الإشارات والتنبيهات

لأبي علي بن سينا

فهرس

صفحة

مقدمة المحقق ٥

إخراج الكتب فى نظر المحقق ٦

خطر الثقة بالمستشرقين على الثقافة الإسلامية والعربية ١٠

أرسطو من وجهة نظر الأستاذ لويس ١٤

منطق أرسطو من اوجهة نظر رسل ١٤

هل القياس الأرسطى هو النموذج الوحيد للتفكير؟ ١٥

ابن سينا والمناطقة المحدثين ١٩

هل القياس الأرسطى خال من العيوب ؟ ٢٠

ابن سينا والمناطقة المحدثين ٢٢

هل القياس الأرسطى طريق لكسب معرفة جديدة ؟ ٢٣

واجب من لايزالون يؤمنون بالمنطق الصورى ، حيال ما يتعرض له

المنطق الصورى من نقد عنيف ٢٦

تحدٍّ واتهام للميتافيزيقا ٢٧

دليل ابن سينا على إثبات وجود الإله ٢٨

بين علة العدم وعلة الوجود ٢٩

حول مفهوم الدور وما صدقه ٣١

نقد دليل ابن سينا لإثبات وجود الإله ٣٤

اللغة الأجنبية والثقافة ٤١

دليل على وجود الله يسلم مما تعرض له دليل ابن سينا من نقد ٤٤

عدد أشكال القياس ٥٠

وهكذا فى عام ١٩٥٩ أعثر للطوسى على تصريح بأمر كنت قد استنبطته .

استنباطاً فى عام ١٩٤٧ ، وقام بشأنه بينى وبين بعض الكاتبين

جدل وخلاف ذلك هو اشتمال تعريف الشكل الأول الوارد عن أرسطو على ما يجعله المتأخرون : شكلين : شكلا أولا ، وشكلا رابعاً ٥٤
نص البحث الذى كتبته ــ بخصوص القياس ــ عام ١٩٤٩ . . . ٥٦
مناقشة ما فى كتاب « المنطق الوضعى » حول أشكال القياس . . . ٦٨
البصيريون والمنطق ٧٨
تعريف بـ« نصير الدين الطوسى » ٨١
تعريف بـ« ابن سينا » ٨٥
وصية أوصى بها ابن سينا ٩٨
قصيدة ابن سينا فى النفس ٩٩
قصيدة أحمد شوقى فى النفس ١٠١
قصيدة عادل الغضبان فى النفس ١٠٣

الإشارات والتنبيهات
مع شرح الطوسى ١٠٧

محتويات الكتاب ١٠٩
المنطق ١١١
مقدمة الطوسى للشرح ١١١
مقدمة ابن سينا للإشارات ١١٣

النهج الأول
فى غرض المنطق ١١٧

المراد من المنطق ١١٧
معنى الفكر ١١٩

بيان الحاجة إلى المنطق ١٢٥
رسم المنطق ١٢٧

الفصل الأول

إشارة : « وكل تحقيق يتعلق بترتيب الأشياء .. فذلك التحقيق ... إلخ ». . ١٢٩

الفصل الثانى

إشارة : « ولأن بين اللفظ والمعنى علاقة ما . . . إلخ» ١٣١

الفصل الثالث

إشارة : « ولأن المجهول بإزاء المعلوم . . إلخ» ١٣٣

الفصل الرابع

إشارة « فالمنطق ناظر فى الأمور المتقدمة لمطلوب مطلوب إلخ » . . . ١٣٨

الفصل الخامس

إشارة : إلى دلالة اللفظ على المعنى ١٣٩

الفصل السادس

إشارة : إلى المحمول ١٤١

الفصل السابع

إشارة إلى اللفظ المفرد والمركب. ١٤٣

صفحة

الفصل الثامن

إشارة : إلى اللفظ الجزئى ، واللفظ الكلى ١٤٩

الفصل التاسع

إشارة : إلى الذاتى ، والعرضى : اللازم والمفارق ١٥١

الفصل العاشر

إشارة : إلى الذاتى المقوم ١٥٤

الفصل الحادى عشر

إشارة: إلى العرضى اللازم غير المقوم ١٥٨

الفصل الثانى عشر

إشارة : إلى العرضى غير اللازم ١٦٦

الفصل الثالث عشر

إشارة : « ولما كان المقوم يسمى ذاتياً . . . إلخ » ١٦٧

الفصل الرابع عشر

إشارة : إلى الذاتى بمعنى آخر ١٦٨

الفصل الخامس عشر

إشارة : إلى المقول فى جواب ما هو ؟ ١٧٤

صفحة

الفصل السادس عشر

إشارة: إلى أصناف المقول فى جواب ما هو ؟ ١٧٨

النهج الثانى

فى الألفاظ الخمسة المفردة والحد والرسم ١٨٧

الفصل الأول

إشارة : إلى المقول فى جواب ما هو ؟ الذى هو الجنس ، والمقول فى جواب ما هو؟ الذى هو النوع ١٨٧

الفصل الثانى

إشارة : إلى ترتيب الجنس والنوع ١٨٩

الفصل الثالث

إشارة : إلى الفصل ١٩٢

الفصل الرابع

إشارة : إلى الخاصة والعرض العام ١٩٦

الفصل الخامس

تنبيه : « فهذه الألفاظ الخمسة وهى : الجنس ، والنوع ، والفصل ، والخاصة ، والعرض العام » ٢٠٠

صفحة

الفصل السادس

إشارة : إلى رسوم الخمسة ٢٠٢

الفصل السابع

إشارة : إلى الحد ٢٠٤

الفصل الثامن

وهم وتنبيه : « إذا كانت الأشياء التى يحتاج إلى ذكرها فى الحد . . . » . ٢٠٨

الفصل التاسع

إشارة : إلى الرسم ٢١٠

الفصل العاشر

إشارة : إلى أصناف من الخطأ تعرض فى تعريف الأشياء بالحد والرسم . . ٢١٣

الفصل الحادى عشر

وهم وتنبيه : « إنه قد يظن بعض الناس أنه لما كان المتضايفان . . . إلخ » . ٢١٩

النهج الثالث

فى التركيب الخبرى

الفصل الأول

إشارة : إلى أصناف القضايا ٢٢٢

صفحة

الفصل الثانى

إشارة : إلى السلب والإيجاب ٢٢٦

الفصل الثالث

إشارة : إلى الخصوص ، والإهمال ، والحصر ٢٢٩

الفصل الرابع

إشارة : إلى حكم الإهمال ٢٣٣

الفصل الخامس

إشارة : إلى حصر الشرطيات وإهمالها ٢٣٥

الفصل السادس

إشارة : إلى تركيب الشرطيات من الحمليات ٢٣٨

الفصل السابع

إشارة : إلى العدول والتحصيل ٢٣٩

الفصل الثامن

إشارة : إلى القضايا الشرطية ٢٤٦

الفصل التاسع

إشارة : إلى هيئات تلحق القضايا وتجعل لها أحكاماً خاصة فى الحصر
وغيره ٢٥٥

صفحة

الفصل العاشر

إشارة : إلى شروط القضايا ٢٥٨

النهج الرابع

فى مواد القضايا وجهاتها

الفصل الأول

إشارة : إلى مواد القضايا ٢٦٠

الفصل الثانى

إشارة : إلى جهات القضايا ، والفرق بين المطلقة والضرورية . . . ٢٦٣

الفصل الثالث

إشارة : إلى جهة الإمكان ٢٧٢

الفصل الرابع

إشارة : إلى أصول وشروط فى الجهات ٢٧٧

الفصل الخامس

إشارة : إلى تحقيق الكلية الموجبة فى الجهات ٢٨٠

الفصل السادس

إشارة : إلى تحقيق الكلية السالبة فى الجهات ٢٨٧

صفحة

الفصل السابع

تنبيه : على مواضع خلاف ووفاق بين اعتبارى الجهة والحمل . . . ٢٩١

الفصل الثامن

إشارة : إلى تحقيق الجزئيتين فى الجهات ٢٩٢

الفصل التاسع

إشارة : إلى تلازم ذوات الجهة ٢٩٤

الفصل العاشر

وهم وتنبيه : « والسؤال الذى يهول به قوم . . إلخ » ٢٩٧

النهج الخامس

فى تناقض القضايا وعكسها

كلام كلى

« اعلم أن التناقض هو اختلاف قضيتين . . . إلخ » ٢٩٩

الفصل الأول

إشارة : إلى التناقض الواقع بين المطلقات وتحقيق نقيض المطلق والوجودى. . ٣٠٧

الفصل الثانى

إشارة : إلى تناقض سائر ذوات الجهة ٣١٧

صفحة

الفصل الثالث

إشارة : إلى عكس المطلقات ٣٢١

الفصل الرابع

إشارة : إلى عكس الضروريات ٣٣٤

الفصل الخامس

إشارة : إلى عكس الممكنات ٣٣٨

النهج السادس

الفصل الأول

إشارة : إلى القضايا من جهة ما يصدق فيها أو نحوه ٣٤١

الفصل الثانى

تذنيب : « ونقول : إن التسليم يقال . . إلخ» ٣٦٤

النهج السابع

وفيه الشروع فى التركيب الثانى للحجج

الفصل الأول

إشارة : إلى القياس ، والاستقراء ، والتمثيل ٣٦٥

صفحة

الفصل الثانى

إشارة : خاصة إلى القياس ٣٧٤

الفصل الثالث

إشارة : خاصة إلى القياس الاقترانى ٣٧٧

الفصل الرابع

إشارة : إلى أصناف الاقترانيات الحملية ٣٨٤

الفصل الخامس

إشارة : إلى الشكل الثانى ٤٠٣

الفصل السادس

إشارة : إلى الشكل الثالث ٤٢٣

النهج الثامن

فى القياسات الشرطية وفى توابع القياس

الفصل الأول

إشارة : إلى اقترانات الشرطيات ٤٣٢

الفصل الثانى

إشارة : إلى قياس المساواة ٤٤٤

الفصل الثالث

إشارة : إلى القياسات الشرطية الاستثنائية ٤٤٨

الفصل الرابع

إشارة : إلى قياس الخلف ٤٥٣

النهج التاسع

وفيه بيان قليل للعلوم البرهانية

الفصل الأول

إشارة : إلى أصناف القياسات من جهة موادها وإيقاعها للتصديق . . . ٤٦٠

الفصل الثانى

إشارة : إلى القياسات والمطالب البرهانية ٤٦٦

الفصل الثالث

إشارة : إلى الموضوعات ، والمبادئ ، والمسائل ، فى العلوم . . . ٤٧٤

الفصل الرابع

إشارة : فى نقل البرهان ، وتناسب العلوم ٤٧٩

الفصل الخامس

إشارة : إلى برهان « لم » وبرهان « إن » ٤٨٥

الفصل السادس

إشارة : إلى المطالب ٤٨٩

النهج العاشر

فى القياسات المغالطية

الفصل الأول

إشارة : « إن الغلط قد يقع إما لسبب فى القياس . . . إلخ . . . ٤٩٥

١ – فهرس المقدمة

صفحه

محتويات كتاب « الإشارات والتنبيهات » باختصار ٧

مكانة المنطق من الفلسفة ٩

نسبة عناصر الفلسفة بعضها إلى بعض ١٠

دلالة كلمتى « إشارة » و « تنبيه » ١١

قراء كتاب « الإشارات والتنبيهات » فى رأى ابن سينا ١٣

أسباب الغموض فى كتاب « الإشارات والتنبيهات » ١٤

وصية ابن سينا بأن يضن بما يشتمل عليه كتاب « الإشارات والتنبيهات » .
إلا على من يستجمع الشروط التى ذكرها فى آخر الكتاب ١٤

الشروط التى لا بد منها لمن يقرأ كتاب « الإشارات والتنبيهات » ١٥

أسباب عدم ضرورة انصرافنا إلى الفلسفة الحديثة والاستغناء بها عن غيرها من
الفلسفات السابقة ٢٢

السبب الأول ٢٣

السبب الثانى ٢٤

السبب الثالث ٢٤

السبب الرابع ٢٥

الفلسفة جوهر والتفلسف أعراض وأشكال ٢٥

القدم والجدة فى الفلسفة اعتبارات زمنية ٢٦

العقول البشرية كالأذواق ، قد تنكر الشىء فى وضع وترضى عنه فى وضع آخر . ٢٦

منهج ديكارت يقوم على الشك ٢٨

النهاية التى انتهى إليها شك ديكارت ٣٠

هل كان ديكارت مؤمناً بقلبه بنفس الشىء الذى كان جاحداً له بعقله ؟ . ٣٥

الشك فى الحياة العملية ، والشك فى الحياة العلمية ٣٨

خطورة الأول ، وضرورة الثانى ٣٩

صفحة

شك « غورغياس » ٣٩

شك « أرقاسيلاس » ٣٩

شك « الغزالى » ٤٠

الغزالى ضرب العقل والحواس بسهم قاتل ٤٢

الحق بين جزم أداة الإدراك ، وبين صدق هذه الأداة ٤٢

شك « بيرون » ٤٥

انتهاء الغزالى إلى حل بالنسبة لأداة إدراك الحق ٤٦

قيمة هذا الحل ٤٧

إدراك النفس بين ابن سينا وديكارت ٥٠

خطاب ديكارت إلى العمداء بكلية أصول الدين المقدسة بباريس . . ٥١

الأفكار ، والإرادات ، والأحكام ، عند ديكارت ٥٨

طريق إثبات الإله عند ابن سينا ٦١

ديكارت يعتبر النفس طريقاً لإثبات وجود الإله ٦٣

الوضوح ومنزلته عند ديكارت ٦٨

انتهاء ديكارت إلى حل بالنسبة لأداة إدراك الحق ٧٠

تورط ديكارت فى الدور وهو يربط الوثوق بالعقل بالثقة فى مانح العقل . . ٧٣

هل تورط الغزالى كما تورط ديكارت ٧٣

هل قال ديكارت : إن المادة لا يمكن أن توجد من لا شيء ، ولا أن تصير . .
إلى لا شيء ؟ ٧٤

المادة ممكنة الوجود عند ابن سينا إمكاناً ذاتيًّا ، وكل ممكن فليس له من ذاته
وجود ولا عدم ٧٧

نحن نعرف الكثير من الفلسفة الحديثة حين نقرأ الفلسفة القديمة ، ونعرف الكثير
من الفلسفة القديمة حين نقرأ الفلسفة الحديثة ٨٠

نظرية صلة العالم بالله عند ابن سينا ٨١

ابن سينا يرى قدم العالم ٨٢

نظرية علم الله بالجزئيات عند ابن سينا ٨٣

صفحة

هل يقول ابن سينا بعدم علم الله بالجزئيات ٨٣

نظرية البعث عند ابن سينا ٩٤

ابن سينا ينفي البعث الجسماني نفياً باتاً قاطعاً ٩٥

المسائل الثلاث التي رُمى ابن سينا من أجلها بالمروق والإلحاد ٩٧

تبرير ابن سينا القول بقدم العالم ليس سديداً ٩٩

رأى القديس « توما الأكويني » في قدم العالم ١٠٠

للحديث مع ابن سينا في نظرية علم الله بالجزئيات مقامان ١٠١

المقام الأول : تحري ما إذا كان ابن سينا قد نفى علم الله بالجزئيات . . . ١٠١

الطوسي يرى أن ابن سينا قائل بأن الله لا يعلم الجزئيات ١٠١

يرى الشيخ محمد عبده وصاحب المحاكمات أن ابن سينا يرى أن الله يعلم
الجزئيات ١٠٥

ملاحظات على رأى الشيخ محمد عبده وصاحب المحاكمات. ١٠٨

الملاحظة الأولى : أن الشيخ محمد عبده قصر جولته على جوانب من النص ،
وأغفل جوانب أخرى منه ١٠٩

ارتباط العلم بالواقع ١١٣

ارتباط الواقع بالزمان ١١٣

العلم الإلهي يمكن أن يتعالى على الزمان ، دون الوقائع المتجددة ١١٥

هل العلم بأن الشيء سيقع ، هو نفسه العلم بأن الشيء واقع ، وهو نفسه العلم
بأن الشيء وقع وانتهى ١١٥

كلمة « لما » في قوله تعالى (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ، ولما يعلم الله الذين
جاهدوا منكم ، ويعلم الصابرين) تنفي علم الله بالصابرين والمجاهدين ،
فهل الله لا يعلم هؤلاء أصلا ؟ أو يعلمهم سيكونون لا كائنين . . . ١١٥

الملاحظة الثانية على الشيخ محمد عبده : أنه يستدل على أن ابن سينا لم ينف
علم الله بالجزئيات بنص من « نصوص الحكم » للفارابي ١١٨

الملاحظة الثالثة على الشيخ « محمد عبده » : أنه يؤيد صاحب المحاكمات ضد

صفحة

الطوسى فى تأويل كلام ابن سينا . بأن تأويل صاحب المحاكمات صواب . وفاته أن المقام ليس مقام البحث عن الحق فى المسألة . ولكن عن الحق عند ابن سينا ١١٩

المقام الثانى : إذا كان ابن سينا يذهب إلى أن الله لا يعلم الجزئيات . فهل هو مصيب أو مخطئ ١٢٣

عندى أن ابن سينا تورط فى القول بعدم علم الله بالجزئيات . وفى المقدمات التى أوصلته إلى ذلك ١٢٣

تورطه فى القول بعدم علم الله بالجزئيات ١٢٣

أما تورطه فى المقدمات التى أوصلته إلى هذه النتيجة . فلأننا غير متأكدين تمام التأكد من أن العلم الإلهى بالجزئيات يكون بصور منطبعة فى ذاته حتى يترتب على ذلك تغير هذه الصور — المؤدى إلى تغير الذات — تبعاً لتغير الجزئيات ١٢٣

الأشياء واقعة . غيرها قبل أن تقع . وبعد أن تقع . باعتبار الإضافة إلى الزمان — والعلم بالمتغايرات متغاير . فالعلم الأزلى بالأشياء . ليس هو العلم بها واقعة . أو العلم بها منقضية ١٢٦

إمكان تصوير علم الله بالجزئيات تصويراً لا يعرضه للتغير الذى خافه ابن سينا . وبه نستطيع الجمع بين تنزيه الله عن التغير المعيب . وبين وصفه بالعلم بالجزئيات ١٢٦

ما يترتب على القول بارتسام صور المعلومات فى ذاته تعالى ١٣١

لماذا نفى أرسطو علم الله بالعالم ١٣١

لماذا قال أفلاطون بقيام الصور العلمية — المثل — بذواتها ١٣١

لماذا قال المشاءون : إن صورة المعلوم تتحد بالعالم ١٣٢

رأى جديد للطوسى فى نظرية العلم ١٣٢

عندى أن رأى الطوسى لا يسلم هو أيضاً من النقد ١٣٤

* * *

حجج ابن سينا على إنكار البعث الجسمانى ١٣٨

رد هذه الحجج ١٣٨

ارتباط نظرية البعث الجسمانى . بالبحوث الطبيعية المتجددة ١٤٠

فهرس الفصول

٢ ـ النمط الأول

تجوهر الأجسام

صفحة

فاتحة الكتاب ١٤٨

مقدمة فى تجوهر الأجسام ١٤٩

الفصل الأول : وهم وإشارة :

« من الناس من يظن أن كل جسم ذو مفاصل تنضم عندها أجزاء غير أجسام . . . » ١٥٢

الفصل الثانى : وهم وإشارة :

« ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف ، ولكن من أجزاء غير متناهية . . . » ١٥٨

الفصل الثالث : تنبيه :

« أليس إذا أوجب النظر أن الجسم لا يجوز أن يكون مؤلفاً من مفاصل غير متناهية . . . » ١٦٣

الفصل الرابع : تذنيب :

« أليس إذا لم يكن تأليف من آحاد لا تقبل القسمة وجب أن يكون أحد وجوه هذه القسمة . . . » ١٦٦

الفصل الخامس : تنبيه :

« إنك ستعلم أيضاً مما علمته ، من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية ، أن الحركة . . . » ١٦٧

الفصل السادس : إشارة :

« قد علمت أن للجسم مقداراً ثخيناً ، متصلا ؛ وأنه قد يعرض له انفصال ، وانفكاك ؛ وتعلم أن المتصل بذاته . . . » ١٦٨

صفحة

الفصل السابع : وهم وتنبيه :
«ولعلك تقول: إن هذا إن لزم، فإنما يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل... » . ١٧٤

الفصل الثامن : وهم وتنبيه :
« أو لعلك تقول : ليس الامتداد الجسمانى الواحد ، بقابل للانفصال البتة . . . » ١٧٧

الفصل التاسع : تنبيه :
« كل نوع يحتمل أن يكون له أشخاص كثيرة ، فعاق عن ذلك عائق لازم طبيعى ، فإنه لا يوجد للأشخاص المتحملة . . . » ١٨١

الفصل العاشر : تذنيب :
« أليس قد بان لك أن المقدار ، من حيث هو مقدار ، أو الصورة الجرمية ، من حيث هى صورة جرمية ، مقارنة لما تقوم معه . . . » . ١٨٢

الفصل الحادى عشر : إشارة :
« يجب أن يكون محققاً عندك أنه لا يمتد بُعد ، فى ملاء أو خلاء ، إن جاز وجوده ، إلى غير النهاية . . . » ١٨٣

الفصل الثانى عشر : إشارة :
« فلقد بان لك أن الامتداد الجسمانى ، يلزمه التناهى ، فيلزمه الشكل أعنى الوجود . . . » ١٩١

الفصل الثالث عشر : وهم وإشارة :
« أو لعلك تقول : وهذا أيضاً يلزمك فى أشياء أخر ، فإن الجزء المفروض من الفلك . . . » ١٩٥

الفصل الرابع عشر : تنبيه :
« هذا الحامل إنما له الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية به . . . » . ٢٠٠

الفصل الخامس عشر : تنبيه :
« فلو فرضنا هيولى بلا صورة ، وكانت بلا وضع ، ثم لحقتها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص . . . » ٢٠٢

صفحة

الفصل السادس عشر : تذنيب :
« فاحدس من هذا ، أن الهيولى لاتتجرد عن الصورة الجسمية . . . » . ٢٠٧

الفصل السابع عشر : تنبيه :
« والهيولى قد لا تخلو أيضاً عن صور أخر . . . » ٢٠٨

الفصل الثامن عشر : إشارة :
« واعلم أنه ليس يكفى أيضاً ، وجود الحامل ، حتى تتعين صورة جرمانية . . . » ٢١٢

الفصل التاسع عشر : وهم وتنبيه :
« واعلم أن الهيولى مفتقرة ، فى أن تقوم بالفعل ، إلى مقارنة الصورة ... » . ٢١٤

الفصل العشرون : إشارة :
« أما الصور التى تفارق الهيولى إلى بدل ، فليس يمكن أن يقال إنها عال مطلقة . . . » ٢١٨

الفصل الحادى والعشرون : إشارة
« يجب أن يعلم فى الجملة أن الصورة الجرمية وما يصحبها ، ليس شىء منهما سبباً لقوام الهيولى مطلقاً . . . » ٢٢٠

الفصل الثانى والعشرون : وهم وتنبيه :
« أو لعلك تقول : إذا كانت الهيولى محتاجاً إليها ، فى أن يستوى للصورة وجود ، فقد صارت الهيولى علة للصورة . . . » ٢٢٨

الفصل الثالث والعشرون : إشارة :
« أنت تعلم أن الصورة الجوهرية ، إذا فارقت المادة ، فإن لم يعقب بدل ، لم تبق المادة موجودة . . . » ٢٢٩

الفصل الرابع والعشرون : إشارة :
« ليس يمكن أن يكون شيئان كل واحد منهما يقام به الآخر ، حتى يكون كل واحد منهما متقدماً بالوجود على الآخر . . . » ٢٣٢

الفصل الخامس والعشرون : إشارة :
« إنما يمكن أن يكون ذلك ، على أحد الأقسام الباقية . . . » ٢٣٥

صفحة

الفصل السادس والعشرون : وهم وتنبيه :

« أو لعلك تقول : لما كان كل واحد منهما يرتفع الآخر برفعه . فكل واحد منهما كالآخر فى التقدم والتأخر . . . » ٢٣٩

الفصل السابع والعشرون : تذنيب :

« يجب أن تتلطف من نفسك وتعلم أن الحال فيما لا تفارقه صورته ، فى تقدم الصورة . هذه الحال . . . » ٢٤٠

الفصل الثامن والعشرون : تنبيه :

« الجسم ينتهى ببسيطه . وهو قطعه . والبسيط ينتهى بخطه . وهو قطعه ؛ والخط ينتهى بنقطة وهى قطعه . . . » ٢٤١

الفصل التاسع والعشرون : تنبيه :

« ما أسهل ما يتأتى لك أن تتأمل أن الأبعاد الجسمانية متمانعة عن التداخل، وأنه لا ينفذ جسم فى جسم . . . » ٢٤٨

الفصل الثلاثون : إشارة :

« إنك تجد الأجسام فى أوضاعها . تارة متلاقية ، وتارة متباعدة ؛ وتارة متقاربة ، وقد تجدها . . . » ٢٤٩

الفصل الحادى والثلاثون : تنبيه :

« وإذ قد تبين أن البعد المتصل . لا يقوم بلا مادة ، وتبين أن الأبعاد الجسمية لاتتداخل لأجل بعديتها ، فلاوجود لفراغ هو بُعدٌ صرف. . . » . ٢٥٠

الفصل الثانى والثلاثون : إشارة :

« ولقد يناسب ما نحن مشغولون به ، الكلام فى المعنى الذى يسمى جهة . فى مثل قولنا : تحرك كذا فى جهة كذا . . . » ٢٥١

الفصل الثالث والثلاثون : إشارة :

« اعلم أنه لما كانت الجهة مما تقع نحوه الحركة . لم تكن من المعقولات التى لا وضع لها . . . » ٢٥٢

صفحة

الفصل الرابع والثلاثون : إشارة :

« لما كانت الجهة ذات وضع . فمن البين أن وضعها في امتداد مأخذ الإشارة والحركة . . . » ٢٥٣

الفصل الخامس والثلاثون : وهم وتنبيه :

« لعلك تقول : ليس من شرط ما إليه الحركة أن يوجد . فقد يتحرك المستحيل من السواد إلى البياض . ولم يوجد البياض بعد . . . » . . ٢٥٥

٣ ـ النمط الثانى

فى الجهات وأجسامها الأولى والثانية

صفحة

الفصل الأول : إشارة :

« اعلم أن الناس يشيرون إلى جهات لا تتبدل ، مثل جهة الفوق والسفل ، ويشيرون إلى جهات تتبدل بالفرض ، مثل اليمين والشمال . . . » . . . ٢٥٧

الفصل الثانى : إشارة :

« ثم من المحال أن يتعين وضع الجهة فى خلاء أو ملاء متشابه . . . » . . ٢٦٠

الفصل الثالث : إشارة :

« كل جسم من شأنه أن يفارق موضعه الطبيعى ويعاوده ، يكون موضعه الطبيعى متحدد الجهة . . . » ٢٦٣

الفصل الرابع : تذنيب :

« فيجب أن يكون الجسم المحدد للجهات :
إما على الإطلاق محيطاً ، ليس له موضع يكون فيه ، وإن كان ليس له وضع بالقياس إلى غيره . وإن كان ليس محيطاً على الإطلاق فيكون له موضع لا يفارقه . . . » ٢٦٥

الفصل الخامس : إشارة :

« الجسم البسيط هو الذى طبيعته واحدة ، ليس فيه تركيب قوى وطبائع . . . » ٢٧٠

الفصل السادس : إشارة :

« إنك لتعلم أن الجسم إذا خلى وطباعه ، ولم يعرض له من خارج تأثير غريب ، لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين . . . » . . . ٢٧٣

الفصل السابع : تنبيه :

« الجسم له فى حال تحركه ميل يتحرك به ، ويحس به الممانع ، ولن نتمكن من المنع . . . » ٢٨٠

صفحة

الفصل الثامن : إشارة :
« الجسم الذى لا ميل فيه ، بالقوة ولا بالفعل ، لا يقبل ميلا قسريا يتحرك به . . . » ٢٨٥

الفصل التاسع : تذكير :
« يجب أن تتذكر ههنا أنه ليس زمان لا ينقسم ؛ حتى يجوز أن تقع فيه . . . » ٢٩٠

الفصل العاشر : وهم وتنبيه :
ولعلك تقول : إن الجسم ليس يلزم أن يكون له موضع ، أو وضع ، ولا شكل ، من ذاته . . . » ٢٩١

الفصل الحادى عشر : إشارة :
« الجسم إذا وجد على حال غير واجبة من طباعه ، فحصوله عليها من الأمور الإمكانية . . . » ٢٩٤

الفصل الثانى عشر : إشارة :
« الجسم المحدد للجهات ، ليس بعض أجزائه التى تفرض ، أولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة ، من بعض . . . » ٢٩٥

الفصل الثالث عشر : تنبيه :
« وأنت تعلم أن هذا التبدل الممكن ليس يجب أن يكون بحسب تبدل حال الأجزاء بعضها عن بعض ، بل بحسب نسبته . . . » ٢٩٧

الفصل الرابع عشر : تنبيه :
« وأنت تعلم أن تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للساكن والمتحرك...» . ٢٩٨

الفصل الخامس عشر : إشارة :
« الجسم القابل للكون والفساد ، يكون له قبل أن يفسد إلى جسم آخر يتكون عنه ، مكان . . . » ٢٩٨

صفحة

الفصل السادس عشر : وهم وتنبيه :

« فإن تشككت وقلت : يكون ذلك المتكون ، لضيق الجسم الذى انتقل إلى صورته بالكون ، فقد أوجبت لنوعيته أن يقع خارج مكانه . . . » . ٣٠٠

الفصل السابع عشر : إشارة :

« الجسم الذى فى طباعه ميل مستدير ، يستحيل أن يكون فى طباعه ميل مستقيم ، لأن الطبيعة الواحدة . . . » ٣٠١

الفصل الثامن عشر : تنبيه :

« الأجسام التى قبلنا نجد فيها قوى مهيأة نحو الفعل ، مثل الحرارة ، والبرودة . . . » ٣٠٤

الفصل التاسع عشر : تنبيه :

« الجسم البالغ فى الحرارة بطبعه ، هو النار . والبالغ فى البرودة بطبعه ، هو الماء . . . » ٣١٠

الفصل العشرون : تنبيه :

« من ظن أن الهواء يطفو فوق الماء ، لضغط ثقل الماء إياه مجتمعا تحته مقلا له ، لا بطبعه ؛ كذّبه أن الأكبر . . . » ٣١٥

الفصل الحادى والعشرون : تنبيه :

« قد يبرد الإناء بالجمد ، فيركبه ندى من الهواء ، كلما لقطته ، مد إلى أى حد شئت . . . » ٣١٦

الفصل الثانى والعشرون : إشارة وتنبيه :

هذه هى أصول الكون والفساد فى عالمنا هذا ، وهى الأركان الأول . . . » . ٣٢٢

صفحة

الفصل الثالث والعشرون : تنبيه :
« هذه يُخلق منها ما يخلق بأمزجة تقع فيها على نسب مختلفة معدة نحو خلق مختلفة . . . » ٣٢٦

الفصل الرابع والعشرون : وهم وتنبيه :
« ولعلك تقول : لا استحالة فى الكيف ، وفى الصورة أيضاً ، ولم يسخن الماء فى جوهره . . . » ٣٣٣

الفصل الخامس والعشرون : وهم وتنبيه :
« أو لعلك تقول : إن النارية كامنة يبرزها الحك ، والخضخضة ، من غير تولد سخونة ولا نارية . . . » ٣٣٦

الفصل السادس والعشرون : نكتة :
« اعلم أن استضاءة النار الساترة لما وراءها ، إنما يكون ذلك لها ، إذا علقت شيئاً أرضياً . . . » ٣٣٧

الفصل السابع والعشرون : تنبيه :
« انظر إلى حكمة الصانع بدأ فخلق أصولا ، ثم خلق منها أمزجة شتى . . . » ٣٤٠

٤ ـ النمط الثالث

فى النفس الأرضية والسماوية

صفحة

الفصل الأول : تنبيه :

« ارجع إلى نفسك ، وتأمل ، هل إذا كنت صحيحاً ، بل وعلى بعض أحوالك غيرها ، بحيث تفطن للشىء فطنة صحيحة ، فهل تغفل عن وجود ذاتك . . . ؟ » ٣٤٣

الفصل الثانى : تنبيه :

« بماذا تدرك حينئذ ، وقبله ، وبعده . ذاتك ؟ وما المدرك من ذاتك ؟ . . . » ٣٤٥

الفصل الثالث : تنبيه :

« أتحصل أن المدرك منك ، أهو ما يدركه البصر من إهابك ؟ ، لا ؛ فإنك إن انسلخت عنه . . . » ٣٤٦

الفصل الرابع : وهم وتنبيه :

« ولعلك تقول : إنما أثبت ذاتى بوسط من فعلى فيجب إذن أن يكون لك فعل تثبته . . . » ٣٤٨

الفصل الخامس : إشارة :

« هو ذا يتحرك الإنسان بشىء غير جسميته التى لغيره ، وبغير مزاج جسمه . . . » ٣٥٠

الفصل السادس : إشارة :

« فهذا الجوهر فيك واحد ، بل هو أنت عند التحقيق ، وله فروع من قوى منبثة فى أعضائك . . . » ٣٥٦

الفصل السابع : إشارة :

« إدراك الشىء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرك ، يشاهدها ما به يدرك . . . » ٣٥٩

صفحة

الفصل الثامن : تنبيه :

« الشيء قد يكون محسوساً عند ما يشاهد ، ثم يكون متخيلا عند غيبته . . . » ٣٦٧

الفصل التاسع : إشارة :

« لعلك تنزع الآن إلى أن نشرح لك من أمر القوى الدراكة من باطن ، أدنى شرح . . . » ٣٧٣

الفصل العاشر · إشارة ·

« وأما نظير هذا التفصيل فى قوى النفس الإنسانية ، على سبيل التصنيف فهو . . . » ٣٨٧

الفصل الحادى عشر : تنبيه :

« لعلك تشتهى الآن أن تعرف الفرق بين الفكرة والحدس ، فاسمع ... » . ٣٩٢

الفصل الثانى عشر : إشارة :

« ولعلك تشتهى أن تعرف زيادة دلالة على القوه القدسية . وإمكان وجودها ، فاستمع . . . » ٣٩٤

الفصل الثالث عشر : إشارة :

« فإن اشتهيت أن تزداد فى الاستبصار فاعلم أنه سيبين لك أن المرتسم بالصورة المعقولة . . . » ٣٩٦

الفصل الرابع عشر : إشارة :

« هذا الاتصال علته قوة بعيدة هى العقل الهيولانى ، وقوة كاسبة ... » . ٤٠٢

الفصل الخامس عشر : إشارة :

« كثرة تصرف النفس فى الخيالات الحسية ، وفى المثل المعنوية اللتين فى المصورة ، والذاكرة . . . » ٤٠٣

صفحة

الفصل السادس عشر : إشارة :
« إن اشتهيت الآن أن يتضح لك أن المعنى المعقول لا يرتسم فى منقسم . . . » ٤٠٤

الفصل السابع عشر : وهم وتنبيه :
« أو لعلك تقول : قد يجوز أن يقع للصورة العقلية الوحدانية قسمة وهمية إلى أجزاء متشابهة ، فاسمع . . . » ٤٠٨

الفصل الثامن عشر : وهم وتنبيه :
« أو لعلك تقول : إن الصورة العقلية قد تنقسم بإضافة زوائد معنوية ، إليها قسمة المعنى الجنسى الوحدانى بالفصول المنوعة . . . » . . . ٤١٣

الفصل التاسع عشر : إشارة :
« إنك تعلم أن كل شىء يعقل شيئاً ، فإنه يعقل بالقوة القريبة من الفعل أنه يعقل . . . » ٤١٥

الفصل العشرون : وهم وتنبيه :
« ولعلك تقول : إن الصورة المادية فى القوام ، إذا جردت فى العقل ، زال عنها المعنى المانع ، فما بالها . . . » ٤٢٢

الفصل الحادى والعشرون : وهم وتنبيه :
« أو لعلك تقول : إن هذا الجوهر ، وإن كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية ، فله مانع من حيث شخصيته . . . » ٤٢٥

الفصل الثانى والعشرون : تنبيه :
« إنك إذا حصلت ما أصلته لك علمت أن كل شىء من شأنه أن يصير صورة معقولة ، وهو قائم الذات ، فإنه من شأنه أن يعقل . . . » . ٤٢٩

٥ ـ تكملة النمط الثالث

ذكر الحركات عن النفس

صفحة

الفصل الثالث والعشرون : تنبيه :
« لعلك الآن تشتهى أن تسمع كلاماً فى القوى النفسانية ، التى تصدر عنها أعمال وحركات . . . » ٤٣١

الفصل الرابع والعشرون : إشارة :
« أما حركات حفظ البدن وتوليده ، فهى تصرفات فى مادة الغذاء . . . » . ٤٣١

الفصل الخامس والعشرون : إشارة :
« وأما الحركات الاختيارية ، فهى أشد نفسانية ، ولها مبدأ عازم . . . » . ٤٣٥

الفصل السادس والعشرون : إشارة :
« الجسم الذى فى طباعه ميل مستدير ، فإن حركاته من الحركات النفسانية . . . » ٤٣٧

الفصل السابع والعشرون : مقدمة :
« المعنى الحسى ، إلى مثله تتجه الإرادة الحسية ، والمعنى العقلى إلى مثله تتجه الإرادة العقلية . . . » ٤٣٨

الفصل الثامن والعشرون : إشارة :
حركة الجسم الأول بالإرادة ليست لنفس الحركة . . . » ٤٣٩

الفصل التاسع والعشرون : تنبيه :
« الرأى الكلى لا ينبعث منه شىء مخصوص جزئى ؛ فإنه لا يتخصص بجزئى منه دون جزئى آخر ، إلا بسبب مخصص . . . » ٤٤٢

الفصل الثلاثون : موعد وتنبيه :
« أما الشىء الذى يتشوقه الجرم الأول فى حركته الإرادية ، فوعد بيانه بعد ما نحن فيه . . . » ٤٤٩

الفهرس

فصول النمط الرابع

فى الوجود وعلله

صفحة

الفصل الأول : تنبيه :
« اعلم أنه قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس ، وأن ما لا يناله الحس بجوهره ، ففرض وجوده محال . . . » . . . ٧

الفصل الثانى : وهم وتنبيه :
« ولعل قائلا منهم يقول : إن الإنسان مثلا إنما هو إنسان ، من حيث له أعضاؤه . . . » ١٠

الفصل الثالث : تنبيه :
« إنه لو كان كل موجود بحيث يدخل فى الوهم والحس ، لكان الحس والوهم ، يدخلان فى الحس والوهم . . . » ١١

الفصل الرابع : تذنيب :
« كل حق فإنه من حيث حقيقته الذاتية التى هو بها حق ، فهو متفق واحد . . . » ١٢

الفصل الخامس : تنبيه :
« الشيء قد يكون معلولا باعتبار ماهيته ، وحقيقته ، وقد يكون معلولا فى وجوده . . . » ١٣

الفصل السادس : تنبيه :
« اعلم أنك تفهم معنى المثلث وتشك هل هو موصوف بالوجود فى الأعيان . . . » ١٥

الفصل السابع : إشارة :
« العلة الموجدة للشيء ، الذى له علل مقومة للماهية ، علة لبعض تلك العلل ... » ١٥

صفحة

الفصل الثامن : إشارة :
« إن كانت علة أولى ، فهى علة لكل وجود ، ولعلة حقيقة كل وجود فى الوجود . . . » ١٨

الفصل التاسع : تنبيه :
« كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته ، من غير التفات إلى غيره ، فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود فى نفسه ، أولا يكون ... ». ١٩

الفصل العاشر : إشارة :
« ماحقة فى نفسه الإمكان ، فليس يصير موجوداً من ذاته ، فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه ، من حيث هو ممكن ... » . ٢٠

الفصل الحادى عشر : تنبيه :
« إما أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية ، فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكناً فى ذاته . . . » ٢١

الفصل الثانى عشر : شرح :
« كل جملة ، كل واحد منها معلول ، فإنها تقتضى علة خارجة عن آحادها . . . » ٢٣

الفصل الثالث عشر : إشارة :
« كل علة جملة ، هى غير شىء من آحادها ، فهى علة أولا للآحاد ، ثم للجملة . . . » ٢٥

الفصل الرابع عشر : إشارة :
« كل جملة مرتبة من علل ومعلولات على الولاء ، وفيها علة غير معلولة فهى طرف . . . » ٢٦

الفصل الخامس عشر : إشارة :
« كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات ، كانت متناهية ، أو غير متناهية ، فقد ظهر . . . » ٢٧

صفحة

الفصل السادس عشر : إشارة أو تنبيه :
« كل أشياء تختلف بأعيانها ، وتتفق فى أمر مقوم لها ، فإما أن يكون ما تتفق فيه لازماً . . . » ٢٨

الفصل السابع عشر : إشارة :
« قد يجوز أن تكون ماهية الشىء سبباً لصفة من صفاته ، وأن تكون صفة له . . . » ٣٠

الفصل الثامن عشر : إشارة :
« واجب الوجود المتعين ، إن كان تعينه ذلك ، لأنه واجب الوجود ، فلا واجب وجود غيره . . . » ٣٦

الفصل التاسع عشر : فائدة :
« علم من هذا أن الأشياء التى لها حد نوعى واحد ، فإنما تختلف بعلل أخرى . . . » ٤٢

الفصل العشرون : تذنيب :
« قد حصل من هذا أن واجب الوجود واحد بحسب تعين ذاته . . . » . ٤٤

الفصل الحادى والعشرون : إشارة :
« لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين ، أو أشياء، تجتمع ، لوجب بها . . . » ٤٤

الفصل الثانى والعشرون : إشارة :
« كل ما لا يدخل الوجود فى مفهوم ذاته ، على ما اعتبرناه قبل ، فالوجود غير مقوم له فى ماهيته . . . » ٤٦

الفصل الثالث والعشرون : تنبيه :
« كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس ، يجب به لا بذاته . . . » . ٤٧

الفصل الرابع والعشرون : إشارة :
« واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء ، فى ماهية ذلك الشىء . . . » . ٤٩

صفحة

الفصل الخامس والعشرون : وهم وتنبيه :

« ربما ظن أن معنى الموجود لا فى موضوع يعم الأول وغيره ، عموم الجنس . . . » ٥١

الفصل السادس والعشرون : إشارة :

« الضد عند الجمهور يقال على مساو فى القوة ممانع . . . » . . ٥٢

الفصل السابع والعشرون : تنبيه :

« الأول لا ند له ، ولا ضد له ، ولا جنس له ، ولا فصل له ، فلا حد له...» ٥٣

الفصل الثامن والعشرون : إشارة :

« الأول معقول الذات قائمها ، فهو برىء عن العلائق ، والعهد ، والمواد . . . » ٥٣

الفصل التاسع والعشرون : تنبيه :

« تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته ، وبراءته عن الصفات ، إلى تأمل لغير نفس الوجود . . . » ٥٤

فصول النمط الخامس

فى الصنع والإبداع

صفحة

الفصل الأول : وهم وتنبيه :

« إنه قد سبق إلى الأوهام العامية أن تعلق الشيء ، الذى يسمونه مفعولا ، بالشيء الذى يسمونه فاعلا ، إنما هو من جهة المعنى ... » . ٥٧

الفصل الثانى : تنبيه :

« يجب علينا أن نحلل معنى قولنا : فعل ، وصنع ، وأوجد ؛ إلى الأجزاء البسيطة . . . » ٥٩

الفصل الثالث : تكملة وإشارة :

« فالآن لنعتبر أنه لأى الأمرين يتعلق ، فنقول . . . » . . . ٦٥

الفصل الرابع : تنبيه :

« الحادث بعد ما لم يكن ، له قبل لم يكن فيه ، ليس كقبلية الواحد... » . ٧١

الفصل الخامس : إشارة :

« ولأن التجدد لا يمكن إلا مع تغير حال ، وتغير الحال لا يمكن إلا لذى قوة تغير حال ، أعنى الموضوع . . . » ٧٦

الفصل السادس : إشارة :

« كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود ، فكان إمكان وجوده حاصلا . . . » ٧٨

الفصل السابع : تنبيه :

« الشيء يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة . . . » ٨٤

الفصل الثامن : تنبيه :

« وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هى على الحال التى بها تكون علة . . . » ٩٠

صفحة

الفصل التاسع : تنبيه :

« الإبداع هو أن يكون من الشيء وجود لغيره ، متعلق به فقط ، دون متوسط من مادة ، أو آلة ، أو زمان . . . » . . . ٩٥

الفصل العاشر : تنبيه وإشارة :

« كل شيء لم يكن ثم كان ، فبين فى العقل الأول أن ترجح أحد طرفى إمكانه ، صار أولى بشيء وبسبب . . . » ٩٦

الفصل الحادى عشر : تنبيه :

« مفهوم أنه علة ما ، بحيث يجب منها (ا) غير مفهوم أن علة ما ، بحيث يجب عنها (ب) . . . » ٩٧

الفصل الثانى عشر : أوهام وتنبيهات :

« قال قوم إن هذا الشيء المحسوس موجود لذاته ، واجب لنفسه ، لكنك إذا تذكرت . . . » ١٠٢

فصول النمط السادس

فى الغايات ، ومباديها ، وفى الترتيب

صفحة

الفصل الأول : تنبيه :

« أتعرف ما الغنى ؟ . . الغنى التام هو الذى يكون غير متعلق بشىء خارج عنه . . . » ١١٨

الفصل الثانى : تنبيه :

« اعلم أن الشىء الذى إنما يحسن به أن يكون عنه شىء آخر ، ويكون ذلك أولى وأليق . . . » . . . .

الفصل الثالث : تنبيه : ١٢٢

« فما أقبح ما يقال من أن الأمور العالية تحاول أن تفعل شيئاً لما تحتها . . . » ١٢٣

الفصل الرابع : تذنيب :

« أتعرف ما الملك ؟ . . . الملك الحق هو الغنى الحق . . . » . . ١٢٤

الفصل الخامس : تنبيه :

« أتعرف ما الجود ؟ . . . الجود هو إفادة ما ينبغى لا لعوض . . . » . ١٢٥

الفصل السادس : إشارة :

« والعالى لا يكون طالباً أمراً لأجل السافل ، حتى يكون ذلك جارياً منه مجرى الغرض . . . » ١٢٨

الفصل السابع : تنبيه أو تتميم :

« كل دائم حركة بإرادة فهو متوقع أحد الأغراض المذكورة الراجعة إليه . . . » ١٢٩

الفصل الثامن : وهم وتنبيه :

« اعلم أن ما يقال من أن فعل الخير واجب حسن فى نفسه شىء لا مدخل له . . . » ١٣٠

صفحة

الفصل التاسع : إشارة :
« لا تجد — إن طلبت — مخلصاً ، إلا أن تقول : إن تمثل النظام الكلى . . . » ١٣١
الفصل العاشر : تنبيه :
« قد تبين لك أن الحركات السماوية قد تتعلق بإرادة كلية و بإرادة جزئية . . . » ١٣٤
الفصل الحادى عشر : إشارة وتنبيه :
« ولا يمكن أن يقال : إن تحريكها للسماء لداع شهوانى أو غضبي . . . » . ١٣٨
الفصل الثانى عشر : تنبيه :
« لو كان المتشبه به واحداً ، لكان التشبه فى جميع السمائية واحداً ، وهو مختلف . . . » ١٤٣
الفصل الثالث عشر : وهم وتنبيه :
« ذهب قوم إلى المتشبه به واحد فقط . . . » . . ١٤٥
الفصل الرابع عشر : زيادة تبصرة :
« الآن ليس لك أن تكلف نفسك إصابة كنه هذا التشبه ، بعد أن تعرفه بالجملة . . . » ١٤٩
الفصل الخامس عشر : تنبيه :
« القوة قد تكون على أعمال متناهية مثل تحريك القوة التى فى المدرة . . . » ١٥١
الفصل السادس عشر : إشارة :
« الحركات التى تفعل حدوداً ونقطاً ، هى التى يقع بها الوصول والبلوغ . . . » ١٥٣
الفصل السابع عشر : فائدة :
« إنما يجب أن يقال : صار غير موصل ، ولا يجب أن يقال ما يقولون : صار مفارقاً . . . » ١٦٤

صفحة

الفصل الثامن عشر : تذنيب :
« فالحركة التى يجب أن تطلب حال القوة عليها ، من حيث هى غير متناهية ، هى الدورية . . . » ١٦٥

الفصل التاسع عشر : إشارة :
« اعلم أنه لا يجوز أن يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره . . . » ١٦٥

الفصل العشرون : مقدمة :
« إذا كان شىء ما يحرك جسما ، ولا ممانعة فى ذلك الجسم ، كان قبول الأكبر للتحريك . . . » ١٧٠

الفصل الحادى والعشرون : مقدمة أخرى :
« القوة الطبيعية لجسم ما ، إذا حركت جسمها ولم يكن فى جسمها معاوقة أصلا ، فلا يجوز أن يعرض . . . » ١٧١

الفصل الثانى والعشرون : مقدمة أخرى :
« القوة فى الجسم الأكبر ، إذا كانت مشابهة للقوة فى الجسم الأصغر . . . » ١٧١

الفصل الثالث والعشرون : إشارة :
« نقول : لا يجوز أن يكون فى جسم من الأجسام قوة طبيعية ، تحرك ذلك الجسم بلا نهاية . . . » ١٧٢

الفصل الرابع والعشرون : تذنيب :
« فالقوة المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية ، فهى مفارقة عقلية . . . » ١٧٥

الفصل الخامس والعشرون وهم وتنبيه :
« ولعلك تقول : قد جعلت السماء تتحرك عن مفارق ، وقد كنت من قبل منعت . . . » ١٧٦

صفحة

الفصل السادس والعشرون : وهم وتنبيه :

« ولعلك تقول : إن جاز ذلك ، فيكون متناهى التحريك ، لا دائم التحريك . . . » ١٧٧

الفصل السابع والعشرون : إشارة :

« فالمبدأ المفارق العقلى لا يزال تفيض منه تحريكات نفسانية ، للنفس السمائية . . . » ١٧٩

الفصل الثامن والعشرون : استشهاد :

« صاحب المشائين ، قد شهد بأن محرك كل كرة ، يحرك تحريكاً غير متناه . . . » ١٧٩

الفصل التاسع والعشرون : إشارة :

« الأول ليس فيه حيثيتان لوحدانيته ، فيلزم — كما علمت — أن لا يكون مبدأ إلا لواحد بسيط . . . » ١٨٣

الفصل الثلاثون : تنبيه :

« قد يمكنك أن تعلم أن الأجسام الكرية العالية ، أفلاكها وكواكبها كثيرة العدد . . . » ١٨٥

الفصل الحادى والثلاثون : هداية :

« إذا فرضنا جسماً يصدر عنه فعل ، فإنما يصدر عنه إذا صار شخصه ذلك الشخص المعين . . . » ١٩٧

الفصل الثانى والثلاثون : وهم وتنبيه :

« ولعلك تقول : هب أن علة الجسم السمائى غير جسم ، فلا بد لك من أن تقول . . . » ٢٠٣

الفصل الثالث والثلاثون : وهم وتنبيه :

« أو لعلك تزيد فتقول : إذا خرج عن الأصول التى تقررت ، أنه قد يوجد عن غير جسم حاو . . . » ٢٠٦

صفحة

الفصل الرابع والثلاثون : وهم وتنبيه :

« ولعلك تقول : إن الحاوى والمحوى جميعاً بحسب اعتبار نفسيهما ، غير واجبى الوجود . . . » ٢٠٨

الفصل الخامس والثلاثون : إشارة :

« وهذا القول واحد بعينه، سواء نسب التقدم إلى صورة الجسم الحاوى، أو نفسه التى تكون كصورته ، أو إلى جملته . . . » ٢٠٨

الفصل السادس والثلاثون : تذنيب :

« قد استبان أنه ليست الأجسام السماوية عللا بعضها لبعض ، وأنت إذا فكرت مع نفسك . . . » ٢٠٩

الفصل السابع والثلاثون : هداية وتحصيل :

« فقد بان لك أن جواهر غير جسمانية موجودة ، وأنه ليس واجب الوجود إلا واحداً فقط . . . » ٢١٣

الفصل الثامن والثلاثون : زيادة وتحصيل :

« وليس يجوز أن تترتب العقليات ترتبها ، ويلزم الجسم السماوى عن آخرها . . . » ٢١٤

الفصل التاسع والثلاثون : زيادة وتحصيل :

« فمن الضرورى إذن ، أن يكون جوهر عقلى ، يلزم عنه جوهر عقلى . . . » ٢١٦

الفصل الأربعون : وهم وتنبيه :

« وليس إذا قلنا : إن الاختلاف لا يكون إلا عن اختلاف ، يجب أن يصح عكسه . . . » ٢٢٨

الفصل الحادى والأربعون : تذكير :

« فالأول يبدع جوهراً عقليًّا . وهو بالحقيقة مبدع ، وبتوسطه جوهراً عقليًّا وجرماً سماويًّا . . . » ٢٢٩

الفصل الثانى والأربعون : إشارة :

« فيجب أن تكون هيولى العالم العنصرى لازمة عن العقل الأخير ، ولا يمتنع . . . » ٢٣١

فصول النمط السابع

فى التجريد

صفحة

الفصل الأول : تنبيه :

« تأمل كيف ابتدأ الوجود من الأشرف فالأشرف ، حتى انتهى إلى الهيولى ، ثم عاد . . . » ٢٤١

الفصل الثانى تبصرة :

« إذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات . . . » ٢٤٤

الفصل الثالث : زيادة تبصرة :

« تأمل أيضاً أن القوى القائمة بالأبدان يكلها تكرر الأفاعيل ، لا سيما القوية . . . » ٢٤٩

الفصل الرابع : زيادة تبصرة :

« ما كان فعله بالآلة ، ولم يكن له فعل خاص ، لم يكن له فعل فى الآلة . . . » ٢٥١

الفصل الخامس : زيادة تبصرة :

« لو كانت القوة العقلية منطبعة فى جسم من قلب أو دماغ ، لكانت دائمة التعقل . . . » ٢٥٣

الفصل السادس : تكملة لهذه الإشارات :

« فاعلم من هذا أن الجوهر العاقل مثاله أن يعقل بذاته . . . » . ٢٦١

الفصل السابع : وهم وتنبيه :

« إن قوماً من المتصدرين يقع عندهم أن الجوهر العاقل ، إذا عقل صورة عقلية ، صار هو هى . . . » ٢٦٧

صفحة

الفصل الثامن : زيادة وتنبيه :

« وأيضاً إذا عقل (ا) ثم عقل (ب) أيكون كما كان عند ما عقل (ا) . . . » ٢٦٩

الفصل التاسع : وهم آخر وتنبيه :

« وهؤلاء أيضاً قد يقولون : إن النفس الناطقة إذا عقلت شيئاً ؛ فإنما تعقل ذلك الشيء باتصالها . . . » ٢٧٠

الفصل العاشر : حكاية :

« وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس . . . » ٢٧١

الفصل الحادى عشر : إشارة :

« اعلم أن قول القائل : إن شيئاً يصير شيئاً آخر ، لا على سبيل الاستحالة من حال إلى حال . . . » ٢٧٢

الفصل الثانى عشر : تذنيب :

« فيظهر لك من هذا أن كل ما يعقل ، فإنه ذات موجودة . . . » . ٢٧٥

الفصل الثالث عشر : تنبيه :

« الصور العقلية قد يجوز بوجه ما ، أن تستفاد من الصور الخارجية . . . » ٢٧٥

الفصل الرابع عشر : تنبيه :

« كل واحد من الوجهين قد يجوز أن يحصل من سبب عقلى مصور لموجود الصورة فى الأعيان . . . » ٢٧٦

الفصل الخامس عشر : إشارة :

« واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته ، على ما تحقق . . . » . ٢٧٨

الفصل السادس عشر : إشارة :

« إدراك الأول للأشياء من ذاته فى ذاته ، هو أفضل أنحاء كون الشيء مدركا . . . » ٢٧٩

صفحة

الفصل السابع عشر : وهم وتنبيه :
« ولعلك تقول : إن كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ، ولا بعضها مع بعض . . . » ٢٨١

الفصل الثامن عشر : إشارة :
« الأشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب بأسبابها . . . » ٢٨٦

الفصل التاسع عشر : تنبيه وإشارة :
« قد تتغير الصفات للأشياء على وجوه . . . » ٢٩٠

الفصل العشرون : نكتة :
« كونك يميناً وشمالاً هو إضافة محضة . . . » ٢٩٥

الفصل الحادى والعشرون : تذنيب :
« فالواجب الوجود يجب أن لايكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً . . . » . ٢٩٥

الفصل الثانى والعشرون : إشارة :
« فالعناية هي إحاطة علم الأول بالكل ، وبالواجب أن يكون عليه الكل . . . » ٢٩٨

الفصل الثالث والعشرون : إشارة :
« الأمور الممكنة فى الوجود ، منها أمور يجوز أن يتعرى وجودها عن الشر والخلل والفساد أصلا ومنها أمور . . . » ٢٩٩

الفصل الرابع والعشرون : وهم وتنبيه :
« ولعلك تقول : إن أكثر الناس الغالب عليهم الجهل ، أو طاعة الشهوة والغضب . . . » ٣٠٦

الفصل الخامس والعشرون : تنبيه :
« لا يقعن عندك أن السعادة فى الآخرة نوع واحد . . . » . . . ٣٠٩

صفحة

الفصل السادس والعشرون : وهم وتنبيه :
أو لعلك تقول : هلا أمكن أن يبرأ القسم الثانى عن لحوق الشر...» . ٣١٠
الفصل السابع والعشرون : وهم وتنبيه :
« ولعلك تقول أيضاً : فإن كان القدر فلم العقاب؟ فتأمل جوابه ... » . ٣١١

فصول النمط الثامن

فى البهجة والسعادة

صفحة

الفصل الأول : وهم وتنبيه :

« إنه قد سبق إلى الأوهام العامية أن اللذات القوية المستعلية ، هى الحسية ... » ٧

الفصل الثانى : تذنيب :

« فلا ينبغى لنا أن نستمع إلى قول من يقول : إنا لو حصلنا على حالة لا نأكل فيها، ولا نشرب، ولا ننكح، فأية سعادة تكون لنا ؟...» ١٠

الفصل الثالث : تنبيه :

«إن اللذة هى إدراك ونيل لوصول ماهو عند المدرك كمال وخير...» ١١

الفصل الرابع : وهم وتنبيه :

« ولعل ظانا يظن أن من الكمالات والخيرات ما لا يلتذ به اللذة التى تناسب مبلغه ... » ١٦

الفصل الخامس : تنبيه :

« واللذيذ قد يحصل فيكره ، كراهية بعض المرضى للحلو ... » ١٧

الفصل السادس : تنبيه :

« إذا أردنا أن نستظهر فى البيان مع غناء ما سلف عنه . إذا تلطف لفهمه ، زدنا فقلنا ... » ١٨

الفصل السابع : تنبيه :

« وكذلك قد يحضر السبب المؤلم ، وتكون القوة الداركة ساقطة ، كما فى قرب الموت ... » ١٩

الفصل الثامن : تنبيه :

« إنه قد يصح إثبات لذة ما يقينا ، ولكن إذا لم يقع المعنى الذى يسمى ذوقًا ، جاز أن لا نجد إليها شوقًا ... » ١٩

صفحة

الفصل التاسع : تنبيه :

« كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك ، هو بالقياس إليه خير ... » ٢٠

الفصل العاشر : تنبيه :

« الآن إذا كنت فى البدن ، وفى شواغله وعوائقه ، أو لم تشتق إلى كمالك المناسب ، أو لم تتألم بحصول ضده ، فاعلم أن ذلك منك ... » ٢٦

الفصل الحادى عشر : تنبيه :

« واعلم أن هذه الشواغل التى هى كما علمت من أنها انفعالات وهيئات تلحق النفس بمجاورة البدن ، إن تمكنت ... » ٢٧

الفصل الثانى عشر : تنبيه :

« ثم اعلم أن ما كان من رذيلة النفس ، من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذى يرجى بعد المفارقة ، فهو غير مجبور ... » ٢٨

الفصل الثالث عشر : تنبيه :

«واعلم أن رذيلة النقصان إنما تتأذى بها النفس الشيقة إلى الكمال...» ٣٠

الفصل الرابع عشر : تنبيه :

« والعارفون المتنزهون إذا وضع عنهم دون مفارقة البدن ، وانفكوا عن الشواغل ، خلصوا إلى عالم القدس ... » ٣٢

الفصل الخامس عشر : تنبيه :

«وليس هذا الالتذاذ مفقودًا من كل وجه، والنفس فى البدن...» ٣٣

الفصل السادس عشر : تنبيه :

« والنفوس السليمة التى هى على الفطرة ، ولم تفظظها مباشرة الأمور الأرضية الحاسية ، إذا سمعت ذكرًا ... » ٣٤

الفصل السابع عشر : تنبيه :

«وأما البله فإنهم إذا تنزهوا خلصوا من البدن إلى سعادة تليق بهم...» ٣٥

صفحه

الفصل الثامن عشر : إشارة :

« أجل مبتهج بشيء هو الأول بذاته ، لأنه أشد الأشياء إدراكاً لأشد الأشياء كمالا ... » ٤٠

الفصل التاسع عشر : تنبيه :

« فإذا نظرت فى الأمور وتأملتها ، وجدت لكل شيء من الأشياء الجسمانية ، كمالا يخصه ... » ٤٦

فصول النمط التاسع

فى مقامات العارفين

صفحة

الفصل الأول : تنبيه :

« إن للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها فى حياتهم الدنيا ، دون غيرهم ... » ٤٧

الفصل الثانى : تنبيه :

« المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد ، والمواظب على فعل العبادات ... » ٥٧

الفصل الثالث : تنبيه :

« الزهد عند غير العارف معاملة ما ، كأنه يشترى بمتاع الدنيا متاع الآخرة ... » ٥٩

الفصل الرابع : إشارة :

« لما لم يكن الإنسان بحيث يستقل وحده بأمر نفسه ، إلا بمشاركة آخر من بنى جنسه ... » ٦٠

الفصل الخامس : إشارة :

« العارف يريد الحق الأول لا لشيء غيره ، ولا يؤثر شيئًا على عرفانه ... » ٦٨

الفصل السادس : إشارة :

« المستحل توسط الحق مرحوم من وجه ، فإنه لم يطعم لذة البهجة به ... » ٧٤

الفصل السابع : إشارة :

« أول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الإرادة وهو ما يعترى المستبصر باليقين البرهانى ... » ٧٦

الفصل الثامن : إشارة :

« ثم إنه ليحتاج إلى الرياضة ، والرياضة موجهة إلى ثلاثة أغراض ... » ٧٨

صفحة

الفصل التاسع : إشارة :
« ثم إنه إذا بلغت به الرياضة والإرادة ، حدا ما ، عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه ... » ٨٦
الفصل العاشر : إشارة :
« ثم إنه ليتوغل فى ذلك حتى يغشاه فى غير الارتياض ... » ٨٧
الفصل الحادى عشر : إشارة :
«ولعله إلى هذا الحد تستعلى عليه غواشيه، ويزول هو عن سكينته...» ٨٧
الفصل الثانى عشر : إشارة :
« ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغًا ينقلب له وقته سكينة ... » ٨٨
الفصل الثالث عشر : إشارة :
« ولعله إلى هذا الحد يظهر عليه مابه.. ٨٩
الفصل الرابع عشر : إشارة :
« ولعله إلى هذا الحد إنما تتيسر له هذه المعارفة أحياناً ... » ٩٠
الفصل الخامس عشر : إشارة :
« ثم إنه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف أمره إلى مشيئة ... » ٩٠
الفصل السادس عشر : إشارة :
« فإذا عبر الرياضة إلى النيل ، صار سره مرآة مجلوة ... » ٩١
الفصل السابع عشر : تنبيه :
« ثم إنه ليغيب عن نفسه ، فيلحظ جناب القدس فقط ... » ٩٢
الفصل الثامن عشر : تنبيه :
« الالتفاتات إلى ما تنزه عنه شغل ، والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز ... » ٩٤
الفصل التاسع عشر : إشارة :
« العرفان مبتدئ من تفريق ، ونفض ، وترك ، ورفض ... » ٩٦

صفحة

الفصل العشرون : إشارة :
« من آثر العرفان للعرفان ، فقد قال بالثانى ... » ٩٩
الفصل الحادى والعشرون : تنبيه :
« العارف هش ، بش ، بسام ، يبجل الصغير من تواضعه ... » ١٠١
الفصل الثانى والعشرون : تنبيه :
« العارف له أحوال لا يحتمل فيها الهمس من الحفيف ، فضلا عن سائر الشواغل الخالجة ... » ١٠٢
الفصل الثالث والعشرون : تنبيه :
« العارف لا يعنيه التجسس ، والتحسس ، ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر ... » ١٠٤
الفصل الرابع والعشرون : تنبيه :
«العارف شجاع، وكيف لا، وهو بمعزل عن تقية الموت؟ وجواد...» ١٠٦
الفصل الخامس والعشرون : تنبيه :
« العارفون قد يختلفون فى الهمم ، بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر ... » ١٠٧
الفصل السادس والعشرون : تنبيه :
«والعارف ربما ذهل، فيما يصار به إليه، فغفل عن كل شىء...» ١٠٩
الفصل السابع والعشرون : إشارة :
« جل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد ، أو يطلع عليه إلا واحد بعد واحد ... » ١٠٩

فصول النمط العاشر

فى أسرار الآيات

صفحة

الفصل الأول : إشارة :
« إذا بلغك أن عارفًا أمسك عن القوت المرزوء له مدة غير معتادة ، فاسجح بالتصديق ... » ١١١

الفصل الثانى : تنبيه :
« تذكر أن القوى الطبيعية التى فينا ، إذ شغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الرديئة انحطت ... » ١١٢

الفصل الثالث : تنبيه :
« أليس قد بان لك أن الهيئة السابقة إلى النفس ، قد تهبط من هيئات إلى قوى بدنية ... » ١١٣

الفصل الرابع : إشارة :
« إذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن ، انجذبت خلف النفس فى مهماتها ... » ١١٤

الفصل الخامس : إشارة :
« إذا بلغك أن عارفًا أطاق بقوته فعلا ، أو تحريكاً أو حركة تخرج عن وسع مثله ، فلا تتلقه بكل ذلك الإنكار ... » ١١٦

الفصل السادس : تنبيه :
« قد يكون للإنسان وهو على اعتدال من أحواله حد من المنة ، محصور المنتهى فيما يتصرف فيه ... » ١١٧

الفصل السابع : تنبيه :
« وإذا بلغك أن عارفا حدث عن غيب ، فأصاب متقدمًا ببشرى أو نذير ، فصدق ...» ١١٩

صفحة

الفصل الثامن : إشارة :

« التجربة والقياس متطابقان على أن للنفس الإنسانية أن تنال من الغيب نيلا ما ، فى حال المنام ...» ١١٩

الفصل التاسع : تنبيه :

« قد علمت فيما سلف أن الجزئيات منقوشة فى العالم العقلى ، نقشًا على وجه كلى ... » ١٢١

الفصل العاشر : إشارة :

« ولنفسك أن تنتقش بنقش ذلك العالم ، بحسب الاستعداد وزوال الحائل ... » ١٢٤

الفصل الحادى عشر : تنبيه :

« القوى النفسانية متجاذبة ، متنازعة ؛ فإذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة ، وبالعكس ... » ١٢٥

الفصل الثانى عشر : تنبيه :

« الحس المشترك هو لوح النقش الذى إذا تمكن منه ، صار النقش فى حكم المشاهد ...» ١٢٨

الفصل الثالث عشر : إشارة :

« قد يشاهد قوم من المرضى والممرورين ، صورًا محسوسة ، ظاهرة حاضرة ، ولا نسبة لها إلى محسوس خارج ... » ١٢٩

الفصل الرابع عشر : تنبيه :

« ثم إن الصارف عن هذا الانتقاش شاغلان : حسى خارج ، يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره ... » ١٣١

الفصل الخامس عشر : إشارة :

« النوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهراً ، وقد يشغل ذات النفس أيضاً فى الأصل ... » ١٣٢

الفصل السادس عشر : إشارة :

« إذا استولى على الأعضاء الرئيسة مرض ، انجذبت النفس كل الانجذاب إلى جهة المرض ... » ١٣٤

صفحة

الفصل السابع عشر : تنبيه :
«إنه كلما كانت النفس أقوى قوة كان انفعالها عن المحاكيات أقل...» ١٣٤
الفصل الثامن عشر : تنبيه :
« إذا قلت الشواغل الحسية ، وبقيت شواغل أقل ، لم يبعد أن تكون للنفس فلتات ... » ١٣٦
الفصل التاسع عشر : إشارة :
« فإذا كانت النفس قوية الجوهر ، تسع الجوانب المتجاذبة ، لم يبعد أن يقع لها هذا الخلس والانتهاز ... » ١٣٨
الفصل العشرون : تنبيه :
« إن القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة إدراكية ... » ١٤٠
الفصل الحادى والعشرون : إشارة :
« فالأثر الروحانى السانح للنفس فى حالتى النوم واليقظة ، قد يكون ضعيفًا فلا يحرك الخيال ... » ١٤٢
الفصل الثانى والعشرون : تذنيب :
« فما كان من الأثر الذى فيه الكلام مضبوطًا فى الذكر ، فى حال يقظة أو نوم ضبطًا مستقرا ، كان إلهامًا ، أو وحيًا صراحاً أو حلماً لا يحتاج إلى تأويل ...» ١٤٤
الفصل الثالث والعشرون : إشارة :
« إنه قد يستعين بعض الطبائع بأفعال تعرض منها للحس حيرة ، وللخيال وقفة ... » ١٤٥
الفصل الرابع والعشرون : تنبيه :
« اعلم أن هذه الأشياء ليس سبيل القول بها والشهادة لها ، إنما هى ظنون إمكانية ... » ١٤٩
الفصل الخامس والعشرون : تنبيه :
« ولعلك قد تبلغك عن العارفين أخبار تكاد تأتى بقلب العادة ، فتبادر إلى التكذيب ... » ١٥٠

صفحة

الفصل السادس والعشرون : تذكرة وتنبيه :
« أليس قد بان لك أن النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباع ، بل ضرب من العلائق أخر ... » ١٥١
الفصل السابع والعشرون : إشارة :
« هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الأصلى الذى لما يفيده من هيئة نفسانية يصير للنفس الشخصية تشخصها ...» ١٥٥
الفصل الثامن والعشرون : إشارة :
«فالذى يقع له هذا فى جبلة النفس، ثم يكون خيرًا رشيدًا...» ١٥٦
الفصل التاسع والعشرون : إشارة :
« الإصابة بالعين تكاد أن تكون من هذا القبيل ، والمبدأ فيه حالة نفسانية ... » ١٥٧
الفصل الثلاثون : تنبيه :
« إن الأمور الغريبة تنبعث فى عالم الطبيعة من مبادئ ثلاثة ... » ١٥٨
الفصل الحادى والثلاثون : نصيحة :
« إياك أن يكون تكيُّسك ، وتبرؤك عن العامة ، هو أن تنبرى منكرًا لكل شيء ... » ١٥٩
الفصل الثانى والثلاثون : خاتمة ووصية :
« أيها الأخ :
إنى قد مخضت لك فى هذه الإشارات عن زبدة الحق ... » ١٦١

رقم الإيداع		١٩٩٤ / ٤٦١٠
الترقيم الدولى	977 - 02 - 4529 - 1	ISBN

١ / ٩٣ / ١٢٨

طبع بمطابع دار المعارف (ج.م.ع.)

بسم الله الرحمن الرحيم

وبالصلاة والتسليم على النبي المصطفى الكريم

أفتتح هذا العمل ، راجيًا العون والتأييد ، من مانح العون والتأييد .

اللهم إنى أعلم أن العقل البشري له حدود ، إذا تجاوزها ضل.

وأعلم كذلك أن العقل البشرى ، أحيانًا يجهل تلك الحدود ، أو يتجاهلها ، ومن جراء ذلك يزل ويضل .

ولكن إذا زل العقل أو ضل ، فى تفهم أسرار ملكك ، فذلك شيء يهون بالقياس إلى زلاته فى تفهم شأنك .

اللهم عرفنا حدودنا ، روفقنا إلى الوقوف عندها .

اللهم لا تجعل من عملى فى الفلسفة ، سبيلا إلى أنحراف أو زيغ ، واجعل من عملى فيها وسيلة لتجنبهما ، ودلالة على مواطنهما .

اللهم إن العقل سبيلنا إليك ، فأمده من نورك ، وأيده بعونك ، حتى يصلنا بك من أسلم طريق .

اللهم إن الدين منك ، والعقل منك ، فوفقنا إلى فهم دينك بما منحتنا من عقل ، وأجعل من عقلنا هاديًا إلى أصول دينك .

اللهم خلصنا من سيطرة الهوى ، ولا تحرمنا ثواب عمل لا يرفعه إليك إلا الإخلاص فيه ، ولا يقدره قدره إلا أنت .

اللهم إن سبيلنا إليك قد تركزت فى البحث والدرس ، فإن خسرنا الإخلاص فيهما ، فقد ضللنا السبيل إليك .

اللهم تداركنا بلطفك وعطفك ، وتعهدنا برعايتك وفضلك. وألهمنا التدبر والاعتبار .

سليمان دنيا

الجيزة فى ١٤ /٧/١٩٥٠

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

حمداً لله وشكراً ، وصلاة وسلاماً على خاتم أنبيائه ورسله، محمد بن عبد الله . خير خلقه . وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين .

وبعد : فمنذ مدة ليست بالبعيدة وليست بالقريبة ، فرغت من تقديم أقسام الطبيعيات، والإلهيات والتصوف . من كتاب « الإشارات » إلى القراء . على هذا الترتيب . وكان إخراج الكتاب على هذا النحو مثار دهشة لهم لأن قسم المنطق هو أول أقسام الكتاب . وقد كانوا يتوقعون أن يخرج الكتاب على وفق ترتيبه الطبيعى . وكنت أود أنا أيضاً أن يخرج الكتاب على وفق ما يتوقعون . ولكن لقد قيل ،وما أصدق هذا الذى قيل :

ما كل ما يتمنى المرء يدركه تأتى الرياح بما لايشتهى السفن

وأكرر حمدى لله وشكرى على أن أعان على إخراج هذا القسم ليكمل به الكتاب. ولعلى فى إخراج قسم المنطق أكون قد انتفعت بما تقدم به القراء مشكورين من ملاحظات على الأقسام التى ظهرت . وقد تركزت هذه الملاحظات فى أمور ثلاثة :

عدم الترجمة لابن سينا والطوسى . وكان ردى على هذا أن مكان الترجمات هو القسم الأول من الكتاب فلعلى الآن فاعل .

ثم عدم تبويب المقدمة الطويلة التى قدمت بها فى صدر القسم الثانى . فلعلى هنا غير مطيل . أو لعلى مبوب إن أطلت .

وأخيراً عدم إثبات فوارق النسخ فى أسفل الصفحات كما يفعل المستشرقون مثلا . وأحب أن أقول للسادة القراء عن هذا الأمر كلمة :

إخراج الكتب

إن إخراج الكتب القديمة التى تناولها التحريف والتشويه . مثل كتب ابن سينا وغيره. يقصد به تخليصها من التحريف والتشويه . وإعادتها إلى الوضع الذى صدرت به عن صاحبها ومؤلفها . أو إلى وضع أقرب ما يكون من هذا الوضع . وليس من هذا فى شىء — فيما أعتقد — أن يجمع كل ماتصل إليه اليد من نسخ . ثم يؤخذ منها شىء حسبما اتفق ليوضع فى الصلب ثم تؤخذ باقى الأشياء لتوضع فى الهامش.

وإن صح أن يكون ذلك شيئاً فى الإخراج . فهو عندى أدون الأشياء فيه وأقلها ؛ لأنه لايزيد عن حشد المادة المنسوبة إلى المؤلف وجمعها فى صعيد واحد . والأمر الذى لاشك فيه أن هذه المادة كلها وبصورتها المشوهة المحرفة ، المتضاربة المتناقضة لم ترد عن المؤلف . فليس بجمعها فى صعيد واحد فائدة أكثر من لمّ شعث هذا المتفرق المتناثر وصيانته فى نسخة واحدة . وكتابته بحروف واضحة . وعلى ورق صقيل .

وما دمنا نقطع بأن ذلك كله ، بغثه وثمينه ، لم يرد عمن ينسب إليه الكتاب فلا نزال بعد ، بعيدين على المصدر الذى يعطينا صورة صادقة مما صدر عن المؤلف ، أو صورة هى أقرب ما تكون إلى ما صدر عنه .

إن عملية استئصال الزوائد . والإبقاء على الأصيل غير الدخيل . من أفكار صاحب الكتاب . هو العمل الأصيل فى هذه المرحلة . وإذن فليست المهمة مهمة آلية كما يظن البعض ؛ بحيث تجمع المتفرقات فى صعيد ، بعضها فى الصلب وبعضها فى الهامش ؛ ليقال بعد ذلك هذا هو كتاب فلان . وكيف . . وفلان لم يقل كل ذلك ؟ ولكنه قال بعض ذلك ، وقد يكون ما قاله غير موجود بين كل ذلك ؟

وإذن فالأمر يتطلب خبيراً ، خبيراً بالفن الذى كتب فيه الكُتاب بعامة . وخبيراً بمن ينسب إليه الكتاب بخاصة ، ليأخذ من هذا الشتات ويرد ، ويقبل ويرفض . وبدون هذه الخطوة التى تدعو إليها الضرورة سنظل أمام بضاعة ليس هناك أقل مبرر للقول بأنها بصورتها الراهنة ، قد صدرت عمن عنون باسمه الكتاب . ورغم أن خطوة التمحيص هذه جريئة . فهى ضرورة لابد منها . إنى لست أجحد فضل العمل الذى يقوم على أساس

بجمع شتات النسخ فى صعيد نسخة واحدة. ولكن هذا عندى ليس من عمل العلماء . ولكنه بعمل النساخ أشبه . ومما يؤسف له أن أكثر العمل قد وقف عند هذا الحد حتى منينا فى هذا الجانب بما يشبه الركود . فمنذ مدة طويلة ونحن نستمع إلى صيحات تنبعث من هنا ومن هناك . تعلن أن الفلسفة الإسلامية بحاجة إلى دراسة جدية ، بحاجة إلى تحليل . بحاجة إلى تحديد أفكار كل فيلسوف فى كل مسألة من المسائل . بحاجة بعد ذلك إلى مقارنتها بما سبقها من فكر وبما لحقها من فكر . ولا سبيل إلى ذلك ولا إلى شىء من ذلك ما دمنا نخرج فى بطء ، وفى بطء شديد ، كتب فلاسفة الإسلام . وما دام إخراجنا لكتب فلاسفة الإسلام يقوم على الأساس الذى ورثناه عن المستشرقين ، ذلك الأساس الذى لايزيد عن أن يجمع عدة نسخ فى نسخة واحدة .

إنى لست أزعم أننى خبير كل الخبرة بالفلسفة الإسلامية بعامة . ولا أننى خبير كل الخبرة بالفلاسفة الإسلاميين الذين أخرجت وأخرج لهما كتباً بخاصة . ولكنى رغم ذلك لست ممن يطيب لهم الرضا بالوقوف عند الوسائل . ولاممن يرضون أن يتخذوا من الوسائل غايات . بل من أولئك الذين يفهمون أن الوسائل وسائل فقط . وأن وراء الوسائل غايات وإذا كان لابد من الوسائل . فلا بد أيضاً من الغايات .

على أساس من هذا الطموح العلمى حاولت الإخراج ، فلم أقف عند خلافات بعض النسخ التى أكدت لى خبرتى العلمية أنها تحريف من النساخ ، لم أقف هذه الوقفة لأنى أريد أن أخطو إلى الأمام خطوة ، لاأريد أن أشغل نفسى بما هو خطأ ، لأتفرغ لما هو صواب . ولابأس أن نتنافس فى هذا الجانب ، فليقم كل بدوره فى هذا المضمار ، وربما يتراءى لغيرى غير ما تراءى لى ، وعند حك الأفكار بعضها ببعض ، سينجلى الأمر. وسيتبين صوابه وخطئى .أو صوابى وخطؤه ، وفى انجلاء الأمر على هذا النحو التقاء ، ولكنه التقاء فى أثناء الطريق ، لاوقوف فى بداية الطريق ، وذلك كسب للعلم ، فالخسارة أن نظل فى البداية .

إنى أريد السير ، السير الذى يوصل ، فقد طال الانتظار ، الانتظار عند بداية الطريق . طريق الفلسفة الإسلامية . فحتى الآن لم نفهم ما هى الفلسفة الإسلامية ، ما هى أفكار الفارابى على وجه التحديد فى كذا وكذا من مسائل الفلسفة ؟ وما هى أفكار ابن سينا على وجه التحديد فى كذا وكذا من مسائلها ؟ وما هى أفكار ابن رشد؟

وهكذا وهكذا ، لم نفهم ذلك، ولهذا لم نجد أساساً نبنى عليه ، فلم يصبح لدينا فلاسفة يتابعون بأفكارهم السلسلة التى بدأها الفارابى وابن سينا ، بينما الناس فى الغرب قد فهموا أسلافهم فهماً صحيحاً، وكان فهمهم الصحيح لفكر أسلافهم وغير أسلافهم أيضاً ، سبباً من الأسباب القوية فى تفوقهم الفكرى علينا ، فما تزال سلسلة التفكير عندهم متصلة ، ففيهم الآن فلاسفة ومفكرون لهم رأيهم البين فى مشاكل الفلسفة ، وعلى هدى آرائهم وتوجيهاتهم نسير نحن الآن .

وحرصاً على هذه الأهداف ، وتلهفاً على بلوغ هذه الغايات ، لم أشأ أن يظل إخراجنا للكتب الإسلامية القديمة تكراراً للنسخ القديمة ، ووقوفاً عند حشدها فى صعيد واحد ، وقد قلت كلاماً شبيهاً بهذا القول فى كتاب التهافت الذى هو أول كتاب أخرجته ، قلت :

[. . . ولم أشأ أن أحتفظ فى الهامش بكل الفوارق ، وأدع القارئ يختار ؛ فإن هذه عملية لا تزيد عن أنها جمع للنسخ المتعددة ، فى مجلد واحد .

ثم فيها إرهاق للقارئ ، بنقل بصره وبصيرته بين الهامش والصلب ، جرياً وراء فوارق النسخ .

وفضلا عن ذلك ، فليس فيها كبير نفع للعلم سوى حفظ الأصول ، خشية أن تمتد لبعضها يد العفاء ، لأنها تفترض فى كل قارئ القدرة على أن يقارن النصوص ، ويستخلص أصحها ، وهل كل القراء كذلك ؟

وإن فرض أن كلهم كذلك ، فهل لدى جميعهم الوقت الكافى لذلك ؟

وإن فرض أن لدى جميعهم الوقت الكافى لذلك، فما فائدة أن يتخصص بعض الناس فى شىء ، ويتخصص بعضهم الآخر ، فى شىء آخر غيره ، إذا لم ينتفع بعضهم بجهود بعض؟ . .] .

وعلى هدى هذا الذى قلت عن اعتقاد ، حاولت أن أخرج الكتب على هذا النمط الذى اعتقدت ، ولكن المثبطين لم يعجزهم أن يقولوا : لماذا حذفت بعض الفوارق « لعل هذا الذى بدا لك أنه خطأ، هو فى نظر غيرك صواب . نعم ذلك قول حق ، ولكن ما أشبهه بالباطل ؛ فليقم هؤلاء الذين يفترضون افتراضاً أن ما ظهر لى خطؤه هو صواب ، بعملية استقصاء وتحرٍّ . إن كانوا يريدون أن يخدموا العلم حقاً ، وليفرغوا وسعهم وجهدهم

ليثبتوا أن ما رأيته خطأ ، هو الصواب . وما رأيته صواباً هو الخطأ، وسأكون أنا أول من يشكرهم على هذا العمل ، فإنه سير فى الطريق ، إذ سوف يقرن عملى بعملهم . وسيتبين من هذا الاحتكاك العلمى ، مواطن الخطأ ومواطن الصواب ، وسوف يستفيد العلم من وراء ذلك ، وهو ما أدعو إليه .

أما أن يقف الأمر ، عند سوق الاحتمالات والافتراضات ، فهو تعطيل لعجلة السير ، وحد من نشاط العاملين ، وتخذيل وتوهين .

ومع ذلك فليطمئن أولئك الذين يحرصون على إثبات ما صح وما لم يصح من الفوارق ، إلى أنى فى إخراج قسم المنطق قد أرضيت رغبتهم إلى حد كبير ، ولعلى قد فعلت ذلك لإثبات أن ما يدعون إليه أمر ممكن ، فليهنهم أنهم واجدون فى بعض هذه الفوارق ما سوف يقطعون هم أنفسهم بأنه خطأ لايحتمل الصواب بوجه .

فلهؤلاء أقول : إن الشوط أمامنا طويل فلا بد — بعد إخراج الكتاب فى صورة نطمئن إلى أنها أصح الصور التى وصلتنا عن المؤلف — أن نبدأ فى فهم الكتاب ، ثم إن الأمر ليس أمر كتاب واحد ، لكنه أمر مئات بل آلاف الكتب .

وليس الأمر أمر فهم سطحى ، ولكنه أمر فهم وتحليل ونقد، لهذه المئات، بل الآلاف من الكتب .

وليس الأمر أمر فهمٍ وتحليلٍ ونقدٍ فقط ، ولكنه بعد ذلك أمر مقارنة :

مقارنة بالفكر الذى يقال إن الفلسفة الإسلامية صدرت عنه .

ومقارنة بالفكر الذى يقال إنه صدر عنها .

وكل ذلك يتطلب الجهود الكثيرة ، الجهود المتضافرة ، والأزمان الكثيرة ، الأزمان المتلاحقة .

فالدعوة مع كل هذه المهام التى تنتظرنا ، إلى التأنق والتفنن فى حشد أخطاء النساخ وأضاليلهم فى كتب ، هى دعوة إلى التراخى والاستنامة .

المستشرقون والثقافة العربية

وبصدد الحديث عن الإخراج المسرف فى التأنق الذى أغرمنا به اقتداء بالمستشرقين أحب أن أشير إلى أن الثقة الكبيرة التى أوليناها للمستشرقين حتى اتخذنا منهم أساتذة لنا هى ثقة لم تقم على أساس سليم ، لاعتبارات كثيرة :

منها : أن الاستشراق قام فى أول ما قام وفى معظم ما قام على غير أساس علمى خالص ، بل ارتبط بأمور هى أشبه بالسياسة منها بأى شىء آخر ، ونتيجة لذلك أعوزه عنصر أصيل من العناصر التى يتطلبها البحث العلمى ، وهو النزاهة والتخلى عن الأغراض .

ومنها : أن الاستشراق — بغض النظر عن عنصر النزاهة — قد خالطته كبرياء لاتليق بالعلم والعلماء . ذلكم أن العلوم منها خاص يختص بفريق دون فريق : من الناس ومنها عام هو شركة بين الناس جميعاً .

أما العام : فهو الذى يعتمد على مقومات مشتركة بنسب متساوية أو متقاربة بين أبناء الجيل الواحد ، أو الأجيال المتقاربة ، كالحساب والجبر والهندسة مثلا ، أو كالفلك والطبيعة والطب ، فإن التفاوت إن حصل بين قبيل وقبيل فى هذا العلم أو ذاك ، فهو راجع فى الغالب إلى تيسر آلات تساعد على سرعة الكشف ودقته ، لفريق أكثر من فريق ، لا إلى مواهب ومقومات إنسانية امتاز بها فريق على فريق .

وحين يتيسر لفريق أن يسبق آخر فى هذا المضمار ، فلا بأس أن يأخذ المتأخر عن المتقدم ، والأمر فى ذلك قلّب ، فالآخذ فى وقت يصبح مأخوذاً عنه فى آخر ، والمأخوذ عنه فى فترة قد يصبح آخذاً فى فترات ، وتاريخ العلوم شاهد على ذلك .

أما الخاص من العلوم : فهو الذى ينبنى على مواهب وأصول . ليست عامة بين الناس ولكنها خاصة بفريق منهم ، كاللغة مثلا ، فاللغة العربية خاصة بالعرب ، واللغة الإنجليزية خاصة بالإنجليز ، فليس يمكن أن يقال : إن الإنجليز أعرف بلغة العرب من العرب أنفسهم ، ولا أن العرب أعرف بلغة الإنجليز من الإنجليز أنفسهم ، ولو صح أن يقال : إن شخصاً عربيًّا أجاد اللغة الإنجليزية حتى أصبح فيها أقدر من بعض الإنجليز ، أو أن شخصاً إنجليزيًّا أجاد اللغة العربية حتى أصبح فيها أقدر من بعض العرب ،

فليس يصح أن يقال : إن الأمر فى ذلك صار قضية كلية ، فيكون كل المتعلمين للغة العربية من الإنجليز أقوى فى اللغة العربية من المتعلمين العرب . ولا كل المتعلمين للغة الإنجليزية من العرب ، أقوى فى اللغة الإنجليزية من المتعلمين الإنجليز .

وهناك علوم أخرى شأنها فى ذلك شأن اللغة . كعلوم القرآن والحديث والفقه الإسلامى. وتاريخ التشريع الإسلامى . والتاريخ الإسلامى نفسه . وعلوم البلاغة العربية والأدب العربى . فليس يمكن أن يكون غير العرب أقوى فى هذه العلوم من العرب ، ذلك لأن اللغة العربية تلعب دوراً هاماً . بل تلعب دوراً كبير الأهمية جداً فيها . فمعرفة الناسخ والمنسوخ مثلا ، أو العام والخاص . وما إلى ذلك من دراسات قرآنية . تعتمد أولا وقبل كل شيء ، على تحديد الدلالة اللفظية . ومفاد الجمل . ليمكن إدراك التعارض والتمانع . اللذين يترتب عليهما القول بأن اللاحق يتعارض مع السابق حتى يكون هذا ناسخاً لذاك أو مخصصاً له إلى آخر ما يقال فى هذه المواضع .

وكذلك يقال : فى تاريخ التشريع الإسلامى ومنشأ الخلاف بين الأئمة المجتهدين . ومبلغ ارتباط ذلك بالدلالات اللغوية وعمقها وغزارتها وتنوعها .

وهكذا وهكذا فى سائر العلوم الإسلامية والعربية التى تعتبر اللغة العربية بمثابة القاعدة منها والأساس لها .

وإذا ساغ فى العام من العلوم أن يأخذ هذا الفريق من الناس عن ذاك الفريق . حسب التفوق والسبق . فليس يجوز فى الخاص منها إلا أن يأخذ الدخيل عن الأصيل ، والأجنبى عن غير الأجنبى .

هذا هو النهج السليم للدراسة الصحيحة ، وعلى هذا النهج سار الناس فى إفادتهم واستفادتهم ، فالإنجليز مثلا يوفدون إلى فرنسا من أبنائهم من يريدون له ومنه أن يكون متفوقاً فى اللغة الفرنساوية ، وقد تعرفت وأنا فى إنجلترا إلى أناس إنجليز ، علمت منهم أنهم أتموا دراستهم للغة الفرنسية فى فرنسا ذاتها ، والعرب يوفدون من أبنائهم إلى بلاد الإنجليز من يريدون أن يكون تام المعرفة باللغة الإنجليزية . وهكذا غير العرب ، وغير الإنجليز .

لكن الغرب لما رأى نفسه متفوقاً عن بعض الشرقيين فى مضمار السياسة ، أبى عليه كبرياؤه ، وهو الحاكم والسيد فى المجال السياسى ، أن يجلس أمام الشرقيين يتتلمذ عليهم ويتعلم منهم

ما هو خاص بهم من علم ومعرفة . وحاولوا أن يتعلموا هذه العلوم بأنفسهم ، وفى بلادهم ولا بد أنهم استعانوا أول الأمر بالشرقيين ، ولكن فى نطاق فردى وغير رسمى ، ثم فكروا فى إنشاء معاهد خاصة للدراسات الشرقية فى بلادهم ، فأنشأوا كليات أسموها كليات الدراسات الشرقية ، ألحقوها بالجامعات فى حواضر البلاد الغربية ومدنها الكبرى ، وأشبعنا نحن غرورهم هذا ، فأوفدنا نحن العرب والمسلمين أبناءنا إلى بلاد الغرب يتعلمون فيها علومنا الإسلامية والعربية فى هذه الكليات ، ويحصلون منها على الدرجات العلمية ، وصار مألوفاً أن يبعث أبناء كلية الآداب وأبناء دار العلوم وأبناء الأزهر إلى كليات الدراسات الشرقية فى حواضر بلاد الغرب يدرسون اللغة العربية ، ويحصلون على درجات علمية فى الأدب العربى على أيدى أساتذتهم المستشرقين الذين لايحسنون كتابة خطاب باللغة العربية .

ويحصلون على درجات علمية فى الفلسفة الإسلامية على أيدى أساتذتهم المستشرقين الذين لايتيسر لهم أن يفهموا عباراتها الشبيهة بالألغاز ، تلك العبارات التى يعجز المتضلعون فى اللغة العربية عن فهمها ، ولا يبلغ مراد أصحابها منها إلا فئة خاصة لها دراية بأساليبها المركزة ، وعباراتها المعقدة .

ويحصلون على درجات علمية فى علم الكلام ، وتاريخ التشريع ، وأيضاً الفقه الإسلامى، على أيدى أساتذتهم الذين إن أمكنهم أن يخرجوا كتاباً فى التوحيد أعجزهم أن يفرقوا بين التقرير والحاشية ، أو بين المتن والشارح فضلا عن أن يفهموا ذلك كله ويتابعوا الفكرة وهى تتنقل بين عارض موجز ، وشارح موضح ، وناقد أو مكمل ، وموازن أو مرجح .

وإن أمكنهم أن يقرءوا تاريخ التشريع فليس يمكنهم أن يفطنوا إلى الملاحظ الدقيقة ، ولا إلى الاعتبارات اللغوية التى دخلت فى حساب الأئمة المجتهدين وهم يرسمون لأنفسهم مناهج البحث وطرائق استنباط الأحكام .

وإن أمكنهم أن يقرءوا الفقه الإسلامى ، فلن يختلف موقفهم منه عن موقف رجل من المشتغلين بالفلسفة أو بالتاريخ مثلا ، أراد أن يطلع على القانون الوضعى ، فلن يبلغ فيه — وهو غير متفرغ له — مبلغ رجال القانون أنفسهم مع الفارق الكبير بين القانون الوضعى ، والفقه الإسلامى، إذ القانون الوضعى مستمد من عقول البشر، التى هى على

تفاوتها شركة بينهم ، أما الفقه الإسلامى ، فهو تشريعات إلهية قد تعلو حكمة تشريعها عن مستوى تفكير الجم الغفير من الناس ،، هذا فضلا عن أنها نزلت بلسان عربى ، للعرب وحدهم ميزة القدرة على فهمه الفهم الصحيح .

ولقد دخلت الفلسفة الإسلامية نفس المحيط الذى نزله الفقه الإسلامى، وتاريخ التشريع الإسلامى ، والتاريخ الإسلامى ، وعلم الكلام الإسلامى ، والأدب العربى ، وصار للفلسفة الإسلامية نتيجة لذلك ، أساتذة عالميون من المستشرقين ، يقولون ، فيسمع العالم العربى كله لما يقولون ، ويؤلفون فتكون مؤلفاتهم حجة بين المؤلفات ، ويخرجون الكتب فيكون إخراجهم نمطاً عالياً يقاس به إخراج غيرهم .

إن هذه الهيمنة العلمية ، على شئوننا العربية والإسلامية ، هى اغتصاب اغتصبه المستشرقون الغربيون ، كما اغتصب ساستهم ، أوطان العرب والمسلمين ، وإذا كان العرب قد طردوا المستعمرين من جميع بلادهم ، أوكادوا ، والمسلمون كلهم سائرون فى نفس الطريق ، فمن واجب العلماء العرب والمسلمين على السواء ، أن يطهروا ميدانهم الفكرى الخاص بهم من الاستعمار الغربى ، كما طهر الساسة ميدانهم الأرضى والمائى والجوى ، من الاستعمار المادى .

وإذا كان رجال الفكر فى العالم العربى والإسلامى ، ينظرون إلى الساسة العرب والمسلمين نظرة إكبار تارة ، ونظرة سخط أخرى ، حين ينجحون فى أمر ، أو حيث يفشلون فيه ، فإن الساسة أيضاً بدورهم ينظرون إلى رجال الفكر نفس النظرة ، ويتطلبون منهم أن ينجحوا فى مهمتهم ، وأن يتحرروا من الغزو الدخيل الجارح لكرامتهم ، فليس أشنع من أن يقال : إن الباحث الفلانى الذى حصل على أكبر درجة علمية معترف بها فى مصر فى الفقه الإسلامى ، أو فى علم الكلام الإسلامى ، أو فى تاريخ التشريع الإسلامى ، أو فى التاريخ الإسلامى ، أو فى الأدب العربى ، أو فى الفلسفة العربية ، قد سافروا إلى أوربا ليكمل دراسته فى هذه المواد هناك ، وليحصل على درجة علمية معترف بها من المستشرقين فى الجامعات الغربية .

إن هذا فى نظرى شناعة دونها كل شنيع ، ولعل عدم إحساسنا بخستها وحقارتها راجع إلى أن النفوس كانت فى الماضى قد مرنت على الذلة ، وألفت الضعة ، واستكانت للضيم . أما الآن وقد أفقنا من التخدير الذى شل شعورنا وإحساسنا بالكرامة ، وتذوقنا

طعم الكرامة والمجد ، فلم يصبح هنالك مبرر لبقاء الوضع المقلوب الذى يجعل من الأساتذة تلاميذ ، ومن التلاميذ أساتذة .

نريد أن نستعيد كرامتنا العلمية والمعنوية ونسترد مجدنا الفكرى الضائع . نريد يكون لنا ما لغيرنا من حق ، فيما هو خاص بنا وملك لنا دون سوانا نريد . . . فهل نحن فاعلون . . . . ؟

أرسطو والمنطق

أصبح أرسطو فى عصرنا الراهن هدفاً للنقد الجرىء المرير .

يقول « Lews, G.H. » [من الأمور العسيرة أن نتحدث عن أرسطو بغير إسراف . لأنك ستحس إزاءه أنه عملاق جبار ، لكنك ستعلم إلى جانب ذلك أنه مخطئ فيما قال ، إنك إذ تنظر إليه بعين التاريخ لترى هذا الأفق الفسيح الذى جال فيه بنظراته ، لايسعك إلا العجب والإعجاب .

لكنك إذا نظرت إليه بعين العلم لترى كم أصاب فى تلك النظرات ، فاحصاً كل نظرة منها على حدة ، ومختبراً لما يترتب عليها من نتائج ، فلا يسعك إلا أن تسدل عليه ستار الإهمال .

إننا اليوم إذا ما أردنا تقدير حصيلة عمله فى الكشف عن الحقائق الإيجابية رأينا أقواله ــ حين تكون خالية من الخطأ ــ تافهة لا قيمة لها ، فلن تجد فى الكشوف العلمية العظيمة كشفاً واحداً يرجع فيه الفضل إليه ، أو إلى أحد من تلاميذه [1]] .

ولا شك أن هذا الحكم فيه من القسوة ــ لا أقول من الخطأ ــ ما يثير الحيرة والدهشة ، ولعل خير ما تفضى إليه الحيرة والدهشة أن تحملنا على أن نعيد النظر فى معلوماتنا عن أرسطو فى ضوء ما جد من علوم ومعارف ، وفى ضوء ما وجه إليه من نقد ، لنرى أين هو من الحق ، وأين الحق منه إن كان الحق بمعناه المطلق فى وسع البشر إدراكه .

والذى يعنينا من أمر أرسطو فى هذا المقام هو المنطق . وفى منطق أرسطو يقول Russell [من أراد فى عصرنا الحاضر أن يدرس المنطق ، فوقته ضائع سدى ، لو قرأ لأرسطو ، أو لأحد تلاميذه .

نعم إن تآليف أرسطو المنطقية دليل على مقدرة ممتازة ، وكانت تكون ذات نفع

(١) نقلا عن المنطق الوضعى للدكتور « زكى نجيب محمود » المطبوع سنة ١٩٥١ التصدير .

للإنسانية ، لو أنها ظهرت فى الوقت الذى لم تزل عقول اليونان فيه نشيطة منتجة .

لكنها — لسوء الطالع — قد ظهرت فى ختام فترة الإبداع للفكر اليونانى ، ومن ثم استمسك بها الناس على أنها المرجع الموثوق بصحته ، حتى إذا ما حان الوقت عادت فيه للمنطق قوة الأصالة والابتكار ، كان أرسطو قد أنفق على عرش السيادة ألفى عام ، مما جعل إنزاله عن عرشه ذاك أمراً عسيراً[1]] .

و Russell يعتبر نظرية القياس الأرسطية ، فى قمة الفكر الأرسطى كله فيقول : [نعم قد كان له تأثير عظيم فى مختلف نواحى الفكر ، لكن تأثيره كان على أشده فى المنطق [2]] [وأهم عمل لأرسطو فى المنطق هو مذهبه فى القياس [3]] .

وقد شغل القياس الأرسطى الباحثين من نواح عدة :

فمن ناحية : هل هو النموذج الوحيد للتفكير السليم؟

ومن ناحية ثانية : هل هو خال من العيوب ؟

ومن ناحية ثالثة : هل يمكن أن يكون طريقاً لكسب معرفة جديدة ؟

ومن ناحية رابعة : ما عدد أشكاله ؟ هل هى ثلاثة ؟ أو أربعة ؟

وواضح أن هذه الدراسات التى تعرّض القياس للبحث من جرائها هى وجهات نظر مختلفة غير ملتقية ، لباحثين مختلفين . فالذى يرى مثلا ، أنه لايكون طريقاً لكسب معرفة جديدة ، لايراه النموذج الوحيد للتفكير السليم ، ولا النموذج الأخير . بينما الذى لايراه النموذج الوحيد ، قد يرى أنه طريق لكسب معرفة ، ولكنه ليس الطريق الوحيد ، وسأعرض لكل واحدة من هذه النواحى فى اختصار ، ولكنى أحب أن أشير أولا إلى أن اختلاف وجهات النظر هكذا ، حول نظرية القياس ، دليل على أنها حدث علمى له شأن خطير فى تاريخ الفكر البشرى .

هل القياس الأرسطى هو النموذج الوحيد للتفكير

هذه هى النقطة الأولى : من النقاط الأربع المتعلقة بالقياس . وهى أن القياس ليس النموذج الوحيد للتفكير السليم ، فهى مسألة يحرص عليها « Jevons » وقد لخص لنا رأيه الدكتور زكى نجيب محمود فى كتابه « المنطق الوضعى »[3] .

---

(١) نفس المصدر والموضع السابقين . (٢) المرجع السابق ص ٢١٣.

(٣) ص ٢٢٤

قال الدكتور نجيب : [لا إنتاج من مقدمتين سالبتين . . .

لكن من علماء المنطق فريقاً لا يأخذ بهذه القاعدة فى القياس ، ويرى أن المقدمتين السالبتين قد تنتجان . فهذا « جفنز » يسوق لنا المثل الآتى ، لقياس منتج مقدمتاه سالبتان .

كل ما ليس بمعدنى ، لا تكون له القدرة على التأثير المغناطيسى القوى . والكربون ليس معدنياً .

وإذن فالكربون ليس قادراً على التأثير المغناطيسى القوى .

فهاتان مقدمتان سالبتان. ومع ذلك نراهما تنتجان نتيجة سالبة صحيحة .ويرد « Keynes » كنز ، على هذا النقد قائلا : إن هذا الاستثناء الظاهرى للقاعدة . ليس الاستثناء الحقيقى لها .

نعم إنه لا شك فى صحة الاستدلال فى هذا المثل الذى أورده « جفنز ».

ويمكن الرمز له بما يأتى :

لا « لا— و» — « ك »

و لا « ص » — « و »

.·. لا « ص » — « ك » .

لكن إذا اعتبرنا المقدمتين سالبتين . كان لدينا أربعة حدود هى :

(١) لا — و

(٢) ك

(٣) ص

(٤) و

وعلى ذلك لايكون الاستدلال قياساً . لأنه جاوز شرط القياس الذى يحتم أن لا تزيد الحدود عن ثلاثة .

ولكى نحول هذا الاستدلال إلى الصورة القياسية . وجب أن نحول المقدمة الصغرى بواسطة عملية نقض المحمول — إلى موجبة كلية — بحيث تصبح :

كل « ص » — « لا — و »

وعندئذ يكون الاستدلال كما يأتى :

لا « لا ـ و » ـ « ك»
كل « ص » ـ « لا ـ و »
.·. لا « ص » ـ « ك »

وهو استدلال قياسى بالمعنى الصحيح. لم نجاوز فيه شرط الحدود الثلاثة . وإلا فلو تساهلنا فى شرط الحدود الثلاثة ، كان من الممكن أن نحول كل قياس سليم إلى قياس ذى مقدمتين سالبتين ـ بواسطة نقض المحمول ـ فمثلا هذا القياس الآتى :

كل « و » ـ « ك »
كل « ص » ـ « و »
.·. كل « ص » ـ « ك »

يصبح بواسطة نقض المحمول فى المقدمتين كما يأتى :

لا « و » ـ « لا ـ ك »
لا « ص » ـ « لا ـ و »
.·. لا « ص » ـ « لا ـ ك »

فهل نقول فى مثل هذه الحالة إننا قد استطعنا الاستنتاج من مقدمتين سالبتين ؟ كلا . . لأن الحدود ليست ثلاثة فى هذه الصورة .

وإذن فليست هى بالصورة القياسية .

وهذا دفاع طيب من « كنز » عن « القياس » كما تحدد معناه عند أرسطو ، لكنه يتضمن أيضاً أن الاستدلال قد يكون صحيحاً ، دون أن يكون استدلالاً قياسيًّا .

وإذن فليس الاستدلال القياسى بشروطه وقواعده هو النموذج الوحيد للتفكير السليم كما ظن الأرسطيون .

وفى ذلك يقول « Bradley » برادلى . دفاعاً عن وجهة نظر « جفنز » :

إنه على الرغم من أن القياس الذى ذكره يحتوى على أربعة حدود . وأنه بذلك يخالف الصورة الفنية للقياس . **إلا أن ذلك لاينفى أننا قد وصلنا إلى نتيجة من مقدمتين سالبتين هما :**

١ ـ « ا ليست ب »

٢ ــ « ما ليس ب لا يكون حـ »
إذن « ا ليست حـ »
ثم يمضى « برادلى » فى حديثه فيقول :

« وإذا استطعت من مقدمتين سالبتين أن أصل إلى نتيجة ، فلا غناء لى فى الاعتراض بأنى قد وصلت إلى ذلك بتحويل إحدى المقدمتين من صورة إلى صورة .
لأن ذلك الاعتراض لا يدل :
على أن المقدمتين ليستا سالبتين .
ولايدل على أنى قد أخفقت فى الوصول إلى نتيجة » .

والخلاصة التى نريد نحن أن ننتهى بقارئنا إليها هى :
أن المقدمتين السالبتين لاتنتجان مادمنا نحافظ على شرط الحدود الثلاثة فى القياس .

لكنّ تجاوز هذا الشرط ممكن .
وعندئذ يجوز أن نصل إلى نتائج سليمة من مقدمات سالبة .
وإذا لم تشأ أن تسمى هذه الصورة الجديدة باسم « القياس » فسمها بما شئت لها من أسماء . لكنها صورة صالحة للاستدلال الصحيح .

وإذن فليس القياس بمعناه المعروف . هو الوسيلة الوحيدة للاستدلال[1]]

وواضح من هذا الذى دار بين « برادلى » و « جفنز» فى طرف . وبين « كنز » فى طرف آخر . أن الأولين يحاولان الوصول إلى أنه يمكن وجود صورة صالحة للاستدلال الصحيح ، سوى صورة القياس الأرسطى . وإذن فهما لايطعنان فى أن القياس الأرسطى صورة صالحة للاستدلال الصحيح ، ولكنهما يطعنان فى أنه الصورة الوحيدة الصالحة للاستدلال الصحيح .

وفى موضع آخر[2] يظهر « برادلى » فى موقف أكثر تحدداً ووضوحاً حيث يقول :
[نقطة الخلاف الرئيسية هى :

---

(١) انتهى المقتبس من كلام الدكتور زكى نجيب محمود.
(٢) ص ٢٢٢ المنطق الوضعى .

هل الاستدلال القياسى هو الصورة الوحيدة للاستدلال الصحيح ؟ أم هناك صور أخرى سواه ؟

فإن سلمتم بأن هنالك صوراً أخرى غير القياس ، يكون فيها الاستدلال سليماً ، انهار أساس من أسس المنطق الأرسطى ، الذى لم يعترف إلا بالقياس وحده « نموذجاً » للتفكير السليم .

فإما أن يجىء التفكير على صورة قياسية مباشرة ، وإلا فلا بد فى رأى ذلك المنطق أن يكون من الممكن رده إلى صورة قياسية حتى نطمئن إلى أنه تفكير سليم] .

ويعول « برادلى » فى هذا الموقف أيضاً على نفس الحجة التى عول عليها هو و« جفنز» فى الموقف السابق . وهى زيادة الحدود عن ثلاثة ، وإن اختلف التمثيل فهناك كان التمثيل لزيادة عدد الحدود عن ثلاثة، بالقضيتين السالبتين وهنا يكون التمثيل بما يلى :

ب أكبر من حـ
ا أكبر من ب
∴ ا أكبر من حـ

ويعلق الدكتور زكى محمود على هذا المقال بقوله :

[فهنا استدلال سليم ، يتألف من قضايا ثلاث ، لكنه يشتمل على أكثر من ثلاثة حدود هى :

١ ــ ب　　　　٢ ــ أكبر من حـ
٣ ــ ا　　　　٤ ــ أكبر من ب(١)]

ومما تجدر الإشارة إليه فى هذا المقام أن الذى عرفه « برادلى» و « جفنز» بخصوص :

أولا : تركب القياس عن سالبتين ، وما يلزمه من زيادة الحدود على ثلاثة ، أو عدم زيادتها، قد عرفه « ابن سينا» من قبلهم وتعرض له فى كتاب « الإشارات» .فها هو ذا يقول فى آخر « الفصل الرابع » من « النهج السابع » ما يلى :

[. . . وصارت الأشكال الاقترانية الحملية الملتفت إليها ثلاثة . ولا ينتج شىء منها عن جزئيتين .

وأما عن سالبتين ففيه نظر سيشرح لك]

(١) المنطق الوضعى ص ٢٢١ .

فارجع إلى شرحه فى موضعه ، وقارن بين ما قاله « برادلى » و « جفنز » أخيراً ، بما قاله ابن سينا أولا ، ثم ارجع بما تخلص به من كل ذلك إلى القياس الأرسطى ، وتبين هل القياس الأرسطى هو الصورة الوحيدة للاستدلال الصحيح ؟ أم هنالك صورة ، أو صور أخرى سواه ؟

ثانياً : القياسات القائمة على علاقات مثل الكبر والمساواة ، وما يمكن أن يكون بينها وبين القياس الأرسطى المعهود من تشابه أو مفارقة ، قد عرفها ابن سينا أيضاً وعقد لها من كتاب « الإشارات » « الفصل الثانى » من « النهج الثامن » وذلك حيث يقول :

[إشارة : إلى قياس المساواة :

إنه ربما عرف من أحكام المقدمات أشياء تسقط ، ويبنى القياس على صورة مخالفة للقياس ، مثل قولهم :

[ج] مساوٍ لـ [ب]

و [ب] مساوٍ لـ [ا]

ف [ج] مساوٍ لـ [ا]

فقد أسقط منه أن مساوى المساوى ، مساوٍ .

وعدل بالقياس عن وجهه من وجوب الشركة فى جميع الأوسط إلى وقوع شركة فى بعضه] .

فقارن بذلك بعد أن تطلع على شرحه ، ما قاله « برادلى » ثم عد بحصيلتك من ذلك إلى القياس الأرسطى ، وتبين الأمر .

* * *

هل القياس الأرسطى خال من العيوب ؟

هذه هى النقطة الثانية : من النقاط الأربع المتعلقة بالقياس وهى : هل القياس الأرسطى خال من العيوب ؟

لم يعدم القياس من يقول : إن فيه عيوباً ، وفى ذلك يقول الدكتور زكى نجيب

فى كتابه « المنطق الوضعى »[1] :

[إن نظرية القياس الأرسطية بداية قوية فى بناء علم المنطق .

أما أن تؤخذ على أنها هى البداية والنهاية معاً . فذلك هو موضع الخطأ عند أصحاب المنطق التقليدى .

فلو تخيلنا بناء المنطق عمارة شامخة ذات عدة طوابق . وجب أن لا ننظر إلى نظرية القياس الأرسطية إلا على أنها طابق من تلك الطوابق ، بل هى – رغم كونها طابقاً واحداً من عمارة شامخة – لاتخلو من عيوب ونقائص . لامندوحة عن إصلاحها .

فما نظرية القياس الأرسطية إلا تحليل لضرب واحد من ضروب العلاقات ، هو علاقة التعدى ، فإذا عرفت أن العلاقات كثيرة لاتكاد تقع تحت الحصر أدركت كم تنحصر قيمة القياس الأرسطى فى دائرة غاية فى الصغر والضيق] .

وفى هذا النص ادعا آت :

الأول : أن القياس الأرسطى ليس هو الصورة الوحيدة للاستدلال الصحيح .

الثانى : أنه مع كونه كذلك « لا يخلو عن عيوب ونقائص لامندوحة عن إصلاحها » .

أما بالنسبة للأمر الأول ، فقد سبق حديث عنه فى مواقف بين « برادلى» و« جفنز» و «كنز» و « ابن سينا » ويحسن الرجوع أيضاً بجانب ذلك إلى الفصل السادس من كتاب « المنطق الوضعى » الذى خصصه صاحب الكتاب لبحث « العلاقات » .

وأما بالنسبة للأمر الثانى ، فهنالك مآخذ :

منها ، ما يذكره صاحب « المنطق الوضعى »[2] قائلا :

[إن الذى حدا بالمنطق التقليدى أن يجعل فى القياس مقدمة كبرى ، وأخرى صغرى ، هو أن الاستدلال القياسى – وهو عندهم النموذج الوحيد للاستدلال الصحيح – بمثابة تطبيق قاعدة عامة ، على حقيقة أقل تعميماً منها ، ومشمولة فيها ، وبهذا نحكم على الحقيقة الأصغر ، بما حكمنا به على الحقيقة الأكبر .

وقد حاول « برادلى » محاولة موفقة فى نقض هذا الاعتبار ، وبيّن أن لا ضرورة قط لمقدمة كبرى كى يتم الاستدلال ؛ إذ قد تكون المقدمتان متساويتين ليس فيهما

---

(١) ص ٢١٣ .

(٢) ص ٢١٩ .

ما هي كبرى وما هي صغرى ، وهو يسوق أمثلة لاستدلالات صحيحة تستغنى عن المقدمة الكبرى ، منها :

ا على يمين ب ، ب على يمين حـ ∴ ا على يمين حـ

ا شمالى ب ، ب غربى حـ ∴ ا شمالى غربى حـ

ا تساوى ب ، ب تساوى حـ ∴ ا تساوى حـ

ا أكبر من ب ، ب أكبر من حـ ∴ ا أكبر من حـ

ا قبل ب ، ب قبل حـ ∴ ا قبل حـ

ويقول « برادلى » فى هذا الصدد « إن المقدمة الكبرى وَهْمٌ . . والقياس نفسه ـ كالمقدمة الكبرى ـ خرافة لا أكثر ؛ فهو خيال واهم ؛ لأنه يدعى أنه نموذج الاستدلال ، مع أن هناك استدلالات لايمكن بأية وسيلة مقبولة أن نصبها فى قوالبه »

وثمت خرافة أخرى ـ فى رأى « برادلى » ـ ينبغى أن نتخلص منها ، وهى أن يكون عدد القضايا التى يتألف منها الاستدلال محدوداً بثلاثة ، ويسوق لنا هذا المثال :

« ا » تقع شمالى « ب » وتبعد عنها عشرة أميال .

وتبعد « ب » عشرة أميال نحو الشرق من « حـ »

وتبعد « ى » عشرة أميال نحو الشمال من « حـ »

إذن فموقع « ى » بالنسبة لـ « ا » هو أنها تبعد عنها نحو الغرب بعشرة أميال .

فههنا نحن لانسير فى حركتنا الفكرية فى خطوات مجزأة ، كل منها تتألف من مقدمتين ونتيجة .

أقول إننا لانجزئ حركة الفكر هذه التجزئة ، حتى نجعل كل خطوة استدلالاً قياسياً ذا حدود ثلاثة وقضايا ثلاث . بل نقيم البناء كله فى الذهن أولا دفعة واحدة ، ثم نرى أين تقع « ى » بالنسبة لـ « ا » .

ويتضح من ذلك أننا ـ مهما كان عدد الخطوات ـ نظل نركّب بعضها إلى بعض ، ولا نصل إلى النتيجة إلا فى النهاية . ولاتحديد هناك لعدد الخطوات المؤدية إلى النتيجة ، إلا قدرة الإنسان على الاستيعاب .

فلو زادت الخطوات على قدرة الإنسان على استيعابها دفعة واحدة ، اضطر إلى

الوقوف فى وسط الطريق، ليلخص ما فات فى نتيجة واحدة ، ثم يواصل السير ، لكنه لو استطاع استيعاب الخطوات كلها دفعة واحدة ، فلا اضطرار هناك للوقوف والتجزئة .

وإذن فضرورة تحديد الخطوات التى تكفى للاستدلال، متوقف على عوامل نفسية ، لا على ضرورة منطقية] .

وفى هذا النص يعرض صاحب المنطق الوضعى لأمرين :

أولهما : هو عدم الحاجة إلى مقدمة كبرى ، مستدلاً بأمثلة ، بينها ما يسميه أصحاب المنطق الصورى بـ« قياس المساواة » وقد تعرض له ابن سينا فى فصل نبهت عليه سابقاً [(١)] .

وفى الرجوع إلى ما ذكره «ابن سينا» وغيره بخصوص قياس المساواة ، ما عساه يوضح نقطة الخلاف هذه ، وهل هى خلاف حقيقى أم خلاف ظاهرى .

وثانيهما : مسألة زيادة قضايا « القياس» عن ثلاثة ؛ أو عدم زيادتها .

ولأصحاب المنطق الصورى كلام حول ما يسمونه بـ« القياس المركب » وفى الرجوع إليه ما عسى يوضح ما بين النظرتين من خلاف ، أو وفاق .

* * *

هل القياس الأرسطى طريق لكسب معرفة جديدة

هذه هى النقطة الثالثة : من النقاط الأربع المتعلقة بالقياس وهى : هل يمكن أن يكون القياس الأرسطى طريقاً لكسب معرفة جديدة ؟ إنها مسألة عرض لها أيضاً صاحب « المنطق الوضعى » قال[(٢)] :

[فمن أوجه النقص فيه — يعنى القياس الأرسطى — أنه لايؤدى إلى معرفة جديدة فى النتيجة .

مع أن أحد شروط الاستدلال عند « برادلى » هو أن يؤدى إلى نتيجة جديدة ليست محتواة فى المقدمات .

---

(١) ص ٢٠ .
(٢) ص ٢٤٠ .

وإذن فالقياس بصورته المذكورة يقع فى مغالطة « المصادرة على المطلوب » لأننى إذا ما قبلت المقدمة :

« كل إنسان فان »

فإنى أدخل فى الموضوع « إنسان » كلّ أفراد الناس .

وبعدئذ إذا ما عقبت عليها بمقدمة ثانية بأن :

محمداً إنسان .

فإما أن أكون على وعى بأن محمداً كان فرداً من أفراد الناس الذين قصدت إليهم فى المقدمة الأولى ؟ وبذلك أكون على وعى كذلك بأنه فان ، قبل أن أنص على هذه الحقيقة فى المقدمة الثانية .

وإما أن لا أكون على وعى بذلك، فأكون فى المقدمة الأولى قد عممت بغير حق ، لأنى لم أكن أعلم الفناء عن كل أفراد الناس كما زعمت .

وأقرب الفرضين إلى القبول ، هو أنى حين ذكرت المقدمة الأولى :

« كل إنسان فان » :

كنت أريد التعميم حقـًا ، وعلى ذلك فلا تكون المقدمة الثانية إلا صدى لما جاء فى المقدمة الأولى .

وبالتالى لا يكون فى النتيجة شىء جديد .

قد تقول : ولكن حين أعمم فى المقدمة الأولى ، لا أريد الناس فرداً فرداً ؛ لأن إحصاءهم على هذا النحو مستحيل . إنما أريد النوع بصفة عامة .

لكن إذا كان أمرك كذلك ، فكيف استطعت أن تخصص الحكم على محمد ؟ إن محمداً ليس هو النوع بصفة عامة ، إنما هو فرد متعين متخصص . فحكمك عليه بما حكمت به على النوع بصفة عامة ، هو فى حقيقة الأمر قياس باطل ؛ لأنه يحتوى على أربعة حدود :

الإنسان . فان } إنسان فى الحالة الأولى معناها « النوع بصفة عامة »
محمد . إنسان } « « الثانية متعين فى شخص معروف ؛ هكذا ترى

مبدأ القياس — بالصورة النموذجية السابقة — معيباً فى ذاته]

إن هذا النص يوجه نقداً ، لو صح ، لطوح بالمنطق الصورى من أساسه فى عرض

البحر ، ولعل القارئ مدرك فى وضوح أنى لست أقف موقف المدافع عن مذهب خاص، أو المتعصب لوجهة نظر خاصة ، وإنما أقف موقف العارض فقط ، الموجه أنظار من يهمهم الوقوف على بعض أوجه الخلاف بين المنطق القديم والمنطق الحديث، إلى شيء من مواطن هذا الخلاف . ولو أنى أردت أن أرد وأن أقف موقف الناقد الفاحص الذى يأخذ على عاتقه مسئولية وجهة نظر خاصة ليناصرها ويؤيدها بالبرهان ، لاقتضانى الأمر وقتاً أطول . وإنما هى لحظات يعلم الله أنى أختلسها اختلاساً : وإنى لأرجو أن يهيئ الله لى من الوقت ، ما أتوفر فيه على دراسة جملة موضوعات يشوقنى أن أدرسها فى أناة وتريث ، وأن أكشف عن وجه الحق فيها ، فى مؤلف ، أو مؤلفات لا فى مقدمة لكتاب لشخص آخر .

فعلى عجل أقول للدكتور صاحب « المنطق الوضعى » إنك قد فتحت باب الإجابة عن هذا الاعتراض حين قلت :

[قد تقول : ولكن حين أعمم فى المقدمة الأولى ، لا أريد الناس فرداً فرداً ؛ لأن إحصاءهم على هذا النحو مستحيل ، إنما أريد النوع بصفة عامة] .

بالرغم من أنك رددت هذه الإجابة بقولك [لكن إذا كان أمرك كذلك فكيف استطعت أن تخصص الحكم على محمد ؟ إن محمداً ليس هو النوع بصفة عامة ، إنما هو فرد متعين متخصص . فحكمك عليه بما حكمت به على النوع بصفة عامة ؛ هو فى حقيقة الأمر قياس باطل ؛ لأنه يحتوى على أربعة حدود . . . إلخ] .

فهل مبدأ الإجابة فى ذاته سليم ؟ أى بصرف النظر عن الإجابة ذاتها .

أخشى أن لا يكون سليماً ؛ لأنك قلت فى موضع آخر[1] من كتابك ما يلى :

[وإنما سميت هذه الحدود بأسمائها تلك – يعنى الأصغر ، والأسط ، والأكبر – لأنها – فى مذهب **أرسطو** – تصف اتساع مجالها بالنسبة بعضها إلى بعض .

فالحد الأكبر يشير إلى فئة من الماصدقات أكبر فعلاً من الفئتين اللتين يشير إليهما الحدان : الأوسط والأصغر .

والحد الأوسط يشير إلى فئة تقع من حيث الاتساع بين فئة الحد الأكبر وفئة الحد الأصغر .

والحد الأصغر يشير إلى أصغر الفئات فعلا] .

وهذا النص صريح فى أن أرسطو أراد الما صدقات من الحدود ، لا الماهيات ،

---

(١) ص ٢١٦

ففتحُ باب إرادة طبيعية النوع ، بدل ، أفراد النوع ، تحدٍّ واضح لهذا النص ، لكن لعل في نفس صاحب « المنطق الوضعي » شيئاً لا يجعله مطمئناً كل الاطمئنان ، إلى أن صاحب المنطق الصوري قد عني من الحدود الماصدقات ، لا الطبائع ، وعلى أساس ذلك الشيء فتح باب الإجابة عن الاعتراض الوارد على القياس الأرسطي بأنه « لا يؤدي إلى معرفة جديدة في النتيجة » على أساس جواز إرادة الطبيعة ، لا الما صدق . وإن كان قد انتهى إلى عدم إمكان الإجابة عن الاعتراض من هذا الطريق .

فإن يك الأمر كذلك ، فالإجابة ممكنة بهذه الطريقة ؛ لأن الوسط « إنسان » لن يكون في إحدى القضيتين معناه « النوع بصفة عامة » وفي الأخرى معناه « شخص معروف » .

وإنما سيكون الأمر هكذا :

١ — محمد إنسان . بمعنى أن محمداً كائن له طبيعة الإنسان .

٢ — الإنسان فان . بمعنى أن كل كائن له طبيعة الإنسان فان .

وإذن يكون الإنسان بمعنى « واحد » مستعملا في الموضعين ، فالحدود ثلاثة لا أربعة .

فالخطب إذن أهون مما يُتَصور ، إن جاز أن يراد من الإنسان « الطبيعة » وقد أقر هذا المبدأ صاحب « المنطق الوضعي » نفسه كما رأينا .

* * *

من هذا العرض السريع وهذه النظرات الخاطفة : أرجو أن يتبيَّن قوم يعولون على المنطق الصوري في موضوعات لها خطرها وأهميتها في نظرهم ؛ ما يحيط بنظرية القياس بخاصة ، وبالمنطق الصوري بعامة ، من تهجم وهجوم .

والهجوم والتهجم على القياس بخاصة ، وعلى المنطق الصوري بعامة ، وسيلة للتهجم والهجوم على الموضوعات التي يتخذ هذا المنطق وسيلة لتأييدها والدفاع عنها .

ولست أفشي سرًّا إذا قلت : إن صاحب كتاب « المنطق الصوري » قد ألف كتابه هذا ، لهذا الغرض ، أعني هدم المنطق الصوري ، وما يستخدم فيه المنطق الصوري ولعله يكن لي في نفسه كل تقدير وإكبار إذ أعرف بكتابه قوماً لا يعرفونه رغم أنه نشر منذ سنة ١٩٥١ ، بل ربما قبل ذلك ؛ لأن الطبعة التي وقعت في يدي منه ؛ لم يشر فيها

إلى ما يفيد أنها « الأولى » . وفى مقدمة كتابه هذا يصيح سيادته بأعلى صوته قائلا :

[ولما كان المذهب الوضعى بصفة عامة — والوضعى المنطقى الجديد بصفة خاصة — هو أقرب المذاهب الفكرية مسايرة للروح العلمى كما يفهمه العلماء الذين يخلقون لنا أسباب الحضارة فى معاملهم .

فقد أخذت به أخذ الواثق بصدق دعواه ، وطفقت أنظر بمنظاره إلى شتى الدراسات ، فأمحو منها — لنفسى — ما تقتضينى مبادئ المذهب أن أمحوه .

وكالهرة التى أكلت بنيها ، جعلت الميتافيزيقا أول صيدى — جعلتها أول ما أنظر إليه بمنظار الوضعية المنطقية ؛ لأجدها كلاماً فارغاً لا يرتفع إلى أن يكون كذباً ؛ لأن مايوصف بالكذب كلام يتصوره العقل ، ولكن تدحضه التجربة .

أما هذه فكلامها كله هو من قبيل قولنا : إن المزاحلة مرتها خمالة أشكار — رموز سوداء ، تملأ الصفحات بغير مدلول .

وإنما يحتاج الأمر إلى تحليل منطقى ليكشف عن هذه الحقيقة فيها .

ولقد أعددت نفسى للقيام بشىء من هذا التحليل ماوسعنى الجهد — وإنه لجهد الضعيف — موقناً بأنى إذا ما هدمت ركناً من أركان هذا البناء المتداعى وأقمت مكانه فى عقول شباننا دعامة من دعائم التفكير العلمى الوضعى ، فقد بذلت ما أستطيع بذله من توجيه الفكر توجيهاً منتجاً .

لكن الأمر محتاج أولا إلى وضع قواعد المنطق الذى ينتهى بصاحبه إلى مثل هذه النظرية العلمية .

فكان هذا الكتاب الذى أضعه بين يدى القارئ . ليكون بمثابة الأساس من البناء الذى صح منى العزم على إقامته طابقاً فى إثر طابق تجىء كلها تدعيما للمذهب الوضعى فى شتى نواحيه] .

أقول : إنى لأرجو أن يتبين قوم يهمهم أمر المنطق الصورى . وما يستعمل فيه المنطق الصورى من معارف غير مادية . . هذا الذى يقال ضد المنطق الصورى وضد المعارف التى يستعمل فيها ! لا ليصادروا كتاب « المنطق الوضعى » فقد ذهبت « موضة » المصادرة ، ولا ليرموا صاحبه بالكفر والإلحاد والزيغ والمروق والنفاق والزندقة ؛ فإن هذه الكلمات أصبحت كلمات غير ذات مدلول فى قاموس حياتنا الراهنة ، وإنما ليدرسوا

وليحققوا ، وليستعملوا ضد خصومهم نفس السلاح الذى استعمله ضدهم ، وهو العلم ، وليسمحوا لى أن أقول لهم : إن بعض ما يقبلونه كحقائق ، هى فى واقع الأمر ليست كذلك ، وأسوق لهم على سبيل المثال ، بعض ما يرد فى كتبهم الفلسفية ، ويتلقاه شراح الفلسفة ودارسوها بالرضا والقبول والتسليم ، ولا عيب فى أن تخطئ الفلسفة أو يخطئ شراحها ودارسوها ، فالفكر الإنسانى ليس بمعصوم ، ولكن العيب كل العيب أن تبنى العقائد الدينية عن أسس فلسفية لم يبذل فى تمحيصها الوسع ، ولم تسلط عليها الأضواء الكاشفة التى تؤكد لنا صدقها وصحتها .

ومن أمثلة ذلك ما جاء فى كتب ابن سينا وفى كتاب « الإشارات » بالذات من قوله :

[ما حقه فى نفسه الإمكان فليس يصير موجوداً من ذاته ؛ فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن .

فإن صار أحدهما أولى فلحضور شىء أو غيبته .

فوجود كل ممكن هو من غيره] .

يقول ابن سينا هذا القول وهو بصدد إثبات « واجب الوجود » وكلامه هذا كلام جيد فى ذاته فإنه بعد أن يتفق على أن إمكان الشىء هو :

عدم استحقاقه شيئاً من الوجود أو العدم لذاته ، يصبح من الواضح أن ما يثبت له الإمكان بهذا المعنى ثبوتاً ذاتياً ، فليس إن وجد يكون موجوداً من ذاته ، وليس إن عدم يكون معدوماً من ذاته ، فإن وجد فلا بد أن يكون وجوده من غيره ، ضرورة أن وجوده ليس أولى بالنسبة لذاته من عدمه ، من حيث إنه ممكن ، وإن عدم ، فلابد أن يكون عدمه من غيره ؛ ضرورة أن عدمه ليس أولى بالنسبة لذاته من وجوده من حيث إنه ممكن .

واقتصر الشيخ على الحديث عن الوجود ، دون الحديث عن العدم ؛ لأن جانب الوجود فى الممكن هو الذى يفيد فى التمهيد لإثبات الواجب من حيث إن الوجود حدث بيِّن ظاهر ، وما دام ليس راجعاً لذات الممكن ، فهو لابد راجع لشىء آخر غير ذات الممكن ، ثم يسار فى هذه الطريق إلى نهايتها حتى يُنتهى إلى الهدف الأخير .

هذا ؛ وعندى أنه — من وجهة نظر فلسفية — ليس هناك ما يمنع من اتخاذ

العدم حدثاً ظاهرًا بيناً أيضاً للوصول إلى نفس الهدف ؛ بأن يقال :

إن عدم ما كان موجودا ، ليس راجعاً إلى ذات المعدوم من حيث هو ممكن ، فهو إذن راجع إلى شيء آخر موجود ، ثم يسار فى هذه الطريق إلى نهايتها ، حتى ينتهى إلى الهدف الأخير .

ولكن إذا كان الطريقان ممكنين ، ويراد سلوك أحدهما ، فلا شك أن جانب الوجود أوضح .

ومما يدل على صلاحية الطريقين — فى نظر ابن سينا نفسه ، وأنه إنما اقتصر على جانب الوجود ، اكتفاء بأحد الطريقين ، واختياراً لأظهرهما — أنه عمم فى قوله :

[فإن صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته]

فالضمير المثنى فى « أحدهما » راجع لـ «وجود الممكن وعدمه» . فكل من الوجود والعدم عند ابن سينا — بمقتضى فكرة الإمكان التى أوضحناها سابقاً — مسبب عن شيء خارج عن ذات الممكن .

ولكن ابن سينا يغاير بين السببين : السبب الذى يرجع إليه وجود الممكن ، والسبب الذى يرجع إليه عدمه ، بناء على ما هو مشهور من أن علة الوجود علة وجودية ، وعلة العدم علة عدمية ، بمعنى أن يقال :

إن علة عدم الشيء ، هى عدم علة وجوده

وعلة وجود الشيء ، هى الأمر الموجود الذى يمنحه الوجود

وعلى هذا الأساس قال ابن سينا : [فلحضور شيء] ويعنى به علة الوجود .

ثم قال [أو غيبته] أى غيبة الشيء الذى هو علة وجود الممكن ، وهو يعنى بذلك عدم علة الوجود .

وفى نفسى من هذا الكلام شيء ؛ فإن علة العدم لاينبغى أن تكون عدماً صرفاً ؛ لأنه لو كان الشيء لايوجد إلا إذا وجدت علة أخرجته من العدم إلى الوجود فإذا لم توجد علة كذلك ، بقى على عدمه ، لكان معنى ذلك أن العدم أولى بذات الممكن من الوجود ، وهو يتعارض مع معنى الإمكان الذى اصطلحنا . عليه لكنه لو صح لما أمكن أن يكون عدم الممكن طريقاً إلى إثبات الواجب ؛ لأنه فى هذه الحال لن يرجع إلى علة خارجة عن ذات الممكن .

وتفادياً لهذا الإشكال يمكننا أن نصطلح على معنى آخر نحدد به حقيقة الإمكان ، كأن نقول :

إمكان الشيء هو أن يكون الشيء إذ يوجد، بحاجة إلى علة وجودية خارجة عن ذاته تمنحه الوجود، وإذ يعدم بحاجة إلى عدم علة وجوده، وعدم علة الوجود صادق بعدم ذاتها، أو بعدم إرادتها لوجوده .

وهذا يؤول بنا إلى أن نتخذ وجود الممكن — لاعدمه — طريقاً لإثبات الواجب . وهذا الطريق يلتقي مع قول ابن سينا :

[فوجود كل ممكن هو من غيره]

هذا القول نتيجة ضرورية لامناص من تسليمه لمن يوافق على التحديد المشهور لمعنى الإمكان أوعلى تحديدنا نحن له، إذ الفرق بين تحديدنا وبين التحديد المشهور يظهر فى جانب العدم ، لا فى جانب الوجود .

نتنقل بعد ذلك إلى خطوة أخرى فى دليل ابن سينا لإثبات الواجب يقول :

[إما أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية ، فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكناً فى ذاته ، والجملة متعلقة بها ، فتكون غير واجبة أيضاً ، وتجب بغيرها . ولنزد هذا بياناً] .

وهذه الخطوة مؤسسة على الخطوة السابقة ، فما دام هنالك ممكن موجود ، وقد صح مما أسلفنا أن وجود الممكن ليس من ذاته بل من غيره . فلننقل الكلام إلى هذا الغير .

فإن كان واجباً ثبت المطلوب .

وإن كان ممكناً ، احتاج بدوره إلى موجود آخر يوجده ، تطبيقاً للقاعدة التى انتهينا إليها سابقاً وهى :

[فوجود كل ممكن هو من غيره]

وهذا الموجود الآخر ، إن كان واجباً ثبت المطلوب ؛ إذ مطلوبنا إثبات واجب ، وإن كان ممكناً ، احتاج إلى آخر ، وهكذا .

فإما أن ننتهى إلى واجب .

وإما أن يدور الأمر .

وإما أن يتسلسل .

ويُعنى ابن سينا ، فى النص الذى نحن بصدده ، بالفرض الأخير وحده ؛ إذ الفرض الأول ، وهو الانتهاء إلى واجب ، هو مطلوبنا ، وهو لا يثبت إلا إذا بطلت الفروض الأخرى كلها ، وهى منحصرة فى الدور والتسلسل ؛ لهذا كان من اللازم الاشتغال بإبطال كل الفروض ، قبل الانتهاء إلى واجب ، وهما فرضان فقط : فرض الدور ، وفرض التسلسل .

أما الدور — وهو توقف الشيء على ما يتوقف عليه — فهو باطل بداهة ؛ لأنه يؤول إلى توقف الشيء على نفسه ، وأحب أن أعبر هنا عن معنى يساورنى بخصوص ما يسمونه الدور ؛ فإن توقف الشيء على نفسه ، ليس باطلاً على الإطلاق ، وإنما هو باطل فى دائرة الممكنات ؛ فإذا قيل إن ممكناً هو [ا] متوقف فى وجوده على ممكن آخر هو [ب] .

ثم قيل : إن [ب] الذى يتوقف وجود [ا] عليه ، متوقف فى وجوده على [ا] آل الأمر إلى أن [ا] متوقف فى وجوده على نفسه . ومعنى توقف وجوده على نفسه ، أن وجوده من ذاته ، ووجود الشيء من ذاته ليس فى ذاته مستحيلا ، وإلا لما كان هناك موجود قط ، وجوده ، من ذاته ، كيف ، ووجود الواجب من ذاته ؟

ولهذا فاستحالة الدور — بمعنى توقف وجود الشيء على نفسه — إنما تظهر حين يدعى حصوله بين الممكنات ؛ لأن الممكن وجودُه من غيره ؛ فإذا انتهى أمر ما ، بنا إلى أن وجود الممكن من نفسه ، كان ذلك الأمر باطلاً .

والدور فى الممكنات ينتهى بنا إلى ذلك ؛ ولهذا كان الدور — بمعنى توقف الشيء على نفسه — باطلاً فى الممكنات فقط .

نعم لو قيل إن الدور — بمعنى أن يتوقف شيء على شيء يتوقف عليه — باطل أيضاً فى الواجب ، إذ ليس يصح أن يقال :

إن واجباً هو [ا] متوقف فى وجوده على واجب آخر هو [ب]

وإن [ب] الذى يتوقف وجود [ا] عليه هو بدوره متوقف على [ا]

لقلت إن عدم صحة ذلك لم تأت من جهة أنه يتأدى بنا إلى أن [ا] سوف يصبح فى النهاية متوقفاً فى وجوده على نفسه ؛ لأن ذلك هو المتعين فى حق الواجب . وإنما عدم صحة ذلك تأتى من اعتبارين آخرين :

الأول : هو افتراض تعدد الواجب .

الثانى : هو افتراض حاجة متبادلة بينه و بين واجب آخر .

وهذان الاعتباران غير ملحوظين فى استحالة الدور ، حين يقال إن الدور باطل، بل الملحوظ هو قولهم : توقف الشيء فى الوجود على نفسه ، وهذا المعنى فى الواجب غير محال .

فإن قيل: إنه يلحظ أحياناً فى استحالة الدور ما يلزمه من تقدم الشيء بالوجود على نفسه بمعنى أن يكون موجوداً فى حال كونه معدوماً ، ومعدوماً فى حال كونه موجودا .

قلت : إن الدور بهذا المعنى غير متصور فى الواجب ، لأن استحالة الدور بهذا المعنى لم تأت من افتراض العدم وحده ولا من افتراض الوجود وحده .

وإنما أتت من افتراض اجتماع الوجود والعدم فى الممكن لأن افتراض وجود الممكن بدون عدمه لاتترتب عليه استحالة ، وافتراض عدمه ، بدون وجوده لاتترتب عليه استحالة ، وإنما المستحيل هو اجتماعهما معاً ، فى وقت . والدور فى الممكنات ... حين يؤخذ بمعنى : تقدم الشيء بالوجود على نفسه . . يتأدى إلى اجتماعهما ؛ لأن التقدم والتأخر يقتضيان وجود المتقدم فى حال عدم المتأخر ، وعدم المتأخر فى حال وجود المتقدم ، فإذا كان المتقدم والمتأخر شيئاً واحداً بالذات ، كان موجوداً فى حال عدمه ، ومعدوماً فى حال وجوده . وذلك هو الدور المحال .

ولكن ذلك غير متصور فى الواجب لأن افتراض اجتماع الوجود والعدم ، فيه ممتنع لسبب غير الاجتماع ، ذلك السبب هو افتراض مجرد عدم الواجب ؛ فبينما ذلك الافتراض ممكن بالنسبة للممكن ، إذا به ممتنع بالنسبة للواجب ، فافتراض اتصافه بالعدم غير متصور فضلا عن افتراض اجتماع الوجود والعدم الذى هو مقتضى الدور ، فالدور إذن غير متصور فى الواجب .

ومهما يكن من أمر هذا البحث حول الدور ، فهو بحث فى تحقيق معنى الدور فى ذاته ، وهل يتصور إجراؤه بالنسبة للواجب ، أو هو خاص بالممكن ، وذلك لايؤثر على جوهر الدليل .

° ° °

نعود ثانية إلى ابن سينا وإلى الفروض الثلاثة .

١ ــ الانتهاء إلى الواجب .

٢ ــ الوقوع فى الدور .

٣ – الوقوع فى التسلسل .

وقد قلنا : إن الانتهاء إلى الواجب نتيجةٌ ؛ مقدماتُها :

أولا : إبطال الدور ، وقد فرغنا من الكلام عنه .

وثانياً : التخلص من التسلسل ، المفضى إلى عدم وجود الواجب

والتخلص من التسلسل بهذا المعنى له طريقان :

الطريق الأول : للتخلص من التسلسل هو أن نثبت إبطاله ، ليتم لنا بإبطال الدور ، وإبطال التسلسل ، الانتهاء إلى الفرض الثالث والأخير ، الذى هو الانتهاء إلى الواجب ، وابن سينا عدل فى هذا المقام عن هذا الطريق .

الطريق الثانى : للتخلص من التسلسل هو أن نفترض وجوده ولكن نبين أن وجوده لايغنى عن وجود الواجب ولكن يستتبعه و يستلزمه ، وهذا هو الطريق الذى سلكه ابن سينا هنا ، وفيه يقول :

[إما أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية ، فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكناً فى ذاته ، والجملة متعلقة بها ، فتكون غير واجبة أيضاً وتجب بغيرها] .

فنى هذا القول انصراف عن التعرض لبطلان التسلسل واتجاه إلى بيان أنه على فرض وجود تسلسل فى الممكنات ، فلن يغنى عن وجود واجب تستند إليه الممكنات المتسلسلة .

و بيان ذلك : أن المفروض أن آحاد السلسلة ممكنة ، كل واحد منها ممكن إمكاناً ذاتيًّا .

والسلسلة – التى يتحقق فيها معنى التسلسل – مركبة من هذه الآحاد الممكنة . فلا يعقل أن تكون أثبت وجوداً من الآحاد ؛ لأنه لاوجود للكل بدون الجزء ، وقد يوجد الجزء بدون الكل .

و إذا كان الأصل ممكناً ، فيكون التابع ممكناً أيضاً .

فإذن السلسلة الحاوية لجميع أفراد الممكنات ، ممكنة .

وقد ثبت فيما تقدم أن قلنا :

[وجود كل ممكن هو من غيره]

والغير الخارج عن جميع دائرة الممكنات ، غير ممكن ، وليس ذلك إلا الواجب .

إذن الواجب موجود ، وهو المطلوب .

* * *

هذه هي الخطوة الثانية ، وأحب أن أقف منها موقفين اثنين :

أحدهما : خاص بقول ابن سينا [ولنزد هذا بياناً] .

أبين فيه لماذا كانت هذه الخطوة بحاجة إلى بيان ، وفي أية مرحلة من مراحلها كان الغموض .

وثانيهما : خاص بقولنا : إن وجود الممكن مفض :

(ا) إما إلى الانتهاء إلى واجب .

(ب) وإما إلى الدور .

(حـ) وإما إلى التسلسل .

فماذا نعني بـ [الواجب] في قولنا [الانتهاء إلى واجب]؟ فلنفرض أننا انتهينا إلى شيء ينقطع به التسلسل ، وسمينا ذلك الشيء واجباً ، فهل يكون ذلك الشيء هو الإله الذي يقول به علماء الكلام والفلاسفة بخاصة ، والمؤلهون بعامة ؟ إن ذلك ليس بلازم ، إذ يجوز أن يكون ذلك الشيء الذي تنقطع به السلسلة هو المادة الجامدة الصماء ، فلا دور ولا تسلسل ، ولكن مادة تكونت منها صور الموجودات ، وهي البداية التي صدرت منها تلك الصور المتتابع بعضها وراء بعض . وبمقتضى الاصطلاح القائل : إن ما لا يحتاج إلى غيره يكون واجباً ، تأخذ المادة وصف الوجوب . فهل يجد من يحاول عن هذا الطريق إثبات واجب الوجود — بمعنى الإله الحي الخارج عن دائرة الكون كله بمادته وصورته المدبر لهذا الكون بقدرته وعلمه وإرادته — غناء يصل به إلى مبتغاه ؟ لا سبيل إلى ذلك فشتان :

بين مادة جامدة يرى فيها الماديون أصل الوجود وبدايته ، وعنها وعن تطورها كانت الموجودات التي نراها من حيوان ونبات وجماد ، ولا شيء سواها عندهم ، وهي واجبة بذاتها ، ليس وراءها موجد أثر فيها أو أوجدها .

وبين إله حي ليس بجسم ولا عرض ، يدبر الكون فيوجد ويعدم ويحيي ويميت ويسعد ويشقي ويرفع ويخفض إلى آخر ما يسندون إليه من صفات العظمة والجلال .

والدليل الذي يسوقه ابن سينا حين نختار فيه احتمال الانتهاء إلى أصل هو البداية ، يصدق بما يذهب إليه الماديون كما يصدق بما يذهب إليه المؤلهون .

والمفروض أن الدليل مسوق لإثبات رأى المؤلهين وتزييف رأى الماديين فلم يحقق الدليل غايته .

ويلخص بعض الباحثين دليل ابن سينا هذا فى كلمات يقول :

لاشك أن ههنا وجوداً ، فإن كان واجباً ثبت المطلوب ، وإن كان ممكناً فإما أنه ينتهى :

إلى واجب .

وإما أن يدور الأمر وإما أن يتسلسل .

إلى آخر القصة التى يرويها هنا عن ابن سينا .

فماذا يكون الحال لو قال لهم قائل : إننا نختار أن الوجود الذى يقال : إنه حاصل لاشك فيه ، واجب ، وهو ذلك الوجود المادى المحسوس .

فماذا يقول له ابن سينا وشيعته ؟ هل يقولون : إن الانتهاء إلى وجود الواجب خطوة إلى المطلوب ؛ إذ بعد ذلك نأخذ فى إثبات أن الواجب الذى ثبت وجوده لابد أن يكون له من صفات الكمال كيت وكيت .

فأقول لابن سينا : إن هذا هو أصل البداية ؛ لأن الماديين يقولون : المادة أصل الوجود ومنشؤه ، وهى واجبة ، والمؤلهون يقولون : إن المادة لايمكن أن تكون أصل ما نراه فى الكون من حوادث وأحداث . وبذلك نكون فى موقفنا عند أصل الدعوى ، ولم يُجْدِ الدليلُ الذى طال بنا السير فيه شيئاً .

وتقسيم الوجود إلى واجب وممكن ، واتخاذ الممكن وسيلة إلى إثبات الواجب بهذا الطريق الذى ينتهى حيث يبدأ يشير إليه قول ابن سينا فى « الفصل التاسع والعشرين » من « النمط الرابع » من « الإشارات » ص ٤٨٢ :

[تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبراءته عن السمات ، إلى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله ، وإن كان ذلك دليلاً عليه .

لكن هذا الباب أشرف وأوثق ، أى إذا اعتبرنا حال الوجود يشهد به الوجود من حيث هو وجود]

ويعرض الطوسى فى شرحه لهذا النص ، إلى تلخيص جملة من المسالك التى اتخذت طريقاً لإثبات الإله ، فيقول :

[المتكلمون يستدلون بحدوث الأجسام والأعراض على وجود الخالق، وبالنظر فى أحوال الخليقة ، على صفاته واحدة فواحدة .

والحكماء الطبيعيون أيضاً يستدلون بوجود الحركة على محرك ، وبامتناع اتصال المحركات لا إلى نهاية ، على وجود محرك أول غير متحرك ، ثم يستدلون من ذلك على مبدأ أول .

وأما الإلهيون فيستدلون بالنظر فى الوجود ، وأنه واجب أوممكن ، على إثبات واجب .

ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والإمكان على صفاته ، ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور أفعاله عنه ، واحداً بعد واحد]

فهذا الطريق الأخير هو طريق ابن سينا ، وهو ما نحاول عرضه فى هذا المقام .

وواضح أن قول « الطوسى » [ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والإمكان على صفاته] هو بيت القصيد فى الموضوع ؛ لأن المنكرين لوجود الإله يعترفون بوجود المادة ، ولامناص من القول بأنها غنية بذاتها ، ومعنى ذلك أنها واجبة .

فإذا صح لابن سينا ، أن ما يكون واجباً بذاته ، لابد له من صفات ليست متوفرة للمادة ، أمكن أن يكون إفضاء الدليل ، أو بعض مراحله إلى واجب وجود ، خطوة مرفقة فى طريق إثبات وجود الإله .

أما إذا لم يصح ذلك ، كان هذا المسلك غير سديد وسيتبين ذلك .

* * *

ونعود الآن إلى ما سبق أن وعدنا به من النظر فى قول ابن سينا [ولنزد هذا بياناً] .

إن السر فى هذه الحاجة أن قول ابن سينا إذا كانت أحاد السلسلة كلها ممكنة ، فتكون الجملة المؤلفة منها ممكنة ، فتكون محتاجة إلى شىء خارج عنها يمنحها الوجود ، كلام غير بين ، لأن النتيجة منقطعة الصلة عن المقدمات .

لأن موجد هذه الجملة — التى ليست سوى مجموع آحادها — هو نفسه من أوجد هذه الآحاد الممكنة ، والمفروض أن هذه الآحاد المتسلسلة قد صدر لاحقها عن سابقها .

وإذن فدعوى أن المجموع ممكن ، فيجب بعلة خارجة عنه ، دعوى لم تقم على أساس ، لأن علة المجموع الذى ليس سوى الآحاد ، ليس سوى مجموع علل الآحاد ، ومجموع

علل الآحاد هو نفس هذه الآحاد ؛ لأن المفروض أن علة كل واحد منها ، هو الواحد السابق عليه ، وهكذا إلى مالا نهاية .

فمحاولة العثور على علة للجموع — بحجة أن المجموع هو نفسه ممكن لأنه مؤلف من الوحدات الممكنة ، والمجموع كمجموع مغاير لكل فرد فرد من آحاده ، فعلته غير علة كل فرد — محاولة لاتفضى إلى أكثر من أن المجموع معلول لمجموع علل الآحاد ، ومجموع علل الآحاد ، هو نفس الآحاد ما عدا الأخير منها لأن كل واحد من السلسلة معلول لسابقه وعلة للاحقة ، ما عدا الأخير فهو معلول وليس بعلة .

وليس هناك أول حتى يقال : إنه علة وليس بمعلول ؛ لأن المفروض أن السلسلة لا أول لها ؛ إذ ما من واحد إلا وقبله واحد ، إذ ذلك هو شأن التسلسل .

فلم يتأد الأمر بنا إذن إلى وجود علة للجملة ، خارجة عنها وعن آحادها كما زعم ابن سينا حين قال :

[فتكون — أى الجملة — غير واجبة أيضاً — أى كما أن كل واحد منها غير واجب— وتجب بغيرها]

ولذلك عقب بقوله : [ولنزد هذا بياناً]

وقد جاء هذا البيان كما يلى ، قال :

[كل جملة كل واحد منها معلول ، فإنها تقتضى علة خارجة عن آحادها . وذلك لأنها :

إما أن لا تقتضى علة أصلا ، فتكون واجبة غير ممكنة ، وكيف يتأتى هذا ؟ وإنما تجب بآحادها .

وإما أن تقتضى علة هى الآحاد بأسرها ، فتكون معلولة لذاتها ؛ فإن تلك الجملة والكل شىء واحد .

وأما الكل بمعنى كل واحد فليس تجب الجملة به .

وإما أن تقتضى علة هى بعض الآحاد ، وليس بعض الآحاد أولى بذلك . من بعض ، إذ كان كل واحد منها معلولاً ؛ لأن علته أولى بذلك .

وإما أن تقتضى علة خارجة عن الآحاد كلها . وهو الباقى]

ولقد وضع ابن سينا بقوله :

[كل جملة كل واحد منها معلول، فإنها تقتضى علة خارجة عن آحادها] إصبعه على نقطة الضعف فى كلامه السابق الذى ختمه بقوله :

[ولنزد هذا بياناً]

لأن كلامه السابق أفضى — كما بيّنا — إلى حاجة الجملة إلى علة فحسب . أما أن هذه العلة هى غير الآحاد ، فذلك ما لم يستطع ابن سينا الوصول إليه ، فجاء هنا محدداً كل التحديد ، ولننظر الآن فى ضوء هذا التحديد ، هل وصل ابن سينا إلى مبتغاه ؟

وفى قول ابن سينا [فإنها تقتضى علة خارجة عن آحادها] دعويان .

الأولى : أن الجملة المؤلفة من آحاد كل واحد منها معلول تحتاج إلى علة .

الثانية : أن علة هذه الجملة خارجة عن آحادها ، والموجود الخارج عن آحاد الممكنات واجب .

أما النقطة الأولى : فنوافق ابن سينا عليها ، وقد جاء فى كلامه السابق ما يشير إلى صحتها وذلك حيث يقول : [والجملة متعلقة بها] فالجملة المؤلفة من آحاد ممكنة ، لايعقل أن تكون غنية غنى مطلقاً فهى محتاجة على الأقل لآحادها ، وكل واحد من الآحاد غيرها .

ويزيد ابن سينا هذه النقطة وضوحاً حين يقول فى النص الذى معنا .

[إنها — أى الجملة — إما أن لاتقتضى علة أصلا ، فتكون واجبة غير ممكنة ، وكيف يتأتى هذا وإنما تجب بآحادها]

أى كيف يتأتى القول بوجوبها ، والحال أن لآحادها الممكنة دخلاً فى وجودها .

أما النقطة الثانية : وهى أن علة الجملة المؤلفة من آحاد ممكنة ، خارجة عن آحادها. فيثبتها ابن سينا عن طريق السبر والتقسيم ، فيفترض :

أولا : أن علتها هى الآحاد بأسرها .

وثانياً : أن علتها هى بعض الآحاد .

ثم ينطل هذين الفرضين ، ويخلص بعد ذلك إلى أنه ما دامت الجملة المؤلفة من آحاد ممكنة معلولة وغير واجبة ،

وعلتها لايمكن أن تكون هى الآحاد بأسرها .

ولا يمكن أن تكون هى بعض الآحاد .

فيتعين أن تكون علتها خارجة عنها وعن آحادها ، وذلك لايكون إلا الواجب ، وهو المطلوب لابن سينا .

ويعلل ابن سينا بطلان الفرض الأول القائل : [إن علتها هى الآحاد بأسرها] بقوله : إنه لو كانت علتها هى الآحاد بأسرها ، لكانت علتها هى نفسها ، والشىء لا يكون علة نفسه .

ودعنا نسلم لابن سينا بطلان هذا الفرض ، ولانقول : إن دعوى بطلان هذا الفرض أشبه ما تكون بالمصادرة على المطلوب ؛ فإن الدعوى أن هناك مادة قديمة لها الوجود من ذاتها ، تتشكل وتتصور منها أشياء يأتى بعضها فى إثر بعض ، على أن يكون كل واحد من السابق معداً للاحق ، فدعوى أن جملة هذه الأشياء المتسلسلة ممكنة وهى بحاجة إلى علة خارجة عنها وعن أصل مادتها ، هو مناقضة للدعوى لاالدليلها .

أقول : دعنا من هذا لننتقل إلى الفرض الثانى القائل :

[وإما أن تكون علتها بعض الآحاد]

ويبطل ابن سينا هذا الفرض بقوله :

[وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض ، إذا كان كل واحد منها معلولا ؛ لأن علته أولى بذلك منه] .

وما رأى ابن سينا فى أن هنالك بعض الآحاد يصلح أن يكون علة ، ولايمكن دفعه بما يدفع به ابن سينا .

ذلك البعض هو مجموع السلسلة ، ما عدا الحلقة الأخيرة منها من جهة الحاضر لامن جهة الماضى ؛ لأنه لا آخر للسلسلة من جهة الماضى . وإنما أخرجنا الحلقة الأخيرة ؛ لأنها معلولة لما قبلها ، وليست علة لشىء بعدها إذ المفروض أن شيئاً بعدها لم يوجد بعد . فهى داخلة فى المجموع الذى هو معلول ، ولاتدخل فى المجموع الذى هو علة .

وعلى هذا نقول : السلسلة كلها معلولة ، وممكنة .

والسلسلة كلها ما عدا الحلقة الأخيرة علتها .

ولايرد على هذا الفرض قول ابن سينا [وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض ، إذا كان كل واحد منها معلولاً وعلته أولى بذلك منه] لايرد هذا القول ؛ لأنه إنما يرد ، حين

نختار للعلية بعضاً من السلسلة مسبوقاً ببعض آخر ، لأنه حينئذ يصح أن يقال : إن البعض السابق أولى بالعلية من المسبوق ؛ لأن هذا البعض السابق هو نفس علة هذا البعض المسبوق؛ فكيف يقال : إن البعض المسبوق علة ، ولا يقال لسابقه وعلته : إنه العلة .
ونحن لم نختر بعضاً يكون قبله بعض آخر ؛ لأننا أخذنا كل السلة ، ما عدا الحلقة الأخيرة منها ، علة ، وأخذنا كل السلسلة ، بما فيها الحلقة الأخيرة ، معلولاً .
فماذا يصنع ابن سينا ؟ لاشيء إلا أن ينقطع دون الوصول إلى قوله الأخير الذى اعتبره نتيجة وهو قوله : [وإما أن تقتضى علة خارجة عن آحادها ، وهو الباق] .
فما دام بعض الفروض السابقة لم يتم بطلانه ، فلا يتعين الفرض الأخير ، للقبول .

* * *

هذا نمط من أنماط التفكير القديم ، ولعله كان رائجاً ونافعاً ، فى الماضى ، أما الآن ، فقد تغير الوضع عن ذى قبل ، تغيرت أساليب الناس فى الفهم وغير الفهم ، ولم يعد يرضيهم ما كان يرضى الناس قبلهم .
إن الناس كان لهم فى الماضى فضل ثقة فى شئون العقيدة فكان أى كلام يقال فى تأييدها يرضيهم ، حتى لقد كانوا يستوحون الدين معرفة بعض شئون الكون ، وكانوا يغمضون أعينهم عما فى الكون ويسألون المشتغلين بالعلوم النظرية عن محتوياته ، وكان أرباب العلوم النظرية يقنعهم أن يتبينوا تلازماً فكرياً بين قضية وقضية، ليؤكدوا أن الواقع الخارجى صورة مما تقرره القضية اللازمة ما دامت القضية الملزومة تجد ما يؤيدها من رأى ، أو تجربة محدودة ، تقوم على وسائل غير تامة .
أما الآن فقد فتح الناس أعينهم على الكون ذاته وغدوا على ولوج فى فضائه المترامى قادرين ، وتحدثوا عن أشياء قالوا: إنهم شاهدوها هنالك ، ناقضوا بها كثيراً مما كان يظن الناس أنهم يعلمونه من قبل . فلم يعد فى هذه الحال التى تمرد الناس فيها على القديم ، وتملكتهم شبه نشوة المنتصر ، من المفيد أن يظل رجال العقيدة ، قانعين بترديد أقوال كان لها فى الماضى قداستها ، إنه لابد لهم أن ينزلوا إلى الميدان ، وأن يعرفوا الوسائل المستعملة فيه ، والأهداف التى تستعمل فيها هذه الوسائل ، وأن يفيدوا ويستفيدوا وأن يأخذوا ويعطوا ، وأن يلائموا بين طرائق تفكيرهم ، وطرائق تفكير الناس ، وليكن لهم فى سلفهم أسوة ، فلست أظن أن الأئمة المجتهدين الذين وضعوا لاستنباط الأحكام الفقهية طريقاً ومنهجاً ، سموه «أصول الفقه» وجعلوا الفقه أبواباً ومسائل وقضايا ، بجانبها أدلتها من الكتاب تارة ، ومن السنة

تارة أخرى ، ومن الإجماع ثالثة ، ومن القياس رابعة ، ووضعوا للأحاديث علماً خاصاً سموه المصطلح ، وصنفوها وجعلوها أبواباً ، ومراتب منها الصحيح ومنها الحسن إلى آخر ما جاء عنهم فى هذا الشأن من اصطلاحات .

ووضعوا تفاسير للقرآن ، وعلوماً بينوا فيها معانيه الغامضة ، وترتيب آياته ، وناسخها ومنسوخها إلى آخره ، ووضعوا علم الكلام الإسلامى ، وضّحوا فيه عقيدة الإسلام مع أن الحال فى عهد الصحابة لم يكن فيه شىء من ذلك كله .

أقول : لست أظن أن علماء المسلمين قد وضعوا ذلك كله ، تحت تأثير شهوة عقلية محضة ، بل لابد أن تكون هناك دواع خارجية من ظروف الجماعة التى عاشوا بينها ، استدعت أن يقوموا بهذه المحاولات التى انتهت بهذا الصرح الشامخ من العلوم الإسلامية التى عمرت بها المكتبات فى أنحاء العالم قديماً ، وما زالت تعمر بها حتى عصرنا الراهن .

فإذا تغيرت ظروف المجتمع ، أصبحت الحال تستدعى نشاطاً جديداً يكون من آثاره ثروة علمية جديدة تقضى بها حاجات المجتمع والناس ، ويظهر من خلالها ضوء الإسلام اللامع ، ليصحح لنا ما ندعيه ، من أن مبادئ الإسلام صالحة لكل زمان ومكان ، فلماذا نلوذ بالكسل ، ونغطى كسلنا هذا بدعوى أن فى عمل العلماء السابقين غناء ، مع أن العلماء السابقين أنفسهم لو كانوا بين أظهرنا الآن ، لما رضوا أن يقتصروا على بضاعة تجاسر الناس على القدح فيها والنيل منها . فلا أقل من أن يعاد عرض هذه البضاعة فى أسلوب جديد ، ولا داعى لأن نبرر رضاءنا بوضعنا القائم بأشياء لا تبرره .

ومما يقال فى هذا المقام أن حماة العقيدة الإسلامية لايعرفون اللغات الأجنبية ولا بد لهم لكى ينزلوا إلى الميدان مسلحين أن يعرفوا هذه اللغات الأجنبية ليطلعوا من خلالها على ما جد من علم ومعرفة .

ولا شك عندى أن هذا ليس علاجاً للموقف ، بل تعقيد له ؛ ذلك أن هناك كتباً باللغة العربية عالجت كثيراً من المسائل التى لها صلة وثيقة بالعقيدة الإسلامية وعلومها ، فلماذا لم يقرأها أولئك الذين يزعمون أن الجهل باللغات الأجنبية هو العقبة الوحيدة أمامهم . إن الكتب التالية :

١ ـ المنطق الوضعى
٢ ـ نحو فلسفة علمية } للدكتور زكى نجيب محمود
٣ ـ خرافة الميتافيزيقا

تعالج مسائل هى من أخطرها القضايا التى يهم رجال العقيدة الإسلامية أن يطلعوا عليها ، فهل فعلوا ؟ مع أنها باللغة العربية ؟

فإذا لم يقرءوا هذه الكتب. والكثير من نظائرها مكتوب باللغة العربية ، كان ادعاء أن الجهل باللغات الأجنبية ، هو العقبة الكئود فى طريقهم ليس إلا وسيلة فقط لإدخال اللغات الأجنبية فى معاهدهم .

وما دامت الحاجة غير داعية إلى تعلم جميعهم هذه اللغات ، كانت هذه اللغات ليست سوى مزاحم جديد يزيد من الضعف العام بالعلوم الأصيلة من لغة عربية ، وفقه وتفسير وحديث وتاريخ إسلامى وهكذا وهكذا من العلوم الأساسية .

إن الضعف فى هذه العلوم هو الداء الأصيل فيما يعانيه حماة الدين من عجز عن مسايرة روح العصر ؛ فإنه لو كانت هذه العلوم مفهومة لهم فهماً دقيقاً ، لكان التصرف فيها ميسوراً ، ولكان النقص الذى يحول دون مسايرتها لروح العصر . مدركاً معروفاً ، ولكان استكماله ممكناً ؛ فإن الذى يعرف لعبة ما معرفة جيدة ، إذا ما وجه إليه نقد بخصوص بعض حركاتها ، أمكنه أن يصحح موقفه منه بسهولة ، أما الذى لايتقن هذه اللعبة إذا وجه إليه نفس النقد ، كان جهله بمعظم حركاتها عائقاً له عن تصحيح موقفه بخصوص ذلك النقد الذى لايتيسر تصحيحه إلا للعارف .

فإذا ما أدخلت فى مناهجهم علوم أخرى كاللغات الأجنبية التى ليست بضرورية لهم جميعاً ـ لأن كثيراً من الكتب العربية تحتوى من المعلومات التى يراد تعلم اللغات الأجنبية للاطلاع عليها ، الشىء الكثيرَ ؛ ولأن الذين سيقومون بالتوفيق بين علوم الدين وعلوم الدنيا ، ليسوا جميع الأفراد بل طائفة قليلة منهم ـ كانت عاملا من عوامل تمكين الداء الأصيل الذى هو الضعف العام فى مواد الدين واللغة العربية .

وأضرب للقارئ مثلا يعرف منه مبلغ الضعف فى العلوم الأصيلة ، إن معلومات الطالب الذى يمتحن فى الشهادة العالية قد تدلت إلى حد أن أصبح يعرب هذه العبارة

التالية [العالم ما سوى الله من الموجودات]

هكذا : [سوى] فعل من أخوات كان ولفظ [الله] بالرفع اسمها ، و [من الموجودات] خبرها .

إن هذه ليست حال فرد واحد من الطلاب ــ ولو صح أنها حال فرد واحد ، لما كان هناك ما يبرر وصول مثل هذا الطالب إلى الشهادة العالية ــ ولكنها حال الجمهرة منهم ، ولو لم يكن ذلك حال الجمهرة ، ولم يكن لمثل هذا الطالب نظراء كثيرون ، لما أمكن لمثله أن يعيش بين طلاب يبعد بينه وبينهم الفرق ، ولكنه عاش ووصل إلى آخر الشوط ، ومن يدرى فلعله نجح وحصل على الشهادة العالية .

فبالله عليك قارن هذا المستوى بطالب العالمية قديماً ، لا ، ليس هكذا ينبغى أن يقال ، وإنما ينبغى أن يقال : قارن هذا الطالب بطالب السنة الأولى الابتدائية قديماً ، ذلك الطالب الذى كان يحضر كتاب الكفراوى ، إن الفرق بينهما فرق ما بين طالب ومدرس . فطالب العالمية حديثاً هو بمنزلة التلميذ من طالب الكفراوى قديماً .

فانظر إلى أى حد انحط المستوى فى علوم اللغة .

والحال فى اللغة العربية مثال للحال فى العلوم الأخرى ، علوم التوحيد والمنطق والتفسير والحديث والفقه ، وما إليها ، ولا يمكن إلا أن يكون الحال فى العلوم كلها متقارباً ؛ إذ لا يعقل أن يكون الطالب بارعاً فى المنطق والتوحيد ، أو فى التفسير والحديث ، وفى جميع العلوم ثم ينزل مستواه فى اللغة العربية وحدها حتى يقول (سوى) فعل من أخوات كان ولفظ الجلالة اسمها ، و (من الموجودات) خبرها .

فلا بد أن يكون الضعف عامًّا فى جميع العلوم ، فإدخال لغة واحدة أو عدة لغات أجنبية ، لن يكون له من أثر سوى زيادة الضعف فى هذه العلوم ؛ ثم إن هذه اللغة ليست مطلوبة إلا بقدر الحاجة إلى مبعوثين فى الخارج يبشرون بدعوة الإسلام فى بلاد لا تعرف العربية ، وهذه الحاجة تقدر بما يقل عن واحد فى المائة ، فلماذا يفرضون على تسعة وتسعين فى المائة لغة لا حاجة لهم بها ، وهى مع ذلك عبء جديد عليهم يزيد من ضعفهم فى العلوم الأساسية .

هذا هو رأينا نعلنه بصراحة ، وفاء بواجب النصيحة الواجبة ، والله يتولانا جميعاً بعونه ورعايته .

وجود الله

إن وجود الله أوضح من وجود الشمس ؛ إن إيمانى به كإيمانى بوجود نفسى ، وإن القول بأن المادة التى لاحياة فيها ولاشعور لها ، هى مصدر كل ما فى الكون من حياة وأحياء، ودقة وإحكام وإتقان ، لأشد سخفاً من القول بأن هذا الطفل الرضيع هو والد هذا الرجل الكبير .

إن الوقوف عند التجربة وإنكار ما عداها من وسائل المعرفة ، نكسة فى تاريخ الإنسانية وتأخر ورجعية . إنه يمثل دور الطفولة فى مراحل تطور البشرية ، ألا ترى أن كل شيء فى نظر الطفل هو مادة ، ولاوجود عنده إلا لما هو مادى .

ثم إذا كانت التجربة هى العلم عن طريق الحواس . فبما ذا علمنا أن الكل أعظم من الجزء ؟ قد يقال : عن طريق التجربة ؛ لأننا رأينا أن البيت أعظم من الأجزاء المكونة له ، ورأينا أن الكتاب أعظم من كل ورقة على حدة من الأوراق المكونة له وهكذا .

ولكن : هل الحكم بأن الجزء أعظم من الكل ، والحكم بأن الحديد يتمدد بالحرارة ، سواء فى الدرجة فلا تفاوت بينهما بقوة ولا بضعف .

نعم إن من أجرى تجربة النار والحديد، وشاهد الحديد يتمدد بالحرارة لابد أن يحكم أن الحديد يتمدد بالحرارة، ولكن هل يجد فى نفسه مبررات كافية للحكم بأن الحديد لابد أن يتمدد بالحرارة ، ولايمكن أن يكون الحديد إلا كذلك ، مثل ما يقول : الكل أعظم من الجزء ، ولايمكن إلا أن يكون الكل أعظم من الجزء ؟

إن من يقول : الكل أعظم من الجزء ، ليس فى حاجة إلى أن يقول : إن التجربة دلت على ذلك . ولكن من يقول : الحديد يتمدد بالحرارة ، لابد أن يقول : إن التجربة دلت على ذلك .

وإذن فهنالك أحكام نصدرها جازمين ، ولانجدنا بحاجة إلى أن نقول إن التجربة دلت عليها ، وهنالك أحكام أخرى لابد لإصدارها من الاحتماء بالتجربة التى كانت مصدرها .

وبخصوص الحكم الأول نستطيع أن نقول : ولايمكن فى حال من الأحوال أن يكون

الكل إلا أعظم من الجزء .

وبخصوص الحكم الثانى ، لانستطيع أن نقول : ولايمكن فى حال من الأحوال إلا أن يتمدد الحديد بالحرارة .

كذلك إذا كنا قد رأينا فى بلادنا أن الأطفال التى تولد إنما تنتج من أب وأم .

فإذا عممنا هذا الحكم على الأطفال التى تولد فى أمريكا دون أن نرى كيف تنتج الأطفال هناك ، هل تكون التجربة هى وسيلة التعميم فى الحكم ؟ أم التجربة تعطى حكماً جزئياً فقط ، أى تكشف عن وصف قائم فى المادة التى تجرى عليها التجربة ؟ والتعميم يأتى من قوة أخرى غير الحواس التى أجريت التجربة بمباشرتها ؟

لاسبيل إلى القول بأن الحكم العام يستفاد من الحس المباشر . ولو كان الحكم العام يستفاد من الحس المباشر ، لما استعملت كلمة [إذن] فى الأحكام الحسية قط .

لأن مفاد كلمة [إذن] نقلة من شىء حاضر ، إلى شىء غير حاضر؛ إننا إذا وضعنا قطعة من الحديد فى النار ، فتمددت ، كان الحكم الذى أدركه الحس هو أن هذه القطعة من الحديد تمددت بالحرارة ، ولكن إذا قلنا : إذن كل الحديد يتمدد بالحرارة لم يكن مفاد هذا القول . أننا أدركنا بالحس أن كل الحديد يتمدد بالحرارة، ولكن مفاده أننا بعد أن أجرينا التجربة على قطعة خاصة من الحديد مثلا قسنا غيرها عليها ، وقررنا أن حكم غير هذه القطعة مثل حكمها .

فكلمة [إذن] انتقال من الوضع الجزئى الذى دخل فى نطاق التجربة ، إلى وضع كلى عام يشمل كل أجزاء الحديد الأخرى التى لم تجر عليها التجربة .

وإذن فى الإنسان قوة غير هذه الحواس الظاهرة ، التى تجرى التجارب المادية تحت ملاحظتها .

فبهدى هذه القوة التى هى أقوى من الحس ومشرفة عليه وموجهة له ، علمنا أن هذا العالم الملىء بالعجائب والأسرار له صانع ، ولايدخل فى حساب هذه القوة أن هذه العجائب والأسرار ، هى من صنع ما لا سبيل له إلى أن يصنع ؛ إذ كيف تصنع المادة الميتة فاقدة الشعور ، هذه البدائع والغرائب والعجائب.

وإنى لسائل أصحاب التجربة هذا السؤال : هل لو وضعنا فى علبة من الخشب مثلا مجموعة كبيرة من الحروف المعدنية التى تستعمل فى الطباعة ، تكفى لتكوين

فقرة تامة من الكلام المحكم الرصين ، تصور حادثة وقعت تصويراً صحيحاً — وضعاً مشوشاً غير مرتب ، ثم هززنا العلبة هزاً قوياً يحرك جميع ما فيها من حروف وهى محكمة الغلق ، ثم فتحنا العلبة — أيمكن أن تتضام الحروف المناسبة بعضها إلى بعض حتى تكون كلمات ، ثم الكلمات المناسبة بعضها إلى بعض حتى تكون جملا صحيحة ، ثم الجمل بعضها إلى بعض حتى تكون الفقرة المطلوبة ؟ هل يجوز ذلك ؟ فإذا جوزوا حدوثه مرة ، هل يجوزون حدوثه ثانية ؟ وإذا جوزوا حدوثه ثانية ، هل يجوزون حدوثه ثالثة ورابعة وخامسة وعشرات ومئات وآلاف وملايين المرات ؟

بحيث تصبح المصادفة البحتة سبباً لهذا العمل الدقيق المحكم ؟ أظنهم لايكابرون فيقولون : إن المصادفة البحتة تكفى لأن تصنع ذلك ، ملايين المرات ولو بلغ بهم العناد والمكابرة حداً يقولوا معه بجواز ذلك ، لسألناهم مرة أخرى أليس تكوين الإنسان أعجب من تكوين الفقرة المشارة إليها سابقاً . أليس تكوين أجهزة الإنسان الدقيقة التى حير العلماء قروناً عديدة كشف أسرارها ، أعجب من تكوين جمل هذه الفقرة ؟ أليس تكوين جهاز التنفس أعظم من تكوين جملة من هذه الفقرة ؟ وجهاز الدورة الدموية أعظم من جملة أخرى ، وجهاز السمع أعظم من جملة غيرها ، وجهاز البصر أعظم من جملة كذلك ، وهكذا وهكذا من الأجهزة الدقيقة التى لاسبيل إلى تصور شىء أدق منها ، وربما زاد عددها على عدد جمل الفقرة المشار إليها ؟

فالإنسان الواحد ، إذن أعجب تكوينا ، وأغرب خلقاً ، من تكوين وخلق الفقرة المشار إليها ، بل إن غير الإنسان ، من الحيوانات الكثيرة التى نعلمها والتى لانعلمها . يشارك الإنسان فى دقة الصنع وغرابة التكوين .

فانظر إذن كم عدد أفراد الإنسان فى جميع البلدان ، وفى جميع الأعصار ، وكم عدد الحيوانات كذلك ، فإذا كان كل واحد منها أعجب من تكوين الفقرة المشار إليها ، فكم يكون بعيداً وبعيداً جداً ، أن يحصل كل ذلك نتيجة المصادفة البحتة ؟

وإلى هذه النشأة البديعة العجيبة ، نشأة الإنسان والحيوان والنبات من المادة الميتة التى لاحياة فيها ولاشعور يشير الكتاب الكريم بقوله: [يُخْرِجُ الحَىَّ مِنَ المَيِّتِ] .

وإذا انتقلنا من العالم الأصغر إلى العالم الأكبر ، إذا انتقلنا إلى الشمس والقمر والأرض مثلا وجدنا بينها من تناسب فى الحركة والقرب والبعد ، ما ينشأ

عنه الضوء والحرارة فى الأرض بالقدر اللازم للأحياء على ظهرها ، فليل ونهار ، فى الأول سكون وراحة ، وفى الآخر يقظة وعمل ، [أَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا اللَّيْلَ لِيَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا] [وَاللهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ] يقدرهما جل شأنه بما يتناسب مع قدرة الإنسان ، فالإنسان لا يقدر أن ينام دائماً ، ولا أن يعمل دائما ، فكان له وقتان وقت راحة ، ووقت عمل : [قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللهُ عَلَيْكُمُ النَّهارَ سَرْمَدًا إلى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ، مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللهِ يَأْتِيكُمْ بِلَيْلٍ تَسكُنُونَ فِيهِ أَفَلاَ تُبْصِرُونَ ؟. وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ][1] .

ضوء وحرارة ، حر ، وبرد ، مطر وجفاف ، ماء ويابسة ، وديان ، وجبال ، أنهار ونبات وحيوان ، وإنسان ، [وفى الأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنابٍ وزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِى الأُكُلِ ، إِنَّ فِى ذلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ][2].

انظر كيف تتحرك الأرض حول نفسها من الشرق إلى الغرب ، لينشأ من ذلك الليل والنهار ، ثم كيف تتحرك على محور مائل ، لينشأ من ذلك اختلاف الليل والنهار طولاً وقصراً ، ثم كيف تتحرك حول الشمس لتنشأ الفصول المختلفة ؟ ثم كيف يتحرك القمر بحيث تنشأ الشهور القمرية ، وبحيث يضيء لنا الليل؟ ثم كيف تتحرك الشمس والقمر والأرض كلها ، مع حفظ التناسب القائم بينها فى الفضاء الفسيح ، بحيث لا يعلم أحد من أين تبدأ مسيرها ، ولا أين تتجه .

[وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ. والشَّمْسُ تَجْرِى لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ، ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ . وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّى عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيم لاَ الشَّمْسُ يَنْبَغِى لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ ، وَلاَ اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ . وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ][3] .

---

(١) سورة القصص آيات (٧١) ، (٧٢).

(٢) الرعد .

(٣) سورة يس آيات (٢٧) (٢٨) (٢٩)

[إنَّ فِى اخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ ، وَمَا خَلَقَ اللهُ فِى السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَّقُونَ(١)]

[إنَّ فِى خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ ، والفُلْكِ الَّتِى تَجْرِى فِى الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ ، وما أَنْزَلَ اللهُ مِنَ السَّماءِ مِنَ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ، وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ ، وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّماءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ] (٢).

[وَمَا خَلَقْنَا السَّماءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاَعِبِين ، مَا خَلَقْنَاهُمَا إلاَّ بِالْحَقِّ] (٣)

[إنَّ فِى خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ واخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِى الأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللهَ قِيَاماً وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ ، وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ السَّمَوَاتِ والأَرْضِ ، رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ . رَبَّنَا إنَّكَ مَنْ تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ . رَبَّنَا إنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِياً يُنَادِى لِلإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُم فَآمَنَّا . رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ الأَبْرَارِ . رَبَّنَا وَآتِنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَى رُسُلِكَ ولاَ تُخْزِنَا يَوْمَ القِيَامَةِ إنكَ لاَ تُخْلِفُ الْمِيعَادَ . فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّى لاَ أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ . فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِى سَبِيلِى وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ ، وَلأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِى مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَار ، ثَوَاباً مِنْ عِنْدِ اللهِ . واللهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ .

لاَ يَغُرَّنَّكَ تَقَلُّبُ الَّذِينَ كَفَروا فِى الْبِلاَدِ . مَتَاعٌ قَلِيلٌ ثُمَّ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وبِئْسَ الْمِهَادُ .

لَكِنِ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهمْ لهمْ جَنَّاتٌ تَجْرِى مِنْ تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا نُزُلاً مِنْ عِنْدِ اللهِ وَمَا عِنْدَ اللهِ خَيرٌ لِلأَبْرَارِ] (٤) .

(١) سورة يونس آية (٦) . (٢) البقرة آية (١٦٤) (٣) الأنبياء آية (١٦).

(٤) آل عمران الآيات ١٩٠ ، ١٩١ ، ١٩٢ ، ١٩٣ ، ١٩٤ ، ١٩٥ ، ١٩٦ ، ١٩٧ ، ١٩٨

وللشمس والقمر والأرض توابع أخرى، من مجموعها يتكون ما يسمى بمجموعتنا الشمسية ، ثم إن هناك مجموعات شمسية أخرى، يتكون من مجموعها ما يسمى مجرة .

نشرت صحيفة الجمهورية الصادرة فى ٣٠ من جمادى الآخرة سنة ١٣٧٩ تقول :

[اكتشاف نجوم أقدم من الشمس . عمر المجموعة الجديدة ٢٤ بليون سنة . إن هذه المجموعة تبعد عن الأرض بمسافات تتراوح بين ٣٠٠٠، ١٨٠٠٠سنة ضوئية ، وأنها تقع رغم ذلك داخل المجرة التى تعتبر مجموعتنا الشمسية جزءًا منها)

انظر ما تكونه المسافة التى تقدر بـ ١٨٠٠٠ سنة ضوئية ، إنها مسافة تعجز قدرة الإنسان عن تصور مداها ، ومع ذلك فهى ترتبط بنا وبمجموعتنا الشمسية بروابط بحيث يتكون منها كلها وحدة تسمى مجرة ، ثم هل هناك مجرات[1]غير مجرتنا هذه ؟ إن كان العلم قد اكتشف مجرات أخرى ، فهل عرف مدى ما تكونه المسافة بينها ؟ فإذا كانت أجزاء المجرة الواحدة يبعد بعضها عن بعض بما يساوى ١٨٠٠٠ سنة ضوئية ، فما بعد ما تكونه المسافة بين مجرة ومجرة ؟ وإذا لم يكن العلم قد اكتشف أن هناك مجرات أخرى ، فليس ذلك دليلاً على أنه ليس هناك مجرات أخرى . فإن المجموعة الجديدة التى اكتشفها العلماء ونشرت عنها الجمهورية بتاريخ ٣٠ من جمادى الآخرة سنة ١٣٧٩ لم تكن معلومة قديماً .

تصور سعة هذا العالم ، وعدد محتوياته ، وضخامة كل واحدة منها ، وما عسى يكون فى كل واحدة منها من مخلوقات [وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ]

[نشرت الجمهورية الصادرة فى ١٥ من رجب سنة ١٣٧٩ تقول :

[مخلوقات الفضاء بدأت الاتصال بالأرض . . تلقى علماء الفلك فى مرصد «كافنديش» بالقرب من «كامبردج» إشارات من الفضاء لم يستطيعوا تفسيرها ،

---

(١) نعم قد ثبت أن هناك ١٠٠,٠٠٠ مجرة تأكد علم الإنسان بها ٥٠,٠٠٠ مجرة هى الآن تحت المراقبة ، هذا ما دخل تحت علم الإنسان، أما ما لم يدخل تحت علمه فالله أعلم به .

قال هؤلاء العلماء : إنهم لايشكون فى وجود كائنات حية فى عالم الفضاء]

تصور كل ذلك ، وتصور النظام القائم بينها ، فى حركاتها وتجاذبها ، بحيث لم تتصادم ولم تتعارض ، ولم يعطل بعضها سير بعض ، أو يدمر بعضها بعضاً ، رغم أنها تسبح فى الفضاء ، كما يسبح السمك فى الماء ، فكان من الممكن جداً ، أن تتصادم وأن تتضارب .

أكل ذلك وليد الصدفة ؟أيها الماديون ، إنكم لاتمثلون الإنسانية المتحضرة بجمودكم على أسلوب واحد من أساليب المعرفة ، وإذا كان قصارى شأن تجربتكم أن تتنكر لما تقتضى به البداهة من أن هذا الكون العظيم القدر المحكم الصنع الدقيق الإبداع ، له صانع حى قادر عليم حكيم ، فهى بهذا التنكر تقيم الدليل على قصورها وقصوركم وضعفها وضعفكم .

* * *

ولقد مرت الإنسانية فى بعض عصورها بمثل ما تمرون به من جمود فى الفكر ، وقصور فى التصور ، فلجأت إلى الأحجار تصنع منها أصناماً تعبدها أو إلى الحيوانات تقدسها وتضع جباهها على الأرض أمامها ، حين كانت فى حالة لاتسمح لها بالاعتراف بخالق للكون لاتراه ، وإذ كانت فى حالة لاتسمح لها إلا بالاعتراف بالمادة .

أشكال القياس

هذه هى النقطة الرابعة : من النقاط الأربع المتعلقة بالقياس التى وعدنا سابقاً بدراستها . وهى : هل أشكال القياس أربعة ؟ أو هى ثلاثة فقط ؟ أعنى هل أرسطو واضع المنطق وواضع القياس بصفة خاصة ، جعل أشكال القياس ثلاثة فقط ؟ أو جعلها أربعة واعترف بكل واحد منها ؟ أو جعلها أربعة وأهمل واحداً منها ؟

بكل واحد من هذه الأقوال قال فريق من الباحثين ، ولكل فريق أدلة ومبررات يبرر بها قوله . والتاريخ مادة تتسع عادة للخلاف وللأقوال المتضاربة المتقابلة ، ولكن ما دام كل قول يعتصم بمبررات تؤيده ، فهناك مجال لنظر العقل فى هذه المبررات .

وقد دخلتُ هذه المعركة عام ١٩٤٧ حين أخرجت كتاب الإشارات ، فقد عرضت فى تعليقاتى عليه إلى هذه المسألة ، ونظرت فى الأقوال التى قيلت ، وفى المبررات التى أيدت كل قول ، وقد وجدت بينها مجالاً لقول جديد يقال ، وكان هذا القول ليس إلا استنباطاً من بعض عبارات عزاها أصحاب هذه الأقوال إلى أرسطو .وكان غريباً فى نظرى أن يروى بعض أصحاب هذه الأقوال عن أرسطو هذه العبارات مؤمنين بصدقها ، ثم يظل الخلاف بينهم قائماً على نطاق واسع يذكر فيه الرأى ونقيضه ، مع أن هذه العبارات تدل دلالة تبلغ حد الصراحة ، على وجهة نظر تكاد تكون محددة تحديداً لايتسع لكل هذا الخلاف .

وفى عام ١٩٥٩ ، وعلى وجه التحديد فى شهر ديسمبر من هذا العام ، بينما أنا أحقق عبارة ابن سينا القائلة[1] :

[أما القسمة فتوجب أن يكون الحد الأوسط :

إما محمولا على الأصغر ، موضوعاً للأكبر .

وإما بعكس ذلك .

وإما محمولا عليهما جميعاً .

وإما موضوعاً لهما جميعاً .

لكنه ، كما أن القسم الأول — ويسمونه الشكل الأول — قد وجد كاملاً فاضلاً جدًّا ، تكون قياسيته ضرورية النتيجة ، بينة بنفسها ، لاتحتاج إلى حجة .

كذلك وجد الذى هو عكسه بعيداً عن الطبع ، يحتاج فى إبانة قياسية ما ينتج عنه ، إلى كلفة متضاعفة شاقة . ولاتكاد تسبق إلى الذهن والطبع قياسيته .

ووجد القسمان الباقيان ، وإن لم يكونا بينى قياسية ما فيهما من الأقيسة ، قريبين من الطبع ، يكاد الطبع الصحيح يفطن لقياسيتهما قبل أن يبين ذلك ، أو يكاد بيان ذلك يسبق إلى الذهن من نفسه ، فتلحظ لمية قياسيته عن قرب ، ولهذا صار لهما قبول ، ولعكس الأول إطراح]

تمهيداً لإخراجها فى ضمن المنطق ، مع شرح نصير الدين الطوسى الذى أقرأ شرحه للمنطق لأول مرة بهذه المناسبة ، إذا بى أفاجأ بنصير الدين الطوسى يصرح

---

(١) الفصل الرابع من « النهج السابع » من الإشارات .

تصريحاً بما استنبطته أنا فى عام ١٩٤٧ استنباطاً .

ولو كنت أعلم آنذاك أن نصير الدين الطوسى قد سبق إلى رأى حاسم فيما داربينى وبين بعض الكاتبين من خلاف ، لنقلت رأيه وأيدت نفسى به .

وتبدأ المسألة من قول بعض الكتاب(١).

[ويعتمد أرسطو هنا على الما صدق ؛ لأن هذه الوجهة أسهل، وأكثر إيضاحاً لماهية القياس .

ولكنه حين ينظر إلى الحكم يعتبرالمفهوم : لأن الحكم عنده وصف شىء بشىء ، قبل أن يكون إدراج شىء تحت شىء .

واعتبار الماصدق فى المقدمتين ، يؤدى إلى أن أشكال القياس ثلاثة فقط ؛ ذلك أن الأوسط :

إما أن يكون أكبر من طرف ، وأصغر من آخر :

وإما أن يكون أكبر منهما .

وإما أن يكون أصغر منهما .

أما الشكل الرابع فلا يلزم إلا من نظر آخر ، هو اعتبار موضع الأوسط على ما فعل « جالينوس » من بعد فخرج له تصنيف جديد هو المذكور فى الكتب الحديثة المتداولة .

على أن أرسطو يذكر موضع الأوسط فى كل شكل ، إلا أن هذه الوجهة ثانوية عنده . ثم هو يعترف ضمناً بأضرب الشكل الرابع الخمسة المنتجة ، فجعلها تلميذه « ثاوفراسطس » أضرباً تابعة للشكل الأول]

وقد راعنى من هذا القول أن يقال :

أولا : إن « أشكال القياس ثلاثة فقط » عند أرسطو

وثانياً : إن أرسطو « يعترف ضمناً بأضرب الشكل الرابع » .

راعنى ذلك لأن الجهل بالشكل الرابع ، مع معرفة أضربه ، كلام غير مفهوم ؛ لأن أضرب الشكل ، هى الشكل ، فكيف تكون الأضرب معروفة ، والشكل غير معروف .

---

(١) الأستاذ يوسف كرم فى كتابه (تاريخ الفلسفة اليونانية) ص ١٥٨ ط أولى .

وإلى جانب هذا القول الغريب ، تجىء الدعوى الأخرى أن « ثاوفراسطس » جعل أضرب الشكل الرابع تابعة للشكل الأول .

فكيف تلحق أضربٌ بشكل لاتكون تلك الأضرب وليدة له ؟

فدعانى هذا الكلام إلى أن ألاحظ أن تعريف أرسطو للشكل الأول لم يجر على الطريقة التى جرى عليها تعريف المتأخرين له ، الذين يجعلون الأشكال أربعة ، ذلك أرسطو يقول فى النص الذى اقتبسته من الأستاذ « يوسف كرم » :

[الأوسط إما أن يكون أكبر من طرف ، وأصغر من آخر

وإما أن يكون أكبر منهما

وإما أن يكون أصغر منهما]

ويجعل الأستاذ يوسف كرم القسم الأول ، هو الشكل الأول

و « الثانى « « الثانى

و « الثالث « « الثالث .

ولاشك أن قول أرسطو [الأوسط إما أن يكون أكبر من طرف ، وأصغر من آخر]

يشمل ما يسميه المتأخرون : « الشكل الأول » و « الشكل الرابع » .

فقلت : إذا صح ما يرويه الأستاذ « يوسف كرم » عن أرسطو ، فلا شك فى أن أرسطو يكون قد عرف الشكل الرابع ، وجعل له هو والشكل الأول حقيقة تعريفية واحدة ، هى المذكورة فى القسم الأول ، فلا شك أنها تشمل « الشكل الأول » و « الشكل الرابع » فى صورتيهما المعروفتين عند المتأخرين .

وفى هذا الاكتشاف ، الذى أعتبر نفسى أول من نبه عليه ، فى هذا الوقت ؛ إذ لم أكن قد اطلعت على « الطوسى » بعد ، ولم يذكر الطوسىَّ أحد ممن دخل معى فى مجال هذا النقاش .

أقول فى هذا الاكتشاف تفسير صحيح سليم للقول : بأن [أرسطو يعترف ضمناً بأضرب الشكل الرابع الخمسة المنتجة] والقول بأن [تلميذه « ثاوفراسطس » جعلها تابعة للشكل الأول]

فإن معرفة أرسطو لأضرب الشكل الرابع الخمسة المنتجة ، لايتأتى من دون معرفة الشكل الرابع نفسه .

وفى إدماجه فى الشكل الأول،والاقتصار فى التمثيل على أضرب الشكل الأول ، ما يسوغ القول بأن أرسطو « يعترف ضمناً بأضرب الشكل الرابع » .

وفى سعة تعريف الشكل الأول سعة تتسع للشكل الرابع ، ما يسوغ لـ « ثاوفراسطس » أن يلحق الأضرب الخمسة الخاصة بالشكل الرابع بالشكل الأول ، الذى ذكرت حقيقته على لسان أرسطو شاملة لحقيقة الشكل الرابع .

إلى هذا التحقيق انتهيت عام ١٩٤٧ . ولم يحملنى سخط من خالفنى فى الرأى وقتذاك — ذلك السخط الذى لم يستطيعوا أن يبرروه بأية محاولة علمية — على أن أتزحزح عن موقفى قيد شعرة ؛ لذلك ما أعظم سعادتى الآن حين أجد « نصير الدين الطوسى » يؤيدنى فى هذا الرأى ، ويقف بجانبى ضد من خالفونى فيه ، وما أظن أن مخالفتهم وقتذاك إلا مخالفة الحانق على من سبقه إلى رأى تخلف هو عن إدراكه ، لا مخالفة من يظن أنه مصيب ، وأن مخالفه مخطئ .

نعم ما أعظم سعادتى بقول « نصير الدين الطوسى » فى شرح الإشارة التى نقلناها سابقاً ما يأتى :

[المتقدمون قسموها — يعنى الأشكال — إلى ما يكون الأوسط :
محمولاً فى إحدى المقدمتين ، موضوعاً فى الأخرى .
وإلى ما يكون موضوعاً فيهما .
وإلى ما يكون محمولاً فيهما .
فأخرجت القسمة الأشكال الثلاثة .

ولم يعتبروا انقسام الأول إلى قسمين فلم تخرج الشكل — الرابع — قسيمهم .
والمتأخرون . . . إلى آخره]

هكذا يصرح « نصير الدين الطوسى » تصريحاً واضحاً أن القسم الأول — وهو ما يكون الأوسط فيه « محمولا فى إحدى المقدمتين موضوعاً فى الأخرى » — ينقسم إلى قسمين أحدهما ، هو « الشكل الأول » والثانى هو « الشكل الرابع » وهو ما انتهيت إليه أنا فى عام ١٩٤٧ استنتاجاً.

نعم إن هناك فرقاً[1] بين العبارة التى استنبطت منها أنا أن «الشكل الرابع» داخل فى تعريف « الشكل الأول» .

وبين العبارة التى جعلها « نصير الدين الطوسى » شاملة للشكلين « الأول » و « الرابع » .

فالعبارة التى استنبطت أنا منها ما استنبطت ، هى قول الأستاذ « يوسف كرم [الأوسط إما أن يكون أكبر من طرف ، وأصغر من آخر]

ولاشك أن التعميم فى قوله [أكبر من طرف ، أصغر من آخر]

تشمل الصورتين الآتيتين :

الأولى هى :

كل إنسان حيوان ، وكل حيوان جسم ∴ كل إنسان جسم .

فإن « الحيوان » الذى هو الحد الأوسط ، أكبر من « الإنسان » الذى هو أحد الحدين الآخرين ، وأصغر من « الجسم » الذى هو الحد الآخر من الحدين الآخرين وهذه الصورة تمثل « الشكل الأول » .

والثانية هى :

كل إنسان حيوان . وكل كاتب بالفعل إنسان ∴ بعض الحيوان كاتب بالفعل .

ف [الإنسان] الذى هو الحد الأوسط ، أصغر من [الحيوان] الذى هو أحد الحدين الآخرين ، وأكبر من [كاتب بالفعل] الذى هو الحد الآخر من الحدين الآخرين . والعبارة التى جعلها « نصير الدين الطوسى » قابلة للانقسام إلى قسمين هى قوله :

[إما يكون الأوسط محمولا فى إحدى المقدمتين موضوعاً فى الأخرى]

وكون الأوسط محمولاً فى إحدى المقدمتين لاعلى التعيين ، وموضوعاً فى أخرى لا على التعيين يشمل نفس المثالين السابقين .

والنتيجة واحدة ، وهى أن القسم الأول الوارد عن أرسطو — سواء كان الوارد عنه هو

---

(١) فى عبارة الطوسى نظر إلى جعل أساس التقسيم هو مكان الأوسط . وفى عبارة الأستاذ كرم نظر إلى جعل أساس التقسيم هو رعاية الماصدق .

العبارة التى رواها الأستاذ « يوسف كرم » أو العبارة التى رواها « نصير الدين الطوسى » — شامل لما يسمى عند المتأخرين « الشكل الأول » و « الشكل الثانى » .

ولقد احتطت للأمر حين قلت — فى التعليق على عبارة الأستاذ « يوسف كرم » وأنا أخرج « الإشارات » عام ١٩٤٩ — [إن صح ما يرويه الأستاذ « يوسف كرم » عن « أرسطو » من أن التقسيم الوارد عنه هو هكذا : الأوسط إما أن يكون أكبر من طرف وأصغر من آخر . . . إلخ]

إذ قد تركت الباب مفتوحاً لما عسى يكشف عنه البحث من أن الذى ورد عن أرسطو هو شىء آخر غير ما يرويه الأستاذ « يوسف كرم » . وقد ظهر أن « نصير الدين الطوسى » عنده شىء آخر غير الذى عند الأستاذ « يوسف كرم » .

ولكن من حسن الحظ أن النتيجة التى استنبطتها متأتية على كل من الروايتين .

وأرى أن أسوق هنا نص البحث الذى علقت به على طبعة سنة ١٩٤٩ لأنه يشتمل على عرض جيد للموضوع من نواح مختلفة ، وأن أعقب بنص للدكتور « زكى نجيب محمود » لأن فيه أمرين ، أحب أن أنبه إلى كل منهما :

أحدهما : أنه تساهل فى أمر ما كان ينبغى له أن يتساهل فيه .

وثانيهما : أنه قدّم لنا جديداً يمكن أن ينتفع به .

نص البحث الذى علقت به على طبعة سنة ١٩٤٩

هكذا ينظر « الشيخ » لـ « الشكل الرابع » وقد طرحه بالفعل فوضع بحثاً خاصّاً لـ « الشكل الأول » وآخر لـ « الشكل الثانى » وثالثاً لـ « الشكل الثالث » وألغى اعتبار « الشكل الرابع » نهائيّاً .

وقد نحا هذا النحو « صاحب البصائر النصيرية » حيث يقول ص ٨٠ :

[وهيأة القياس ، من نسبة الأوسط إلى الطرفين ، تسمى « شكلا » .

وهذه النسبة بالقسمة الصحيحة على أربعة أنحاء :

فإن الأوسط إما أن يكون محمولاً على الأصغر ، موضوعاً للأكبر ، ويسمى « الشكل الأول» .

وإما أن يكون موضوعاً للأصغر محمولا على الأكبر .

وإما محمولاً عليهما جميعاً .

أو موضوعاً لهما جميعاً .

لكن القسم الثانى ، وإن أوجبته القسمة ، غير معتبر ؛ لأنه بعيد عن الطبع ، ويحتاج فى إبانة ما يلزم عنه ، إلى كلف فى النظر شاقة ، مع أنه مستغن عنه .

وأما الشكلان الآخران ، وإن لم يكن لزوم مايلزم عنهما بيناً بذاته ، لكنه قريب من الطبع .

والفهم — بفتح الفاء ، وكسر الهاء — الذكى يتبين قياسيتهما قبل البيان بشىء آخر ، ويسبق ذهنه إلى ذلك الشىء المبين به عن قريب ؛ فلذلك لم يطرحا من درجة الاعتبار ، حسب اطراح ما هو عكس « الشكل الأول »

فإذن الأشكال الحملية المعتبرة ثلاثة] .

أما الغزالى فقد أهمله إهمالا تامـًّا ، ولم يشر حتى إلى أن القسمة تقتضيه ، وقد استغنى عنه لعظيم كلفته .

قال فى « معيار العلم » طبع الكردى سنة ١٣٢٩ هـ ص ٧٩ ما يأتى :

[القسمة الثانية لهذا المقياس : باعتبار كيفية وضع الحد الأوسط عند الطرفين الآخرين : وهذه الكيفية تسمى « شكلا »

والحد الأوسط إما أن يكون محمولا فى إحدى المقدمتين موضوعاً فى الأخرى[1] ، كما أوردناه من المثال ، فيسمى « شكلا أولا » .

وإما أن يكون محمولا فى المقدمتين جميعاً ، ويسمى « الشكل الثانى » وإما أن يكون موضوعاً فيهما ، ويسمى « الشكل الثالث »]

وعند ذلك بدأ يتكلم عن أحوال الشكل الأول .

---

(١) لست أدرى كيف فاتنى وقتذاك أن ألاحظ أن فى عبارة الغزالى عموماً يجعلها صالحة لشمول « الشكل الثانى » مع « الشكل الأول » .

فإن التعميم فى قوله (إحدى المقدمتين) وقوله (الأخرى) صادق بما يصاغ على هيأة كل إنسان حيوان . وكل حيوان جسم .

=

ويلاحظ أن صنيع الغزالى فيه إهمال لـ « الشكل الرابع »[1] كأنه لا وجود له أصلا .

أما « الشيخ » و « صاحب البصائر النصيرية » فقد أشارا إليه ، غير أنهما ألغيا اعتباره ، لبعده عن الطبع ، ولكنهما لم يدلا على واضعه :

هل هو أرسطو ؟ أو غيره ؟

أما الأستاذ « عبده خير الدين » فى كتابه « علم المنطق » الطبعة الأولى « لسنة ١٩٣٠ ، فقد صرح بأن أرسطو لم يضعه ، وأنه من وضع علماء القرون الوسطى ، قال ص ١٦٦ :

« [الشكل الرابع » هو ما كان الحد الأوسط فيه ، موضوعاً فى الصغرى ، محمولا فى الكبرى .

وهذا الشكل لم يضعه « أرسطو » واضع علم المنطق ، ولكنه من وضع علماء القرون الوسطى .

ويعزوه « ابن رشد » إلى « جالينوس » ولذا يسمى « الشكل الجالينى »وكثير من

= وبما يصاغ على هيأة :

كل إنسان حيوان . وكل كاتب بالفعل إنسان : فإن الحد الأوسط فى الهيأة الأولى هو(الحيوان وهو محمول فى إحدى المقدمتين (الصغرى) وموضوع فى الأخرى (الكبرى) .

كذلك الحد الأوسط فى الهيأ الثانية ، هو (إنسان) وهو محمول فى إحدى المقدمتين (الكبرى) وموضوع فى الأخرى (الصغرى) .

والهيأة الأولى تمثل « الشكل الأول »

والهيأة الثانية تمثل « الشكل الرابع »

فإذن تصوير الغزالى جاء فيه خلط « الشكل الرابع » بـ « الشكل الأول » رغم أنه صرح فى آخر الفقرة ، بأن ذلك هو « الشكل الأول » وحده .

فهل الغزالى جارى غيره من المتقدمين فى هذا التصوير ، ولكنه لم يتنبه إلى عمومه ، فظنه خاصا بـ « الشكل الأول » كما فعل غيره من المحدثين مثل الأستاذ « يوسف كرم » ؟ ذلك محتمل ، وهو الأقرب .

أم هذا التصوير من صنع الغزالى قصد به قصره على « الشكل الأول » ولكن خانه التعبير ؟ ذلك أيضاً محتمل ، ولكنه بعيد .

(١) أى فيه إهمال لذكر اسمه ، وإلا فقد بان لنا أن ما صور به « الشكل الأول » شامل فى عمومه لـ «الشكل الرابع » أيضاً . انظر الهامش السابق .

المناطقة لايوافق على استعماله ؛ لأنه بعيد عن الطبع جداً]

أما أستاذى ، الأستاذ الدكتور « محمد غلاب» أستاذ الفلسفة السابق بكلية أصول الدين ، فلايرضى فى كتابه « الفلسفة الإغريقية » الجزء الثانى ص ٣٥ ، عن أن « أرسطو» لم يضع« الشكل الرابع » ولم يعرفه ، ويرى أن القول بأن « جالينوس» هو الذى وضعه ، فرية كاذبة .

قال : [أما « الشكل الرابع » فلم يكن أرسطو يستعمله ، ولا يأبه له ، بل إن بعض العلماء الغربيين الذين لايبالون أن يتعجلوا فى أحكامهم قرروا أن أرسطو لم يعرف « الشكل الرابع » وإنما هو من وضع « جالينوس » الطبيب الذى أتى بعد « أرسطو » بنحو خمسة قرون .

وقد تبع الأستاذ « أبو العلا عفيفى » هؤلاء المؤلفين الخاطئين فى زعمهم هذا ، فأثبت فى مذكراته فى المنطق أن « الشكل الرابع » ليس من وضع « أرسطو » بل هو من وضع « جالينوس » .

ولا ريب أن هذا غير صحيح ، وإنما الصحيح أن « أرسطو » وضع « الشكل الرابع » وقال به ، وعرف عيوبه ، كما عرف محاسنه ، ولكنه كان فى رأيه أنقص الأشكال ، فأهمله فى التطبيق بعد أن نص على وجوده ، ومثل له فى كتاب « التحليلات الأولى » تمثيلا لايدع مجالاً للشك ، فى معرفته إياه .

وإليك هذا النص « ولكن إذا كان أحدهما — أى الحدود — موجباً ، والثانى مسلوباً ، وكان المسلوب هو الأكبر ، فإنه يوجد دائماً قياس ، يكون الحد الأصغر فى نتيجته محمولاً على الحد الأكبر ،

ومثال ذلك :

[ا] فى بعض [ب]

و [ب] ليس فى أى [حـ]

فتكون النتيجة :

ليس [ب] فى بعض [ا] . . »

وقد علق الأستاذ « سانت هلير » على هاتين الفقرتين بقوله :

إن هذا هو مثل « الشكل الرابع » الذى عزى إلى « جاليان » « جالنيوى

والذى يجب أن ينسب إلى « أرسطو »

على أن أقل تأملة عاجلة فى هذه المشكلة تصل بصاحبها إلى نتيجة تكاد تكون بديهية ، وهى أن هذه الأشكال الأربعة نتجت من القسمة العقلية التى لامحيص عنها ، وهى أن الحد الأوسط :

إما أن يكون موضوعاً فى الصغرى محمولا فى الكبرى .

أو بالعكس .

وإما أن يكون موضوعاً فى كلتيهما .

أو محمولاً فى كلتيهما

ولا يمكن غير ذلك .

فهل يتصور أن قسمة رباعية بسيطة ، كهذه القسمة تعزب عن عقلية منطقيةمحضة كعقلية « أرسطو » ؟

بقى بعد ذلك أن نبحث عن المنبع الأول الذى نشأت منه هذه الخرافة ، وهىعزو « الشكل الرابع » إلى « جالينوس» .

يحدثنا الأستاذ « سانت هلير » أن المصدر الأول لهذه السقطة « هو ابن رشد » ، وهو فى هذا يقول :

« بل هو — أى « أرسطو » — لم ينس « الشكل الرابع » الذى نسب إلى « جالمان » بناء على شهادة ابن رشد » .

وبما أنه ليس لدينا مصادر معتمدة ، فى تحقيق هذه المشكلة ، وهى نشأة تلك الأغلوطة ، فنحن مضطرون إلى مسايرة الأستاذ « سانت هلير» إلى أن يظهر لنا فيها غير ذلك[1]]

غير أن هذه القسمة التى يشير إليها « الشيخ» و « صاحب البصائر » ويرون أنها تجعل الأشكال أربعة ، والتى يراها أستاذى « الدكتور غلاب » بدهية الإدراك ولا يمكن أن تخفى على عقل ناضج كعقل « أرسطو » والتى ترجع إلى موضع الحد الأوسط من الحدين الآخرين . لايراها الأستاذ « يوسف كرم » هى الأساس لتصنيف الأشكال عند « أرسطو» بل الأساس عنده هو النظر إلى الحد الأوسط لا من حيث موضعه من الحدين الآخرين ،

---

(١) انتهى النص المقتبس من كتاب « الفسلفة الإغريقية » لأستاذى الدكتور « محمد غلاب » .

ولكن من حيث كميته العددية – أعنى الماصدق – ومقارنتها بالحدين الآخرين .

ويرى الأستاذ « يوسف كرم » أيضاً أن « جالينوس » هو الذى راعى موضع الحد الأوسط من كل من الحدين الآخرين، فخرج له « أشكال » أربعة ، قال الأستاذ يوسف كرم فى كتابه « تاريخ الفلسفة اليونانية »(١) :

[ويعتمد أرسطو هنا – يعنى فى بحث القياس – على الماصدق ؛ لأن هذه الوجهة أسهل وأكثر إيضاحاً لماهية القياس .

ولكنه حين ينظر إلى الحكم يعتبر المفهوم ؛ لأن الحكم عنده وصف شىء بشىء ، قبل أن يكون إدراج شىء تحت شىء .

واعتبار الماصدق فى المقدمتين ، يؤدى إلى أن أشكال القياس ثلاثة فقط . ذلك أن الأوسط .

إما أن يكون أكبر من طرف ، وأصغر من طرف .

وإما أن يكون أكبر منهما .

وإما أن يكون أصغر منهما .

أما « الشكل الرابع » فلا يلزم إلا من نظر آخر ، هو اعتبار موضع الأوسط على مافعل « جالينوس » من بعد فخرج له تصنيف جديد ، هو المذكور فى الكتب الحديثة المتداولة. على أن أرسطو يذكر موضع الأوسط فى كل شكل ؛ إلا أن هذه الوجهة ثانوية عنده : ثم هو يعترف ضمناً بأضرب « الشكل الرابع » الخمسة المنتجة ، فجعلها تلميذه « ثاوفراسطس » أضربا تابعة [ل « الشكل الأول » . . .] .

هذا وإن لى على عبارة الأستاذ « كرم » ملحوظتين اثنتين :

الأولى : أن اعتبار أساس قسمة الأشكال هو الكمية العددية للحد الأوسط مقيسة إلى الكمية العددية للحدين الآخرين يجعل الأشكال **أربعة ، لا ثلاثة :**

وإليك البيان . إن قول « يوسف كرم »

[إما أن يكون الحد الأوسط ، أكبر من طرف ، وأصغر من طرف]

يشمل :

(١) « الشكل الأول » مثل قولنا :

---

(١) ص ١٥٨ الطبعة الأولى .

كل إنسان حيوان . وكل حيوان جسم ∴ كل إنسان جسم .

فإن « الحيوان » الذى هو الحد الأوسط أكبر من « الإنسان » الذى هو الحد الأصغر وأصغر من « الجسم » الذى هو الحد الأكبر .

(ب) « الشكل الرابع » مثل قولنا :

كل إنسان حيوان . وكل كاتب بالفعل إنسان ∴ بعض الحيوان كاتب بالفعل

فـ « الإنسان » الذى هو الحد الأوسط أصغر من « الحيوان » الذى هو أحد الحدين الآخرين ، وأكبر من كاتب بالفعل الذى هو الحد الآخر من الحدين الآخرين .

وإذن فلم يصلح اعتبار « الماصدق» أساساً لجعل **الأشكال ثلاثة** .

وعندى أنه يكون البحث أجدى لو فتش الباحثون عن النصوص الأصلية لواضع المنطق ، فإن وجدت نصوصاً صريحة تفيدُ أن « أرسطو» يراها ثلاثة ، يكون ذلك رأى « أرسطو » وعند ذلك فليبذل الباحثون قصارى جهدهم لتبرير ذلك عنده ، وبيان أنه راعى الماصدق ، أو راعى غيره .

الثانية : أن قول الأستاذ « كرم » :

[ثم هو — يعنى « أرسطو » — يعترف ضمناً بأضرب « الشكل الرابع » الخمسة المنتجة ، فجعلها تلميذه « ثاوفراسطس » أضرباً تابعة لـ [الشكل الأول] .

قول غامض ؛ لأنه لم يبين لنا ، كيف اعترف بها « أرسطو » ؟ ! وهل تكون الأضرب صحيحة معترفاً بها . دون أن تكون لشكل من الأشكال ؟ ! إن ذلك غير مفهوم .

وإذا كان « ثاوفراسطس » هو الذى اعتبرها تابعة لـ « الشكل الأول » فمعنى ذلك أن « أرسطو » لم يجعلها تابعة لشكل من الأشكال ، فكيف يكون ذلك ؟ كيف يعترف بها أضرباً صحيحة منتجة ؛ دون أن يكون لها هيأة أحد الأشكال ؟ !

* * *

كذلك أرى أن عبارة الأستاذ « عبده خير الدين » التى مرت بنا والتى تفيد أن « ابن رشد » أول من نفى نسبة « الشكل الرابع » عن « أرسطو » ولعله تابع « سانت هلير »

حيث ينقل عنه أستاذى « الدكتور محمد غلاب » أنه نرى أن المصدر الأول لهذا الرأى هو « ابن رشد » .

ربما كان فيها شيء من التساهل ، لا من جهة التشنيع على « ابن رشد » بأنه كان المصدر الأول لهذه السقطة ، أو هذه الأغلوطة ، على حد تعبير أستاذى « الدكتور غلاب » . ولكن من وجهة نظر تاريخية محضة ذلك أنه ناط القول بأن « جالينوس » هو أول واضع « الشكل الرابع » بابن رشد ، متابعاً فى ذلك « سانت هلير »

ولكن « أبا البركات البغدادى » المتوفى قبل ابن رشد بثمانية وأربعين عاماً ينفى نسبة « الشكل الرابع » عن أرسطو ويردها إلى غيره ، ولكنه لايحدد هذا الغير .

يقول « أبو البركات البغدادى » فى كتابه « المعتبر »[1] :

[.. فهذا الحد الأوسط ، إذا كان محمولاً على موضوع المطلوب ، وموضوعاً لموضوع المطلوب ، كقولنا :

كل (ا) (ب)

وكل (ب) (ج)

كان قياساً كاملا ، تبين منه بذاته أن :

كل (ا) (ج)

ويسمى شكل القرينة بـ « الشكل الأول » .

وتسمى القضية التى موضوعها موضوع المطلوب ، مقدمة صغرى .

والتى محمولها محمول المطلوب ، مقدمة كبرى بجواز عموم محمول المطلوب لموضوعه ، على ما قيل .

وإن كان الحد الأوسط محمولاً فى كلتا القضيتين ، على موضوع المطلوب ومحموله ، يسمى بـ « الشكل الثانى» .

كقولنا فى بيان أنه :

لا شيء من الإنسان بحجر .

كل إنسان حيوان . ولا شيء من الحجر بحيوان .

و« الحيوان» محمول على موضوع المطلوب الذى هو « الإنسان » بالإيجاب ، فى القضية الصغرى ، وعلى محمول المطلوب الذى هو « الحجر » بالسلب فى القضية الكبرى .

---

(١) الجزء الأول ص ١٢٤ .

ويتبين منه أنه :

لا شيء من الإنسان بحجر .

لكن لا بذاته ، بل ببيان كما يأتى ذكره ، فليس بقياس كامل .

وإن كان الحد الأوسط موضوعاً فى كلتا المقدمتين ، لموضوع المطلوب ولمحموله ، سمى : « الشكل الثالث »

كقولنا فى بيان أن :

بعض الحيوان ناطق .

كل إنسان حيوان .

وكل إنسان ناطق .

فتبين منه أن بعض الحيوان ناطق ، لكن لابذاته ، بل ببيان يأتى ذكره ، فليس بقياس كامل .

و«الإنسان» فيه موضوع لموضوع المطلوب ، الذى هو « الحيوان » فى المقدمة الصغرى ، ولمحموله الذى هو « الناطق» فى المقدمة الكبرى .

فتميز المقدمتين بالصغرى والكبرى ، إنما يتم فى هذه الأشكال الثلاثة ، باعتبار المطلوب ، وموضوعه ، ومحموله ، حتى تكون القضية التى فيها موضوع المطلوب هى القضية الصغرى ، والتى فيها محموله هى الكبرى[1]، سواء كان كل واحد منهما ، فى القضية التى هو فيها محمولا ، أو موضوعا .

فتصير الأشكال بحسب ذلك ثلاثة :

---

(١) هكذا يرى « صاحب البصائر » أن موضوع المطلوب ومحموله هما اللذان يعينان « القضية الصغرى» و « القضية الكبرى » فى القياس . فالتى فيها موضوع المطلوب هى « الصغرى » والتى فيها محموله ، هى « الكبرى » .

وعلى هذا الاصطلاح يجوز أن تأتى « الكبرى » أولا ، و « الصغرى » ثانياً، فليس بلازم على هذا الاصطلاح أن يكون « موضوع المطلوب » دائماً مذكوراً فى القضية الأولى ، ومحموله مذكوراً فى القضية الثانية .

وغير « صاحب البصائر » يقول : إن « الصغرى » ما فيها « الحد الأصغر » و « الكبرى » ما فيها « الحد الأكبر » .

فانظر إذا كان محمول المطلوب مساوياً لموضوعه ، كيف تتعين « الكبرى » من « الصغرى » على هذا الاصطلاح ؟

الأول : منها الذى الحد الأوسط فيه محمول على موضوع المطلوب ، وموضوع لمطلوبه ، وهو القياس الكامل ، الذى تبين ما تبين به ، بذاته .

والثانى : الذى الحد الأوسط فيه ، محمول على موضوع المطلوب ، ومحموله معا .

والثالث : الذى هو فيه موضوع لكليهما .

وليسا بكاملين ؛ إذ لايتبين ما تتبين فى كل واحد منهما بذاته ، كالأول .

وتخرج القسمة بنسبة الحد الأوسط ، إلى موضوع المطلوب المعين ومحموله ، « شكلا رابعا » حيث يجعل الحد الأوسط موضوعاً لموضوع المطلوب ، ومحمولا على محموله .

مثال ذلك : إذا كان المطلوب :

هل كل إنسان ضاحك ، أم لا ؟

قولنا :

كل ناطق إنسان .

وكل ضاحك ناطق .

فيكون الناطق الذى هو الحد الأوسط الداخل على الحدين ، موضوعاً للأصغر الذى هو « الإنسان » ومحمولاً على الأكبر الذى هو « الضاحك » على الشكل المذكور .

فأما إذا لم يعتبر المطلوب وحداه ، فلا توجب القسمة سوى الأشكال الثلاثة المذكورة ، حيث يكون الحد الأوسط .

محمولاً على حدين .

أو موضوعاً لحدين .

أو محمولاً على حد[1] ، وموضوعاً لآخر[1] . إذا لم يعين الحدان بموضوع المطلوب أو محموله.

---

(١) ينبغى أن يلاحظ أن عبارة (أو محمولا على حد ، وموضوعاً لآخر) فيها من العموم ، ما يشمل .

« الشكل الأول » الذى يكون فيه الحد الأوسط محمولاً فى الصغرى وموضوعاً فى الكبرى .

والشكل الرابع : الذى يكون فيه الحد الأول موضوعاً فى الصغرى ، ومحمولا فى الكبرى .

فإن كلا الشكلين يقال : إن الحد الأول (محمول على حد ، وموضوع لآخر) .

فهل يقصد « صاحب البصائر » بعبارته المذكورة بعد النص السابق ، القائلة (إذا لم يعين الحدان بموضوع المطلوب أو محموله) تخصيص هذا العموم ؟ ولكن ما معناها ؟ يبدو لى أن فيها تحريفاً فانظرها .

ولذلك ألف « أرسطوطاليس » أشكالاً ثلاثة ، ولم يذكر الرابع]
هكذا يصرح « البغدادى » أن « أرسطو » لم يذكر « الشكل الرابع » .
ثم يقول « البغدادى » بعد ذلك[1] :
[والكلام فى هذا « الشكل الرابع » استدركه على « أرسطوطاليس » بعض المتأخرين] .

فـ« الشكل الرابع » فى نظر « صاحب المعتبر » لم يذكره أرسطو » لأنه اقتصر على الأشكال الثلاثة فقط ، وبعض المتأخرين — من غير تخصيص بـ « جالينوس » أو «غيره »— هو الذى استدرك « الشكل الرابع » على « أرسطو » وكمل به النقص الذى فات « أرسطو » .

و« البغدادى » توفى قبل « ابن رشد » بـ « ثمانية وأربعين عاماً »، فليس « ابن رشد » إذن هو أول من باعد بين « أرسطو » وبين « الشكل الرابع » كما يقول « سانت هلير » ويتابعه عليه الأساتذة : الدكتور « أبو العلا عفيفى » والدكتور « عبده خير الدين » والدكتور « محمد غلاب » .

ومما ينبغى أن يلاحظ أن « صاحب المعتبر » يعرض علينا فى تقسيم الأشكال إلى ثلاثة ، وجهة نظر غير التى يعرضها الأستاذ « يوسف كرم » فبينما الأستاذ « يوسف كرم » يتخذ مقارنة الحد الأوسط بالحدين الآخرين ، كبراً وصغراً — أى من ناحية الماصدق — ؛ أساساً لتقسيم الأشكال إلى ثلاثة ، إذا بـ « صاحب المعتبر » يتخذ اقتران الحد الأوسط بالحدين الآخرين حملا ووصفاً ، أساساً لتقسيم الأشكال إلى ثلاثة أيضاً ، فإنه يقول :

[إما أن يكون الحد الأوسط محمولاً عليهما — يعنى الحد الأصغر ، والحد الأكبر — .
وإما أن يكون الأوسط موضوعاً لهما .
وإما أن يكون الحد الأوسط محمولاً على حد ، وموضوعاً لآخر]
ثم يقيد هذا القسم بقوله : [إذا لم يعين بموضوع المطلوب أو محموله] ؛
وإنى أستدرك عليه بمثل ما استدركته على الأستاذ « كرم » فإنه رغم وقوف صاحب

---

(١) نفس المصدر ص ١٢٦ .

المعتبر عند ثلاثة أقسام فإن أحد القسمين يشمل قسمين اثنين .

وإنى أكرر هنا ما قلته سابقاً من أن الواجب هو تعرف ما قاله أرسطو ، لنبين منه هل عبارته تقف عند ذكر ثلاثة أقسام ولاتحتمل غيرها ، أم تحتمل أكثر منها ، وبعد التأكد من عبارته ودلالتها ، تأتى مرحلة التبرير والتعليل .

ويظهر من مجموعة هذه النصوص :

أولا : أن « أرسطو » لم « يعر « الشكل الرابع » كبير اهتمام .

ثانياً : لم يكن محدداً فى حديثه عن « الشكل الأول » .

أما عدم إعارته « الشكل الرابع » كبير اهتمام ، فلأن أحداً لم يدع ذلك ، حتى أولئك الذين لم يرضوا عن نسبة هذا الشكل إلى « جالينوس» ، قد رووا عن « أرسطو» عبارات ، قال عنها « سانت هلير » إنها مثل « الشكل الرابع » الذى عزى إلى « جالينوس » ولم يقل عنها « سانت هلير » إنها هى نفس « الشكل الرابع » الذى عزى إلى « جالينوس » .

وأما أنه لم يكن محدداً فى حديثه عن « الشكل الأول » فلأمرين :

أحدهما : أننا إذا غفلنا التقسيم القائم على اعتبار موضع الحد الأوسط من الحدين الآخرين ، والذى كان يجب أن ينتج « شكلا رابعاً » تصريحاً ، نجد أمامنا :

(ا) رواية الأستاذ « يوسف كرم » وقد بينا فيما سبق أن تصويره لـ « الشكل الأول كان غامضاً بحيث أمكن أن يدخل فى حده « الشكل الرابع » .

(ب) رواية « صاحب المعتبر » وقد ناقشناها بمثل ما ناقشنا به عبارة الأستاذ « يوسف كرم » .

ويستفاد من مناقشة هاتين الروايتين أن حديث أرسطو عن « الشكل الأول » لم يكن محدداً .

وثانيهما : أن الأستاذ « يوسف كرم » يروى أن « أرسطو» يعترف ضمناً بأضرب « الشكل الرابع » الخمسة المنتجة ، فجعلها تلميذه « ثاوفراسطس» تابعة لـ « الشكل الأول » .

فهذه التبعية لايمكن أن تتم إلا إذا كان تصوير « أرسطو » لـ « الشكل الأول » فيه من العموم ، ما يتسع لإلحاق أضرب « الشكل الرابع » به . إذ أنه لو كان « الشكل الأول » محدداً على النحو الذى يحدده به المتأخرون، لما أمكن بحال من الأحوال ، أن تلحق به أضرب هى لشكل آخر يباينه تمام المباينة .

النص الذى وعدت بالتعليق عليه

من كتاب
الدكتور زكى نجيب محمود[1]

[وللقياس أشكال مختلفة تختلف باختلاف وضع الأوسط فى المقدمتين :

١ — فقد يكون الحد الأوسط موضوعاً فى المقدمة الكبرى ، ومحمولا فى المقدمة الصغرى . وهذا ما يسميه « أرسطو » بـ « الشكل الأول » ، أو « الشكل الكامل » .

وصورة هذا الشكل برموزنا هى :

و — ك

ص — و

∴ ص — ك

فإذا أردنا أن نضيف إلى هذه الصورة الرمزية التى تحدد وضع الحد الأوسط فى المقدمتين بغض النظر عن نوع هاتين المقدمتين من حيث الكم والكيف ، وضعنا الرمز الدال على ذلك بين قوسين فى وسط كل من المقدمتين هكذا :

و (م) ك

ص (م) و

∴ ص (م) ك

لنعبر بها عن مقدمتين موجبتين كليتين ، ونتيجة موجبة كلية .

أو هكذا :

و (ل) ك

ص (م) و

∴ ص (ل) ك

لنعبر بها عن مقدمتين : كبراهما سالبة كلية ، وصغراهما موجبة ، والنتيجة سالبة كلية .

(١) « المنطق الوضعى » ص ٢٤٧ .

والمثل الآتى يوضح الصورة الرمزية الأولى :

كل المصريين يتكلمون اللغة العربية .

وكل أهل النوبة مصريون .

.·. كل أهل النوبة يتكلمون اللغة العربية .

والمثل الآتى يوضح الصورة الرمزية الثانية :

لا وحدة فى قصائد الشعر الجاهلى .

وكل هذه القصائد فيها وحدة .

.·. لا قصيدة من هذه القصائد هى من الشعر الجاهلى .

٢ — وقد يكون الحد الأوسط محمولاً فى كلتا المقدمتين ، فتكون الصورة الرمزية لأوضاع الحدود هى :

ك — و

ص — و

.·. ص — ك

مثال ذلك : لا حشرة لها ثمانية أرجل .

والعناكب لها ثمانية أرجل

.·. ليست العناكب حشرات .

وقد أطلق أرسطو على مثل هذا القياس الذى يكون حده الأوسط محمولا فى المقدمتين « اسم الشكل الثانى »

٣ — وقد يكون الحد الأوسط موضوعاً فى المقدمتين معاً ، فتكون صورة القياس كما يلى :

و — ك

و — ص

.·. ص — ك

مثال ذلك : كان عرب الجاهلية يئدون البنات

وكان عرب الجاهلية يعبدون الأوثان .

.·. كان بعض عبدة الأوثان يئدون البنات .

وقد أطلق « أرسطو » على مثل هذا القياس الذى يكون حده الأوسط موضوعاً فى المقدمتين اسم « الشكل الثالث » .

٤ — لم يذكر « أرسطو » إلا هذه الأشكال الثلاثة للقياس .

لكنه أشار[١] إلى أن مقدمات القياس من الشكل الأول يمكن أحياناً أن تنتج قضية جزئية يكون محمولها هو الحد الأصغر ، وموضوعها هو الحد الأكبر ، مع استحالة أن يكون الأكبر محمولاً للأصغر .

مثال ذلك :

بعض الناخبين شيوعيون

لانساء بين الناخبين .

فمن هاتين المقدمتين يستحيل أن تحدد العلاقة بين النساء والشيوعية ، بحيث يجوز أن تنسب بعضهن للشيوعية ، أو تنفى الشيوعية عنهن جميعاً ، أعنى أنك لا تستطيع من هذا القياس أن تستنتج نتيجة يكون موضوعها « النساء» ومحمولها « الشيوعية » .

لكنك مع ذلك قد تستطيع أن تستنتج منهما أن بعض الشيوعيين ليسوا نساء .

ويقول « ابن رشد » عن الطبيب المشهور « جالينوس » : إنه هو الذى جعل للصور الاستدلالية التى من هذا القبيل شكلاً دائماً بذاته أسماه « الشكل الرابع »[٢] .

---

(١) لعل هذه الإشارة هى ما نبه إليها الأستاذ « الدكتور غلاب » فى النص الذى اقتبسناه عنه سابقاً ، ص ٥٩ ، حين قال : [إليك هذا النص : « ولكن إذا كان أحدهما أى الحدين — موجباً ، والثانى مسلوباً ، وكان المسلوب هو الأكبر ، فإنه يوجد دائماً قياس ، يكون الحد الأصغر فى نتيجته محمولاً على الحد الأكبر ومثال ذلك :

[ا] فى بعض [ب] .

[ب] ليس فى أى [ج]

فتكون النتيجة :

ليس [ج] فى بعض [ب] . . . »

وقد علق الأستاذ « سانت هلير » على هاتين الفقرتين بقوله :

« إن هذا هو مثل الشكل الرابع الذى عزى إلى (جاليان) (جالينوس) والذى يجب أن ينسب إلى « أرسطو » ... [

قارن بين النصين .

(٢) هكذا يجارى الدكتور « زكى نجيب محمود » غيره ممن قالوا : إن « ابن رشد » هو أول من نسب إلى « جالينوس » أنه هو الذى وضع « الشكل الرابع » وقدنبهنا سابقاً ص « ٦٣ » وما بعدها=

(وأحياناً يسمى باسمه فيقال : قياس « جالينوس » Galenian) يكون الحد الأوسط فيه محمولاً للمقدمة الكبرى ، وموضوعاً للمقدمة الصغرى ، وبذلك تكون الصورة الرمزية له هى :

ك ـ و

و ـ ص

ص ـ ك

وقد لقى هذا « الشكل الرابع » من المناطقة كثيراً من الهجوم والدفاع ، فهو لايكاد يظهر فى كتب المنطق إطلاقاً قبل بداية القرن الثامن عشر ، ولا يزال يتنكر له كثيرون من علماء المنطق المحدثين ، فيقول Powen :

« إن ما يسمى بـ « الشكل الرابع » إن هو إلا « الشكل الأول » عُكس حدّا نتيجته ، أى أننا لانستدل[1] النتيجة حقيقة من « الشكل الرابع » بل نستدل من « الشكل الأول » .

ثم إذا دعت الحال عمدنا إلى عكس نتيجة هذا « الشكل الأول »

ويُفيض « جوزيف » فى هجومه على « الشكل الرابع » فيقول :

« إن نظرية » القياس « قد أصابها كثير من الفساد بإضافة « الشكل الرابع » ؛ لأنه بجعل هذا الشكل صورة قائمة بذاتها ، أصبح المفهوم أن التمييز بين « الحد الأكبر » و « الحد الأصغر » لا يكون إلا على أساس وضعهما من النتيجة ، وليس فى طبيعتهما ما يجعل الأكبر أكبر والأصغر أصغر .

ويمضى « جوزيف » فى بحثه ليدل على أن الحدين الأكبر والأصغر لم يطلق عليهما اسماهما لمجرد كون الأول محمول النتيجة ، والثانى موضوعها ؛ بل لأن الأكبر أكبر فعلا ، والأصغر أصغر فعلا ، فى معظم الحالات ، وخصوصاً فى الحالات التى يكون فيها الاستدلال علميا ، تعبر قضاياه عن معرفة بالمعنى الصحيح .

فليس فى مستطاعنا دائماً أن نعكس « حدَّى النتيجة » بحيث نجعل موضوعها محمولا ، ومحمولها موضوعا ، دون أن نجاوز بذلك حدود الأوضاع الصحيحة للأمور .

=إلى أن من قال ذلك لم يطلع على نص « أبى البركات البغدادى » فى كتابه « المعتبر » الذى سبق « ابن رشد » إلى إبعاد نسبة « الشكل الرابع » عن « أرسطو » .

(١) لعل هنا كلمة [على] ساقطة ، أى لا نستدل على النتيجة .

نعم إننا فى قضية مثل :

بعض العلماء ساسة .

يمكن أن نعكس الحدين فنقول :

بعض الساسة علماء .

دون أن يكون هنالك شيء من شذوذ ؛ لأن التقاء العلم والسياسة فى شخص أو أشخاص ، التقاء عرضى ؛ فلا بأس فى أن أحمل السياسة على العلم ، أو العلم على السياسة ، فالمعنيان سواء .

أما حين يكون الموضوع فرداً ، والمحمول صفة تميزه ، فمن العسر أن أعكس الوضع ، بحيث أجعل الفرد محمولا على الصفة . فقولى :

قيصر قائد عظيم .

قول يتفق مع الأوضاع الطبيعية ؛ لأن أحمل فيه الصفة على موصوفها ، أما إذا عكست فقلت :

أحد القواد العظماء قيصر .

فقلب لما ينبغى أن يكون .

فإذا استثنينا الحالات التى يكون التقاء الموضوع والمحمول فيها عرضاً ، وجدنا أن الموضوع عادة يكون أوسع مجالاً من محموله؛ لأنه شيء ينتمى إليه ذلك الموضوع هو وغيره من الموضوعات .

وليس العكس صحيحاً ، أى ليس المحمول جزءا من مجال الموضوع .

ومن الطبيعى أن نحمل الجنس على النوع ؛ والصفة على الموصوف ، لا العكس .

وبخاصة فى القضايا العلمية التى تكون كلية فلا بد — إن لم يتساو المحمول والموضوع فى مجال الماصدق— أن يكون المحمول أوسع مجالا ؛ لأننا لانستطيع أن نعمم الحكم فى قضية كلية ؛ إذا كان المحمول لاينطبق إلا على بعض أفراد الموضوع فقط ، دون بعض .

فحين أطلق « أرسطو » على محمول النتيجة فى القياس اسم الحد الأكبر ، فقد اختار الاسم المطابق لواقع الحال ، حين يكون الموضوع فرداً ، وحين يكون الموضوع أقل شمولا من المحمول ، وعلى ذلك يكون المحمول شاملا للموضوع المذكور فى النتيجة ، ولغيره مما عساه أن يقع معه فى نوع واحد تحت الجنس الذى نعبر عنه بالحد الأكبر الذى هو المحمول .

ونخلص من هذا إلى أن « جالينوس » قد أخطأ حين جعل « الشكل الرابع » شكلا قائماً بذاته من أشكال القياس ، يكون الحد الأوسع شمولا من حدى النتيجة هو موضوعها، والحد الأضيق شمولا منهما ، هو محمولها ، وهو وضع — كما قلنا — لايتفق مع طبائع الأمور .

فى قياس هكذا :

ما يتناسل بسرعة قصير الأجل .

والذباب يتناسل بسرعة .

لوأردنا أن نجعله « شكلا رابعاً » قائماً بذاته ، جعلنا محمول القضية الكبرى موضوعا فى النتيجة ، وموضوع الصغرى محمولا فى النتيجة ، فتكون النتيجة هى :

بعض ما هو قصير الأجل ذباب .

وأما إذا أردنا أن نعتبره قياساً من « الشكل الأول » كانت النتيجة هى :

الذباب قصير الأجل .

ومن ذلك نرى كيف تكون النتيجة طبيعية فى « الشكل الأول » قسرية فيما يسمى بـ « الشكل الرابع »

ومن ثم ينتهى « جوزيف » من بحثه هذا إلى وجوب حذف « الشكل الرابع » غير أنه يضيف إلى ذلك قوله :

« لكن الشكل الرابع » قد جرى العرف على تدريسه قروناً عدة بين « أشكال القياس وضروبه » حتى أصبح لزاماً علينا أننا لاننكره إنكاراً تامًّا، حرصاً على تاريخ المنطق ، على الرغم من أننا قد وضعنا إصبعنا على الغلطة التى كانت سبباً فى ولادته » .

وكذلك يرفض « تُومْسُنْ » الاعتراف بـ« الشكل الرابع » على أساس أن ترتيب الفكر فيه يكون مقلوباً ؛ لأن موضوع نتيجته كان محمولا فى المقدمات ، ومحمولها كان موضوعاً فى المقدمات .

والعقل يأبى هذا الوضع ، ويمكننا البرهنة على أن النتيجة ليست إلا عكساً للنتيجة الحقيقية ، بأن نضع لأنفسنا مقدمات شبيهة بما نحن بصددها ، وسنرى دائماً أن النتيجة التى يمكن الوصول إليها قد رتبت على نحو يجعل القياس قياساً من « الشكل

الأول ، وذلك بأن نضع المقدمة الثانية أولا .

وأما « كنز » فله فى « الشكل الرابع » رأى غير هذا ؛ إذ يقرر أن « الشكل الأول » لا يكفى عوضاً عن « الشكل الرابع » فى حالتين :

أولهما : حين تكون المقدمة الكبرى سالبة كلية .

والصغرى موجبة كلية .

والنتيجة سالبة جزئية .

والثانية : حين تكون المقدمة الكبرى سالبة كلية .

والكبرى موجبة جزئية .

والنتيجة سالبة جزئية .

الصيغة الرمزية للحالة الأولى ، هى :

ك (ل) و

و (م) ص

∴ ص (س) ك

والصيغة الثانية للحالة الرمزية هى :

ك (ل) و

و (ب) ص

∴ ص (س) ك

وفى كلتا الحالتين لا يصلح الاستدلال من « الشكل الأول » :

لأن (ك) ستكون مستغرقة فى النتيجة السالبة ، وليست مستغرقة ، كمحمول للمقدمة الكبرى الموجبة الكلية فى الحالة الأولى ، والموجبة الجزئية فى الحالة الثانية .

نعم إن القياس من « الشكل الرابع » قلما يرد فعلا فى تدليلاتنا ، لكن ذلك لا يبرر لنا حذفه ؛ إذ الواقع أنه يستحيل علينا أن نعالج القياس معالجة علمية شاملة ، دون أن نعترف بضروب « الشكل الرابع » على نحو ما . .

فهو قياس ينتهى إلى نتائج يستحيل استنتاجها مباشرة من نفس المقدمات فى أى شكل آخر . وهو — وإن يكن نادر الاستعمال فعلا — لكن الاستدلال منه قد يجىء

أحيانا بصورة طبيعية مثال ذلك .

لم يكن من رسل المسيحية يونانى .

وبعض اليونان جدير بكل تكريم .

إذن فبعض من هو جدير بالتكريم ليس من رسل المسيحية . . .] .

* * *

هذا هو النص الذى رأيت أن أنبه إلى ما فيه من أمور لها أهميتها .

فمن ذلك : ما ذهب إليه « كنز » من [أن « الشكل الأول » لايكفى عوضاً عن « الشكل الرابع » فى حالتين] ذكرهما . فإن صح ما ذهب إليه « كنز » كان ذلك توجيهاً موفقاً إلى أمر فى « الشكل الرابع » يتصل بجوهره ، جدير بالنظر والاعتبار ، إلى جانب ماله من أهمية تاريخية استرعت انتباه الباحثين ، واستولت على كثير من اهتمامهم .

* * *

ومن ذلك :أن الدكتور « زكى » يقرر أن « أرسطو » [لم يذكر إلا الأشكال الثلاثة للقياس] .

ثم يضيف قائلا :

[لكنه — يعنى « أرسطو » — أشار إلى أن مقدمات القياس من « الشكل الأول» يمكن أحياناً أن تنتج قضية جزئية يكون محمولها هو الحد الأصغر ، وموضوعها هو الحد الأكبر ، مع استحالة أن يكون الأكبر محمولاً للأصغر.

مثال ذلك :

بعض الناخبين شيوعيون

لانساء بين الناخبين .

فمن هاتين المقدمتين يستحيل أن تحدد العلاقة بين « النساء » و « الشيوعية » بحيث يجوز أن تنسب « بعضهن » لـ « الشيوعية » أو تنفى « الشيوعية » عن « هن » جميعاً .

أعنى أنك لا تستطيع من هذا القياس أن تستنتج نتيجة

يكون موضوعها « النساء »

ومحمولها « الشيوعية »

لكنك مع ذلك قد تستطيع أن تستنتج منهما

أن بعض « الشيوعيين » ليسوا « نساء »]

وما جاء فى مقالة الدكتور « زكى نجيب » الأخيرة ، كبير الشبه بمقالة الدكتور « غلاب » — عازيا ما يقوله إلى « أرسطو » —:

[. . . وإليك هذا النص : « ولكن إذا كان أحدهما — أى الحدين — موجباً ، والثانى سالباً ، وكان المسلوب هو الأكبر ؟ فإنه يوجد دائماً قياس يكون « الحد الأصغر » فى نتيجته محمولا على « الحد الأكبر » .

ومثال ذلك :

(ا) فى بعض (ب)

و (ب) ليس فى أى (ج)

فتكون النتيجة :

ليس (ج) فى بعض(ا) . .]

وبالرغم من التشابه فى رواية ما ينقلانه عن « أرسطو » يختلفان فى موقفهما من نسبة « الشكل الرابع » إلى « أرسطو » .

فبينا يمهد الدكتور « غلاب » إلى روايته هذه بقوله :

[وإنما الصحيح أن «أرسطو» وضع « الشكل الرابع » وقال به ، وعرف عيوبه كما عرف محاسنه . ولكنه كان فى رأيه أنقص الأشكال ، فأهمله فى التطبيق بعد أن نص على وجوده ومثل له فى كتاب « التحليلات الأولى » تمثيلا لايدع مجالا للشك فى معرفته إياه . . وإليك هذا النص . . إلخ]

وينتهى منها بقوله :.

[. . . وقد علق الأستاذ « سانت هلير » على هاتين الفقرتين — يعنى ما اقتبسه من كتاب « التحليلات الأولى » — بقوله :

« إن هذا هو مثل « الشكل الرابع » الذى عزى إلى « جاليان » « جالينوس» والذى يجب أن ينسب إلى « أرسطو » . .]

إذا بالدكتور « زكى نجيب » يمهد لروايته بقوله :

[لم يذكر « أرسطو » إلا هذه الأشكال الثلاثة للقياس]

وينتهى منها بقوله :

[ويقول « ابن رشد » عن الطبيب المشهور « جالينوس» إنه هو الذى جعل للصور الاستدلالية التى من هذا القبيل شكلا قائماً بذاته أسماه « الشكل الرابع »][1]

فهل يتحمل المروى عن « أرسطو » الخلاف إلى هذا الحد ؟

* * *

ومن ذلك : أن الدكتور « زكى نجيب » يقرر — فى حديث عن الأشكال ما يلى :

[وللقياس أشكال مختلفة تختلف باختلاف وضع الحد الأوسط فى المقدمتين :

١ — فقد يكون الحد الأوسط موضوعاً فى المقدمة الكبرى ، ومحمولا فى المقدمة الصغرى وهذا ما يسميه « أرسطو » بـ « الشكل الأول » .

٢ — وقد يكون الحد الأوسط محمولا فى كلتا المقدمتين . . . وقد أطلق « أرسطو » على مثل هذا القياس ، اسم « الشكل الثانى » .

٣ — وقد يكون الحد الأوسط موضوعاً فى المقدمتين معاً . . وقد أطلق على مثل هذا القياس اسم « الشكل الثالث »]

ولا شك أن القارئ لهذا الكلام يفهم منه أن مناط تقسيم الأشكال عند « أرسطو » هو وضع الحد الأوسط من الحدين الآخرين . وهذا ما يصرح الأستاذ « يوسف كرم » بخلافه حيث يقول[2] :

[ويعتمد « أرسطو » هنا على الماصدق . . واعتبار الماصدق فى المقدمتين يؤدى إلى أشكال القياس ثلاثة فقط ؛ ذلك أن الأوسط :

إما أن يكون أكبر من طرف ، وأصغر من آخر .

وإما أن يكون أكبر منهما .

وإما أن يكون أصغر منهما .

أما الشكل الرابع فلا يلزم إلا من نظر آخر ، هو اعتبار موضع الأوسط على ما فعل « جالينوس » . . .]

بهذا ينتهى ما أردت التعليق به على النص المقتبس من كتاب « المنطق الوضعى » .

* * *

(١) تابع بقية النص فيما ذكرناه سابقاً .

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٥٨ .

وبعد ؛ فبعيداً عن أنظار السادة الماديين الذين قد نبذوا لهم مخرفين إذا تحدثنا أمامهم عما يسمى « البصيرة » تلك الملكة التى اعتبرها « أفلاطون » ومن نحا نحوه من المتصوفة طريقاً صحيحاً للمعرفة . . . بعيداً عمن يعتبرون البصيرة و « الروح » وما إليها من المعانى المجردة عن المادة ، ضرباً من « الميتافيزيقا » التى لم تسم فى نظرهم حتى تصبح شيئاً يستحق أن يوصف حتى بالكذب ، ولعل دوى قول الدكتور « زكى نجيب محمود » صاحب كتاب « المنطق الوضعى » .

[. . . وكالهرة التى أكلت بنيها — جعلت « الميتافيزيقا » أول صيدى — جعلتها أول ما أنظر إليه بمنظار الوضعية المنطقية ؛ لأجدها كلاماً فارغاً لا يرتفع إلى أن يكون كذباً . .]

ما زال يرن فى أذنك — أيها القارئ — كما يرن فى أذنى ؛ فإذا كنت مثلى ممن يؤمنون بأن فى الإنسان قوى وملكات ليست مادية ، مثل « البصيرة » فتعال نقل عنها كلمة بعيداً عن الماديين الذين يرون الإنسان جهازاً ماديًّا ، يشبه « وابور الجاز» أو « الراديو » ليس فيه إلا مثل ما فيهما من أجزاء مادية .

يا سبحان الله !!! « إن جهاز الراديو » قد اخترعه « ماركونى » وصممته شركة فيليبس ، « فمن الذى اخترع » الإنسان ؟!! ومن الذى ركبه ؟!! وهو فى دقة صنعه وتركيبه لايقل عن « الراديو» وعن « وابور الجاز » فهل يكون لهما صانع ، ولايكون له صانع ؟

يكون لهما صانع لأن صانعهما « ماركونى» « وشركة » فيلبس وهما يحسان ويلمسان ؛ أما هو فلا يكون له صانع ؛ لأن القول بأن له صانعاً « ميتافيزيقا » و« الميتافيزيقا » وقعت فى « شباك » الماديين فصادوها ، فلم يجدوها شيئاً قط ، لاصدقاً ولا كذباً

وعلى الناس جميعاً أن يكونوا « ماديين » ليكونوا متحضرين متمدينين ، وإلا سقطوا عن درجة الاعتبار ، وكانوا متأخرين رجعيين .

تالله للحديث عن المادة والماديين يذكرنى بكلمة كتبها الأستاذ الدكتور « أبو العلا عفيفى » فى مقدمة كتابه « المنطق التوجيهى » عن المادة والطفولة ، قال فيها :

[فالدمية « العروس » عند صغار البنات لها كل معانى الكائن الحى]

فهكذا تربط الطفولة الفكرية بين المادة والحياة بسهولة ، فالدمية التى تصنعها

للبنت أمها من فضلة ثيابها ، لها عند هذه البنت ، نفس الخصائص التى لكل البنات ؛ فهى كما يقول الأستاذ الدكتور أبو العلا — فى نظر البنت [تأكل وتنام وتتكلم وتتحرك وتفرح وتغضب بكيفية لانراها نحن] ذلك لأن « نظرية السببية» التى تقضى بأن يكون لكل مسبب سبب ، وبأن يكون السبب متناسباً مع مسببه قوة وضعفاً ، فلا ينتج مسبب قوى من سبب ضعيف ، هى مظهر من مظاهر النضج الفكرى الذى لم تبلغه الطفولة بعد ، فالأم التى تحمل ابنتها لطبيب العيون إذا طرفت عينها ولا تستطيع هى أن تعالجها . . والأم التى تستدعى عامل الكهرباء ليصلح سلك الكهرباء إذا انقطع ولاتقدر هى أن تصلحه ، تصلح فى نظر ابنتها الصغيرة أن تخلق من فضلة فستانها الجديد عروساً لها عين ترى ، وشرايين تحمل الدم من القلب وإليه ؛ لأن التناسب بين السبب والمسبب أمر لا اعتبار له إلا عند الكبار .

وعند هؤلاء الكبار لايصح أن يقال : إن هذا المسبب لاسبب له ما دمنا لم نر هذا السبب . . . لايصح لأنه ما دام هناك مسبب ، فلا بد أن يكون هناك سبب وما دام هذا المسبب عظيما ، فلا بد أن يكون السبب أعظم منه ، أما عدم روية هذا السبب فلا تصلح عند هؤلاء الكبار سبباً لنفيه ، فإن أحداً منا لم ير صانع تمثال « رمسيس» وإذا كان الأطفال يتصورون أنه هكذا كان من غير صانع ؛ فإن الكبار لايتصورون ذلك ، ولا يحملهم عدم رؤية من صنعه على إنكار أن يكون له صانع .

والذهاب إلى الفرق بين الاعتراف بوجودما يمكن أن يرى ويقع تحت الحواس كصانع تمثال « رمسيس » وبين الاعتراف بوجود مالايمكن أن يرى ولايقع تحت الحواس ، كالإله ، إن جرّ إلى إنكار وجود سبب لمسبب لاتصلح المادة أن تكون سبباً ، كان هدماً لنظرية السببية الصحيحة تحت تأثير قصور فى التصور منشؤه الإلف والعادة .

* * *

تعال صاحبى بعيداً . . بعيداً جداً . . عن هؤلاء . . . هؤلاء الذين لم يزايلوا مرحلة طفولتهم الفكرية بعد . . نقول كلمة وجيزة عن « البصيرة » تلك القوة التى هى ميزة الإنسان المفكر ، لا الإنسان الحيوان

إن هذه البصيرة موجودة لاشك فى وجودها عند المفكرين ، ولا شك فى أنها طريق صحيحة توصل إلى علم صحيح ؟

ولكن هذه المرحلة من النضج الإنسانى يكتنفها شىء من الغموض يتيح لغير أصحابها أن يدعى الحصول عليها ، وهذا يقدح فى صلاحيتها للوقوف عندها كطريق صحيح وحيد للمعرفة ، وكميزان صحيح وحيد أيضاً للمعرفة .

ومن ناحية أخرى ، لاتوجد البصيرة إلا فى آخر مراحل الكمال الإنسانى ، فماذا عساه يكون وسيلة الناس الذين لم يبلغوا هذه المرحلة بعد ، لكسب العلوم والمعارف ؟ والقول بأنهم يظلون جاهلين حتى يصلوا هذه المرحلة يحمل فى طيه التقزز من مجرد سماعه .

ومن ناحية ثالثة ، إن من لم يصل إلى مرحلة البصيرة ، وأردنا أن نرشده إلى طريق الحق فى أمر من الأمور ، هل نجد فيه قوة نستطيع أن نستغلها لنصل به عن طريقها إلى الحق سوى أن نقول له : حصِّل ملكة البصيرة أولا ؟ وإذا كان الأمر كذلك فلاحاجة بأحد لأحد .

إنه لا بد، إذن، من وجود أمر مشترك بين أفراد الإنسان يتفاهمون عن طريقه ، ولا بد أن يكون هذا الأمر طريقاً صحيحاً ، إن كان الإنسان مكوناً تكويناً صحيحاً .

ومن ناحية أخيرة ، فإن القرآن إن كان وصل إلى خاتم الأنبياء والمرسلين محمد بن عبد الله صلوات الله وسلامه عليه عن طريق الكشف والبصيرة والإلهام ، فإنه قد جادل خصومه ، وحكّم فى خصومته لهم العقل ، ولم يكلفهم بالعمل أولا على تحصيل « البصيرة» ليمكن جدالهم ومناظرتهم .

فالعقل إذن وسيلة تكفى للوصول إلى الحق ، وإن لم يكن الطريق الوحيد للوصول إلى الحق ، وفقنا الله وهدانا جميعاً إلى الحق وإلى طريقه المستقيم . اللهم تقبل عملى هذا ، واجعله خالصاً لوجهك ، وشفيعاً لى عندك يوم لقائك واجعلنى مع من قلت فيهم : [فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيينَ والصِّدِّيقِينَ وَالشُّهدَاءِ والصَّالِحِينَ ، وحَسُنَ أُولَئِكَ رفِيقاً] .

وصل اللهم على سيدنا محمد النبى الأمى وعلى آله وصحبه وسلم .

مصر الجديدة	٢٠ من رجب سنة ١٣٧٩ ١٩ من يناير سنة ١٩٦٠	الطبعة الأولى	سليمان دنيا
عزبة النخل	١٧ من ربيع الأول سنة ١٣٩١ ١٢ من مايو سنة ١٩٧١	الطبعة الثانية	

نصير الدين الطوسى*

٥٩٧هـ — ٦٧٢هـ

هو محمد بن محمد بن الحسن العلامة نصير الدين ، أبو عبد الله الطوسى العجمى الفيلسوف صاحب العلوم الرياضية والرصد ، وكان رأساً فى علوم الأوائل لاسيما فى الأرصاد والمجسطى . قرأ على المعين سالم بن بدران المصرى المعتزلى الرافضى ، وعلى الشيخ كمال الدين بن يونس الموصلى وكان يعمل فى الوزارة لهولاكو من غير أن يدخل يده فى الأموال ، واحتوى على عقل هولاكو حتى صار لايركب ولا يسافر إلا فى وقت يأمره به .

وكان ذا حرمة وافرة ومنزلة عالية عند هولاكو .

قيل : إن سبب اتصاله بهولاكو أن هولاكو كان ينكر هذا العلم ويحض عليه وقبض على نصير الدين المذكور وأمر بقتله بعد أن قال له : أنت تطلع إلى السماء ؟ فقال له : لا . فقال : ينزل عليك ملك يخبرك ؟ فقال له : لا . فقال له هولاكو : فمن أين تعرف ؟ قال نصير الدين : بالحساب . فقال : تكذب ، أرنى من معرفتك ما أصدقك به . وكان هولاكو جاهلاً قليل المعرفة ، فقال له نصير الدين : فى الليلة الفلانية ، فى الوقت الفلانى ، يخسف القمر .

قال هولاكو : احبسوه . إن صدق أطلقناه ، وأحسنا إليه ، وإن كذب قتلناه . فحبس إلى الليلة المذكورة ، فخسف القمر خسفاً بالغاً ، فاتفق أن هولاكو تلك الليلة غلب عليه السكر فنام [ولم تجبر أحد على انتباهه[1]] .

فقيل لنصير الدين ذلك ، فقال ناصر الدين : إن لم ير القمر بعينيه وإلا فأغدو مقتول[2] لا محالة ، وفكر ساعة ، ثم قال للمغل : دقوا على الطاسات ، وإلا يذهب

---

* طهر الورقة العاشرة من الجزء السادس من كتاب « المنهل الصافى ، والمستوفى بعد الوافى » تأليف العلامة « جمال الدين يوسف الأتابكى الظاهرى » المخطوط بمكتبة الأزهر ، قسم التاريخ تحت رقم ٦١٧ خصوصى ، ٦٨٦٥١ عمومى .

(١) كذا فى الأصل .

(٢) كذا فى الأصل .

قمركم إلى يوم القيامة ، فشرع كل واحد يدق على طاسة ، فعظمت الغوغا ، فانتبه هولاكو بهذه الحيلة ورأى القمر قد خسف ، فصدقه وآمن به ، وكان ذلك سبباً لاتصاله بهولاكو .

قلت : ومن ثم صار الدق على النحاس ، إذا خسف القمر ، ولم يكن له سبب غير ما ذكرنا . انتهى .

وكان نصير المذكور ذا عقل وحدس صائب ، وهو الذى عمل الرصد العظيم بمدينة مراغة . واتخذ فى ذلك قبة. وخزانة عظيمة وملأها من الكتب التى نهبت من بغداد والشام والجزيرة حتى تجمع فيها زيادة على أربعمائة ألف مجلد . وقرر بالرصد المنجمين والفلاسفة والفضلاء .

وكان حسن الصورة ، سمحاً ، كريماً ، جواداً ، حسن العشرة ، غزير الفضائل، جليل القدر ، ذا هبة .

قال الشيخ عماد الدين بن كثير : حكى أنه لما أراد العمل للرصد ، رأى هولاكو ما ينصرف عليه ، فقال له : هذا العلم المتعلق بالنجوم، أيدفع ما قدر أن يكون ؟ فقال له الطوسى : أنا أضرب لمنفعته مثلا ، القان يأمر من يطلع إلى أعلى هذا المكان ، ويدعه يرمى من أعلاه طست نحاس كبير من غير أن يعلم به أحد .

ففعل ذلك ، فلما وقع ، كانت له وقعة هائلة ، روعت كل من هناك ، وكاد بعضهم يصعق .

وأما هو وهولاكو فإنهما ما تغير عليهما شيء ؛ لعلمهما بأن ذلك يقع .

فقال له : هذا العلم النجومى له هذه الفائدة ، يعلم المحدث فيه ، ما يحدث فيه ، فلا يحصل له من الروعة ، ولا الا كتراث ما يحصل للذاهل الغافل عنه ، فقال هولاكو: لا بأس بهذا وأمره بالشروع فيه . انتهى .

وقال غيره : ومن عقله وحلمه ، ما وقع له ، بأن حضرت إليه ورقة من شخص من جملة ما فيها يقول له : يا كلب يا ابن الكلب .

فكان جواب الطوسى له : وأما قوله : كلباً ، فليس بصحيح ؛ لأن الكلب من ذوات الأربع ، وهو نابح طويل الأظفار .

وأما أنا فمنتصب القامة ، بادى البشرة ، عريض الأظفار ، وناطق ضاحك .

فهذه الفصول والخواص غير تلك الفصول والخواص . وأطال فى نقض كل ما قاله له برطوبة[١]، وتأن ، غير منزعج .

ولم يقل فى الجواب كل[٢] قبيحة .

وكان كثير الخير . لاسيما للشيعة والعلويين وغيرهم . كان يبرهم .ويقضى أشغالهم . ويحمى أوقافهم من أعوان هولاكو ؛ فإنه كان هو المشار إليه فى مملكة هولاكو . وهو المتكلم فى جميع الأمور . وكان مع ذلك فيه تواضع وحسن ملتقى . انتهى .

قال الشيخ شمس الدين ؛ قال أحمد بن حسن الحكيم صاحبنا : سافرت إلى مراغة . وتفرجت فى هذا الرصد . ومتولية[٣] صدر الدين . على بن الخواجا . نصير الدين الطوسى . وكان شاباً فاضلا فى التنجيم . والشعر الفارسى . وصادقت شمس الدين محمد بن المؤيد العرضى . وشمس الدين السروانى . والشيخ كمال الدين الأيكى . وحسام الدين الشامى .

فرأيت فيه من آلا ت الرصد شيئاً كثيراً . ومنها ذات الحلق . وهى خمس دواير متخذة من نحاس .

الأولى : دائرة نصف الليل . وهى مركوزة على الأرض .

ودايرة منطقة البروج .

ودايرة العروض .

ودايرة الميل .

ورأيت الدائرة الشمسية . يعرف بها سمت الكواكب . وأسطرلابا يكون سعة قطره ذراعاً . وأسطر لابات كثيرة .

قلت : وقد فعل ألوغ بك بن شاه رح[٤] بن تيمور . رصداً بسمر قند . وحكم عليه قبل موته فى حدود الخمسين وثمانمائة . انتهى .

ومن مصنفات الطوسى : كتاب المتوسطات بين الهندسة والهيئة . وهو جيد إلى الغاية . ومقدمة فى الهيئة . وكتاب وضعه للنصيرية .

واختصر المحصل للإمام فخر الدين . وزاد فيه . وشرح الإشارات، أورد[٥] فيه على

---

(١) لعل هذا التعبير قريباً مما يقال فىأيامنا (ببرود) .

(٢) كذا فى الأصل، ولعلها (كلمة) .

(٣) كذا فى الأصل .

(٤) كذا فى الأصل .

(٥) كذا فى الأصل، ولعلها (ورد) بدون الهمزة .

الإمام فخر الدين فى شرحه . وقال : هذا جرح ما هو شرح . قال فيه : إنى حررته فى عشرين سنة . وناقض فخر الدين كثير[١]. وله التجريد فى المنطق . وأوصاف الأشراف وقواعد العقائد . والتلخيص فى علم الكلام . والعروض الفارسية . وشرح الثمرة[٢] لبطليموس. وكتاب المجنيطى . وجامع الحساب فى التخت . والتراب . والكرة . والأسطوانة . والمغطيات الظاهرات . والمناظر . والليل والنهار . والكرة المتحركة . والطلوع والغروب . وتسطيح الكرة . والمطالع . وتربيع الدائرة . والمخروطات . والشكل المعروف بالقطاع . والجواهر . والإسطوانة . والفرائض على مذهب أهل البيت . وتعديل الميعاد فى معد تنزيل الأفكار . وبقاء النفس بعد بوار البدن . والجبر . والمقابلة . وإثبات العقل الفعال . وشرح مسألة العلم . رسالة[٣] الإمامة . ورسالة إلى نجم الدين الكاتبى فى إثبات واجب الوجود . وحواشى على كليات القانون . ورسالة ثلاثون فصلا فى معرفة التقويم . وكتاب أكرمانالاوس وأكرثا وذوسيوس . والبريج الإيلخانى . وله شعر كثير بالفارسية .

وكانت وفاته فى ذى الحجة سنة اثنتين وسبعين وستمائة ببغداد . وقد أناف على الثمانين. ودفن بمشهد الكاظم .

* * *

وعن فوات الوفيات [ومولد النصير بطوس سنة سبع وتسعين وخمسمائة . وتوفى فى ذى الحجة سنة اثنتين وسبعين وستمائة ببغداد] .

---

(١) كذا فى الأصل ، ولعلها « كثيراً » .

(٢) كذا فى الأصل .

(٣) كذا فى الأصل بدون عطف .

ابن سينا *

٣٧٥ هـ — ٤٢٨ هـ

هو أبو على الحسين بن عبد الله بن الحسن بن على بن سينا ، وهو وإن كان أشهر من أن يذكر ، وفضائله أظهر من أن تسطر ، فإنه قد ذكر من أحواله ، ووصف من سيرته ، ما يغنى غيره عن وصفه ؛ ولذلك فإننا نقتصر من ذلك على ما قد ذكره هو عن نفسه ، وعلى ما قد وصفه « أبو عبيد الجوزجانى » صاحب الشيخ أيضاً ، من أحواله .

وهذا جملة ما ذكره الشيخ الرئيس عن نفسه ، نقله عنه « أبو عبيد الجوزجانى » .

قال الشيخ الرئيس : إن أبى كان رجلاً من أهل « بلخ » ، وانتقل منها إلى « بخارى » فى أيام « نوح بن منصور » واشتغل بالتصرف وتولى العمل فى أثناء أيامه بقرية يقال لها « خرميثن » من ضياع « بخارى » وهى من أمهات القرى وبقربها قرية يقال لها « أفشنة » وتزوج أبى منها بوالدتى ، وقطن بها وسكن وولدت منها بها ثم ولدت أخى . ثم انتقلنا إلى « بخارى » وأحضرت معلم القرآن ، ومعلم الأدب ، وأكملت العشر من العمر ، وقد أتيت على القرآن ، وعلى كثير من الأدب ، حتى كان يقضى منى العجب ، وكان أبى ممن أجاب داعى المصريين ، ويعد من الإسماعيلية ،

وقد سمع منهم ذكر النفس ، والعقل ، على الوجه الذى يقولونه ويعرفونه هم ، وكذلك أخى ، وكانوا ربما تذاكروا بينهم وأنا أسمعهم وأدرك ما يقولونه ولا تقبله نفسى ، وابتدءوا يدعوننى أيضاً إليه ، ويجرون على ألسنتهم ذكر الفلسفة والهندسة ، وحساب الهند ، وأخذ يوجهنى إلى رجل كان يبيع البقل ويقوم بحساب الهند ، حتى أتعلمه منه .

ثم جاء إلى « بخارى » « أبو عبد الله الناتلى » ، وكان يدعى المتفلسف ، وأنزله أبى دارنا ، رجاء تعلمى منه ، وقبل قدومه كنت أشتغل بالفقه والتردد فيه ، إلى

* هذه الترجمة مأخوذة بالنص من كتاب « عيون الأنباء فى طبقات الأطباء » لابن أبى أصيبعة الجزء الثانى ، ص ٢ وما بعدها ، الطبعة الأولى بالمطبعة الوهبية طبع سنة ١٢٩٩هـ ، ١٨٨٢ م ، الموجود بمكتبة الأزهر تحت رقم ٤٠٠٧ خصوصية ٥٢٩٨٦ عمومية قسم التاريخ .

إسماعيل الزاهد » وكنت من أجود السالكين ، وقد ألفت طرق المطالبة ووجوه الاعتراض على المجيب ، على الوجه الذى جرت عادة القوم به .

ثم ابتدأت بكتاب « إيساغوجى » على « الناتلى » ولما ذكر لى حد الجنس أنه « هو المقول على كثيرين مختلفين بالنوع ، فى جواب ما هو؟ » فأخذت فى تحقيق هذا الحد بما لم يسمع ، وتعجب منى كل العجب ، وحذر والدى من شغلى بغير العلم ، وكان أى مسألة قالها لى أتصورها خيراً منه ، حتى قرأت ظواهر المنطق عليه . وأما دقائقه فلم يكن عنده منها خبرة .

ثم أخذت أقرأ الكتب على نفسى ، وأطالع الشروح حتى أحكمت علم المنطق ، وكذلك كتاب « إقليدس » فقرأت من أوله خمسة أشكال ، أو ستة ، عليه . ثم توليت بنفسى حل بقية الكتاب بأسرة .

ثم انتقلت إلى « المجسطى » ولما فرغت من مقدماته ، وانتهيت إلى الأشكال الهندسية قال لى « الناتلى » : تول قراءتها وحلها بنفسك، ثم اعرضها علىّ ؛ لأبين لك صوابه من خطئه ، وما كان الرجل يقوم بالكتاب ، وأخذت أحل ذلك الكتاب ، فكم من شكل ما عرفه إلى وقت ما عرضته عليه ، وفهمته إياه ، ثم فارقنى الناتلى متوجهاً إلى « كركانج» واشتغلت أنا بتحصيل الكتب من النصوص[1] والشروح ، من الطبيعى والإلهى ؛ وصارت أبواب العلم تنفتح على ، ثم رغبت فى علم الطب ، وصرت أقرأ الكتب المصنفة فيه وعلم الطب ليس من العلوم فلا جرم أنى برزت فيه فى أقل مدة حتى بدأ فضلاء الطب يقرءون علىّ علم الطب ، وتعهدت المرضى ، فانفتح على من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة ما لا يوصف ، وأنا مع ذلك أختلف إلى الفقه وأناظر فيه .

وأنا فى هذا الوقت من أبناء ست عشرة سنة .

ثم توفرت على العلم والقراءة سنة ونصفا ، فأعدت قراءة المنطق ، وجميع أجزاء الفلسفة .

وفى هذه المدة ما نمت ليلة واحدة بطولها ، ولا اشتغلت فى النهار بغيره وجمعت بين يدى ظهوراً ، فكل حجة كنت أنظر فيها ، أثبت مقدمات قياسية . ورتبتها فى تلك

(١) فى الأصل (الفصوص)

الظهور . ثم نظرت فيما عساها تنتج . وراعيت شروط مقدماته . حتى تحقق لى حقيقة الحق فى تلك المسألة[١].

وكلما كنت أتحير فى مسألة . ولم أكن أظفر بالحد الأوسط فى قياس : ترددت إلى الجامع . وصليت. وابتهلت إلى مبدع الكل . حتى فتح لى المنغلق . وتيسر المتعسر . وكنت أرجع بالليل إلى دارى . وأضع السراج بين يدى . وأشتغل بالقراءة والكتابة . فمهما غلبنى النوم . أوشعرت بضعف . عدلت إلى شرب قدح من الشراب[٢] ريثما تعود إلى قوتى . ثم أرجع إلى القراءة .

ومهما أخذنى أدنى نوم أحلم بتلك المسائل بأعيانها . حتى إن كثيراً من المسائل اتضح لى وجوهها فى المنام .

وكذلك حتى استحكم معى جميع العلوم . ووقفت عليها بحسب الإمكان الإنسانى، وكل ما علمته فى ذلك الوقت . فهو كما علمته الآن ، لم أزدد فيه إلى اليوم ، حتى أحكمت « علم المنطق » و « الطبيعى» و « الرياضى » ثم عدلت إلى « الإلهى » وقرأت كتاب « ما بعد الطبيعة » فما كنت أفهم ما فيه، والتبس علىّ غرض واضعه ، حتى أعدت قراءته أربعين مرة ، وصار لى محفوظاً ، وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود به ، وأيست من نفسى ، وقلت : هذا كتاب لاسبيل إلى فهمه .

وإذا أنا فى يوم من الأيام حضرت وقت العصر فى الوراقين ، وبيد دلال مجلد ينادى عليه ، فعرضه على ، فرددته ردّ متبرم معتقد أن لافائدة فى هذا العلم . فقال لى : اشتر

---

(١) انظر إلى مبلغ التحرى والدقة اللذين عانى ابن سينا مشقتهما ، فى سبيل التحقق من صحة أو عدم صحة النظريات والمسائل العلمية التى يطالعها . إن الفائدة التى يمكن أن تعود علينا من قراءة سير الفلاسفة الأعلام أمثال ابن سينا، هى التأسى بهم فى مسالكهم ومشاربهم العلمية .

(٢) إنى لأشك فى صحة نسبة هذه الدعوى إلى ابن سينا ؟ فإن الذى يعرف الطريق إلى الجامع يضرع فيه إلى ربه ويبتهل فيه إليه رجاء أن يفتح له المنغلق وييسر له المتعسر ، ويجد فى ضراعته وابتهاله طريقاً ،وصلة إلى الهدف، لا يتأتى منه أن يسلك مع المداومة على هذه الطريق ، سبيل التمرد على ربه والعصيان له ، طالباً بهذا السلوك نفس الهدف الذى اعتاد أن يحصل عليه من طريق الطاعة والعبادة . وقد مر بنا قوله « وكنت من أجود السالكين » فكيف يكون جيد السلوك ، وسكيراً معا ؟ أولعل كلمة (الشراب) تعنى عنده غير ما تعنى فى عرف القوم ، فإن كل مشروب شراب .

وقد مر بنا ما قد وصل إليه علم ابن سينا فى الطب وأنه بلغ فيه مبلغاً يحسد عليه ، فلعل الشراب الذى يعنيه شراب طبى . قد اهتدى إلى صنعه ليوفر به النشاط واليقظة ، والإقبال على الدرس والفهم والتحصيل .

مني هذا ؛ فإنه رخيص ، أبيعكه بثلاثة دراهم ، وصاحبه محتاج إلى ثمنه ، فاشتريته ، فإذا هو كتاب لـ « أبي نصر الفارابي » في أغراض كتاب « ما بعد الطبيعة » ورجعت إلى بيتي ، وأسرعت قراءته ، فانفتح علي في الوقت أغراض ذلك الكتاب ، بسبب أنه كان لي محفوظاً على ظهر القلب ، وفرحت بذلك ، وتصدقت في ثاني يومه بشيء كثير على الفقراء ، شكراً لله تعالى .

وكان سلطان « بخارى » في ذلك الوقت « نوح بن منصور » واتفق له مرض تلج[١] الأطباء فيه ، وكان اسمي اشتهر بينهم ، بالتوفر على القراءة ، فأجروا ذكرى بين يديه ، وسألوه إحضاري ، فحضرت وشاركتهم في مداواته ، وتوسمت بخدمته ، فسألته يوماً الإذن لي في دخول دار كتبهم ومطالعتها ، وقراءة ما فيها من كتب الطب ، فأذن لي .

فدخلت داراً ذات بيوت كثيرة ، في كل بيت صناديق كتب منضدة بعضها على بعض . في بيت منها كتب العربية والشعر . وفي آخر الفقه ، وكذلك في كل بيت كتب علم مفرد .

فطالعت فهرست كتب الأوائل ، وطلبت ما احتجت إليه منها ، ورأيت من الكتب ما لم يقع اسمه إلى كثير من الناس قط ، وما كنت رأيته من قبل ولا رأيته أيضاً من بعد ، فقرأت تلك الكتب . وظفرت بفوائدها ، وعرفت مرتبة كل رجل في علمه .

فلما بلغت[٢] ثمان عشرة سنة من عمري فرغت من هذه العلوم كلها وكنت إذ ذاك للعلم أحفظ ، ولكنه اليوم معي أنضج ، وإلا فالعلم واحد ، لم يتجدد لي بعده شيء .

وكان في جواري رجل يقال له « أبو الحسين العروضي » فسألني أن أصنف له كتاباً جامعاً في هذا العلم ، فصنفت له « المجموع » وسميته به ، وأتيت فيه على سائر العلوم سوى الرياضي ، ولي إذ ذاك إحدى وعشرون سنة من عمري .

وكان في جواري أيضاً رجل يقال له « أبو بكر البرقي » خوارزمي المولد ، فقيه النفس ، متوحد[٣] في الفقه والتفسير ، والزهد ، مائل إلى هذه العلوم ، فسألني شرح الكتب له ،

---

(١) كذا في الأصل .
(٢) كذا في الأصل.
(٣) كذا في الأصل .

فصنفت له كتاب « الحاصل والمحصول » فى قريب من عشرين مجلدة .

وصنفت له فى الأخلاق كتاباً سميته كتاب « البر والإثم » وهذان الكتاب لا يوجدان إلا عنده ، فلم يعر أحداً ينسخ منهما .

ثم مات والدى وتصرفت بى الأحوال ، وتقلدت شيئاً من أعمال السلطان، ودعتنى الضرورة إلى الإخلال[1] بـ « بخارى » والانتقال إلى « كركانج » .

وكان « أبو الحسين السهلى » المحب لهذه العلوم ، بها ، ووزيراً ، وقدمت إلى الأمير بها ، وهو « على بن مأمون » ؛ وكنت على زى الفقهاء إذ ذاك ، بطيلسان وتحت الحنك[2] وأثبتوا لى مشاهدة دارّةً بكفاية مثلى .

ثم دعت الضرورة إلى الانتقال إلى « نسا » ومنها إلى « بارود » ومنها إلى « طوس » ومنها إلى « شقان » ومنها إلى « سمنيقان » ومنها إلى « جاجرم » رأس حد « خراسان » ومنها إلى « جرجان » .

وكان قصدى الأمير « قابوس » فاتفق فى أثناء هذا أخذ « قابوس » وحبسه فى بعض القلاع ، وموته هناك .

ثم مضيت إلى « دهستان » ومرضت بها مرضاً صعباً ، وعدت إلى « جرجان » فاتصل « أبو عبيد الجوزجانى » بى وأنشأت فى حالى قصيدة ، فيها بيت القائل :

لما عظمت فليس مصر واسعى   لما غلى ثمنى عدمت المشترى

* * *

قال « أبو عبيد الجوزجانى » صاحب الشيخ الرئيس ، فهذا ما حكى لى الشيخ من لفظه ، ومن ههنا شاهدت أنا من أحواله .

كان بـ « جرجان » رجل يقال له « أبو محمد الشيرازى » يحب هذه العلوم، وقد اشترى للشيخ داراً فى جواره ، وأنزله بها ، وأنا أختلف إليه فى كل يوم، أقرأ « المجسطى» وأستملى المنطق .

فأملى علىّ « المختصر الأوسط » فى المنطق . وصنف لـ « أبى محمد الشيرازى » كتاب « المبدأ والمعاد » وكتاب « الأرصاد الكلية » وصنف هناك كتباً كثيرة، كـ « أول القانون »

---

(١) كذا فى الأصل .

(٢) كذا فى الأصل .

و « مختصر المجسطى » وكثيراً من الرسائل ، ثم صنف فى «أرض الجبل » بقية كتبه .

وهذا فهرست كتبه : « كتاب المجموع » مجلدة ، « الحاصل والمحصول » عشرون مجلدة . « الإنصاف » عشرون مجلدة ، « البر والإثم » مجلدتان « الشفاء » ثمان[1] عشرة مجلدة ، « القانون » أربع عشرة مجلدة . « الأرصاد الكلية » مجلدة ، كتاب « النجاة » ثلاث مجلدات « الهداية » مجلدة ، « الإشارات » مجلدة كتاب « المختصر الأوسط » مجلدة « العلائى » مجلدة ، « القولنج » مجلدة ، « لسان العرب » عشر مجلدات ، « الأدوية القلبية » مجلدة ، « الموجز » مجلدة ، « بعض الحكمة المشرقية » مجلدة[2] « بيان ذوات الجهة » مجلدة ، كتاب « المعاد » مجلدة ، كتاب « المبدأ والمعاد » مجلدة ، كتاب « المباحثات» مجلدة .

ومن رسائله « القضاء والقدر » « الآلة الرصدية » « غرض قاطيغورياس » « المنطق بالشعر » « القصائد فى العظمة » و « الحكمة فى الحروف » « تعقب المواضع الجدلية » « مختصر أوقليدس » « مختصر فى النبض » بالعجمية ، « الحدود » « الأجرام السماوية » « الإشارة إلى علم المنطق » « أقسام الحكمة فى النهاية واللانهاية » « عهد كتبه لنفسه » « حى بن يقظان » « فى أن أبعاد الجسم غير ذاتية له » « خطب الكلام » « فى الهنديا » ، « فى أنه لا يجوز أن يكون شىء واحد جوهريًّا وعرضيًّا » « فى أن علم زيد غير علم عمرو » .

ورسائل له إخوانية وسلطانية « مسائل جرت بينه وبين بعض الفضلاء » كتاب « الحواشى على القانون » كتاب « عيون الحكمة » كتاب « الشبكة والطير » .

ثم انتقل إلى « الرى » واشتغل بخدمة السيدة وابنها « مجد الدولة » وعرفوه بسبب كتب وصلت معه تتضمن تعريف قدره . وكان بـ« مجد الدولة » إذ ذاك غلبة السوداء : فاشتغل بمداواته . وصنف هناك كتاب « المعاد » .

وأقام بها إلى أن قصد « شمس الدولة » بعد قتل « هلال بن بدر بن حسونة » وهزيمة عسكر « بغداد » .

---

(١) كذا فى الأصل .

(٢) انظر « منطق المشرقيين » له، ثم انظر ما كتبه المستشرقون عن الحكمة الشرقية وابن سينا. فى كتاب « التراث الإسلامى » للدكتور عبد الرحمن بدوى .

ثم اتفقت أسباب أوجبت الضرورة لها خروجه إلى « قزوين » ومنها إلى « همدان » واتصاله بخدمة « كذبانويه »[1] والنظر فى أسبابها .

ثم اتفق معرفة « شمس الدولة » وإحضاره مجلسه بسبب « قولنج » كان قد أصابه . وعالجه حتى شفاه الله . وفاز من ذلك المجلس بخلع كثيرة . ورجع إلى داره . بعد ما أقام هناك أربعين يوماً بلياليها .

وصار من ندماء الأمير ، ثم اتفق نهوض الأمير إلى « قرمسين » لحرب « عناز » وخرج الشيخ فى خدمته[2] ثم توجه نحو « همدان » منهزماً راجعاً . ثم سألوه تقلد الوزارة فتقلدها . ثم اتفق تشويش العسكر عليه . وإشفاقهم منه على أنفسهم ، فكبسوا داره ، وأخذوه إلى الحبس ، وأغاروا على أسبابه ، وأخذوا جميع ما كان يملكه ، وسألوا الأمير قتله فامتنع منه ، وعدل إلى نفيه عن الدولة طلباً لمرضاتهم ، فتوارى فى دار الشيخ « أبى سعيد بن دخدوك » أربعين يوماً ، فعاود الأمير « شمس الدولة » « القولنج » وطلب الشيخ ، فحضر مجلسه ، فاعتذر الأمير إليه بكل الاعتذار ، فاشتغل بمعالجته ، وأقام عنده مكرماً مبجلاً ، وأعيدت الوزارة إليه ثانياً .

ثم سألته أنا شرح كتب « أرسطو طاليس » فذكر أنه لا فراغ له إلى ذلك فى ذلك الوقت ، ولكن إن رضيت منى بتصنيف كتاب أورد فيه ما صح عندى من هذه العلوم ، بلا مناظرة مع المخالفين ، ولاشتغال بالرد عليهم ، فعلت ذلك ؛ فرضيت به .

فابتدأ بـ « الطبيعيات » من كتاب سماه « الشفاء »[3] وكان قد صنف الكتاب

---

(١) كذا فى الأصل .

(٢) لعلها « فى صحبته » فإن المؤرخين القدامى ، كانوا أعرف بأقدار العلماء، وأحرص على احترام العلم ، والسمو به وبأهله ، من أن يعتبروهم أو يعتبروه فى خدمة أحد ؛ فإن العلم وهو نور الحياة ومصباح الوجود ، مطلوب لا طالب .

(٣) قارن ما يرويه « الجوزجانى» هنا من أن كتاب « الشفاء » كتاب صنفه « ابن سينا » ليورد فيه ما صح عنده من العلوم ، مع ما يقوله ابن سينا نفسه عن « كتاب الشفاء » فى كتاب « الشفاء » فى « الفصل الأول » من « المنطق » يقول « ابن سينا » :

[. . . فإن غرضنا فى هذا الكتاب ، الذى نرجو أن يمهلنا الزمان إلى ختمه، ويصحبنا التوفيق من الله فى نظمه ، أن نودعه لباب ما تحققناه من الأصول فى العلوم الفلسفية المنسوبة إلى الأقدمين. . . ولا يوجد فى كتب القدماء شىء يعتد به إلا وقد ضمناه كتابنا هذا . . .

ثم رأيت أن أتلو هذا الكتاب بكتاب آخر ، اسميه « كتاب اللواحق » يتم مع عمرى ، ويؤرخ=

الأول من « القانون » وكان يجتمع كل ليلة فى داره طلبة العلم ، وكنت أقرأ من « الشفاء» وكان يقرئ غيرى من القانون ، نوبة .

فإذا فرغنا حضر المغنون على اختلاف طبقاتهم، وهيئ مجلس الشراب بآلاته ، وكنا نشتغل به(١).

وكان الاشتغال بالتدريس بالليل لعدم الفراغ بالنهار ، خدمة للأمير ، فقضينا على ذلك زمناً .

ثم توجه « شمس الدولة » إلى « طارم » لحرب الأمير بها ، وعاوده « القولنج » قرب ذلك الموضع ، واشتد عليه ، وانضاف إلى ذلك أمراض أخر ، جلبها سوء تدبيره ، وقلة القبول من الشيخ . فخاف العسكر وفاته ، فرجعوا به طالبين « همدان » فى « المهد » فتوفى فى الطريق فى « المهد » .

ثم بويع ابن شمس الدولة ، وطلبوا استيزار الشيخ ، فأبى عليهم ، وكاتب« علاء الدين » سرّاً ، يطلب خدمته والمصير إليه ، والانضمام إلى جوانبه ، وأقام فى دار « أبى طالب العطار » متوارياً ، وطلبت منه إتمام كتاب « الشفاء » فاستحضر أبا غالب ، وطلب الكاغد والمحبرة ، فأحضرها ، وكتب الشيخ فى قريب من عشرين جزءاً ، على الثمن بخطه ، رؤوس المسائل ، وبقى فيه يومين ، حتى كتب رؤوس المسائل كلها ، بلا كتاب يحضره ، ولا أصل يرجع إليه ، بل من حفظه وعن ظهر قلبه ، ثم ترك الشيخ

= بما يفر منه فى كل سنة ، يكون كالشرح لهذا الكتاب ، وكتفريع الأصول فيه ، وبسط الموجز من معانيه .

ولى كتاب غير هذين الكتابين أوردت فيه الفلسفة، على ما هى فى الطبع ، وعلى ما يوجبه الرأى الصريح الذى لا يراعى فيه جانب الشركاء فى الصناعة ، ولا يتقى فيه من شق عصاهم ما يتقى فى غيره ، وهو كتابى فى « الفلسفة المشرقية »

وأما هذا الكتاب فأكثر بسطا ، وأشد مع الشركاء من المشائين مساعدة .

ومن أراد الحق الذى لا مجمجة فيه ، فعليه بطلب ذلك الكتاب ، ومن أراد الحق على طريق فيه ترض ما إلى الشركاء ، وبسط كثير ، وتلويح بما لو فطن له استغنى عن الكتاب الآخر ، فعليه بهذا الكتاب]

ثم قارن ما يقوله « ابن سينا » عما يسميه كتاب « الفلسفة المشرقية » بما ذكره من عهود فى أول طبيعيات « الإشارات » وآخر التصوف ، منه أيضاً .

(١) هل هذا من وضع وزيادة من كان لهم غرض فى تشويه سمعة العلماء والفلاسفة الإسلاميين ؟ لقد ثبت أن يداً مغرضة قد لعبت دوراً فى هذا المجال ، فهل ما هنا لعبة من هذه اللعب ؟

تلك الأجزاء بين يديه ، وأخذ الكاغد ، فكان ينظر فى كل مسألة ويكتب شرحها ، فكان يكتب كل يوم خمسين ورقة ، حتى أتى على جميع الطبيعيات والإلهيات ، ماخلا كتابى « الحيوان والنبات » وابتدأ بالمنطق ، وكتب منه جزءا .

ثم اتهمه « تاج الملك » بمكاتبته « علاء الدولة » فأنكر عليه ذلك، وحث فى طلبه ، فدل عليه بعض أعدائه ، فأخذوه وأدوه إلى قلعة يقال له[1] « فردجان » وأنشأ هناك قصيدة منها :

دخولى باليقـــين كما تراه وكل الشك فى أمر الخروج

وبقى فيها أربعة أشهر ، ثم قصد « علاء الدولة » « همدان » وأخذها وانهزم « تاج الملك » ومر إلى تلك القلعة بعينها ، ثم رجع « علاء الدولة » عن «همدان» وعاد « تاج الملك » و« ابن شمس الدولة » إلى « همدان » وحملوا معهم الشيخ إلى همدان » ونزل فى دار « العلوى » واشتغل هناك بتصنيف المنطق ، من كتاب « الشفاء » .

وكان قد صنف بالقلعة كتاب « الهدايات » ورسالة « حى ابن يقظان » وكتاب « القولنج » وأما « الأدوية القلبية » فإنما صنفها أول وروده إلى « همدان » .

وكان قد تقضى على هذا زمان و« تاج الملك » فى أثناء هذا يمنيه بمواعيد جميلة ، ثم عنّ للشيخ التوجه إلى « أصفهان » فخرج متنكراً ، وأنا وأخوه وغلامان معه فى زى الصوفية ، إلى أن وصلنا إلى « طيران » على باب « أصفهان » بعد أن قاسينا شدائد فى الطريق ، فاستقبلنا أصدقاء الشيخ ، وندماء الأمير « علاء الدولة » وخواصه ، وحمل إليه الثياب والمراكب الخاصة ، وأنزل فى محلة يقال لها « كونكنبد » فى دار« عبد الله بن بابى» وفيها من الآلات والفرش ما يحتاج إليه .

وحضر مجلس « علاء الدولة » فصادف فى مجلسه الإكرام والإعزاز الذى يستحقه مثله ، ثم رسم الأمير « علاء الدولة » ليالى الجمعات ، مجلس النظر بين يديه ، يحضره سائر العلماء على اختلاف طبقاتهم ، والشيخ من جملتهم ، فما كان يطاق فى شىء من العلوم ، واشتغل بـ « أصفهان » بتتميم كتاب « الشفاء » ففرغ من « المنطق » و« المجسطى » وكان قد اختصر « أوقليدس » و« الإرثماطيقى» و« الموسيقى » وأورد فى كل كتاب من الرياضيات زيادات رأى أن الحاجة إليها داعية ، أما فى « المجسطى » فأورد عشرة أشكال، فى « اختلاف المنظر » وأورد فى آخر « المجسطى » فى علم « الهيئة »

---

(١) كذا فى الأصل .

أشياء لم يسبق إليها ، وأورد فى « أوقليدس» شبهاً ، وفى « الإثمار طيق » خواص حسنة ، وفى « الموسيق » مسائل غفل عنها الأولون .

وتم الكتاب المعروف بـ« الشفاء » ماخلا كتابى « النبات » و« الحيوان » فإنه صنفهما فى السنة التى توجه فيها « علاء الدولة » إلى « سابور خواست » فى الطريق . وصنف أيضاً فى الطريق كتاب « النجاة » .

واختص بـ« علاء الدولة » وصار من ندمائه إلى أن عزم « علاء الدولة » على قصد « همدان » وخرج الشيخ فى الصحبة[1] . فجرى ليلة بين يدى « علاء الدولة » ذكر الخلل الحاصل فى التقاويم المعمولة بحسب الأرصاد القديمة ، فأمر الأميرُ الشيخَ الاشتغال برصد هذه الكواكب ، وأطلق له من الأموال ما يحتاج إليه ، وابتدأ الشيخ به ، وولانى اتخاذ آلاتها ، واستخدام صناعها ، حتى ظهر كثير من المسائل ، فكان يقع الخلل فى أمر الرصد ، لكثرة الأسفار وعوائقها وصنف الشيخ بـ« أصبهان » « الكتاب العلائى » .

وكان من عجائب أمر الشيخ أنى صحبته وخدمته خمساً وعشرين سنة ،

فما رأيته إذا وقع له كتاب مجدد ، ينظر فيه على الولاء ، بل كان يقصد المواضع الصعبة منه ، والمسائل المشكلة ، فينظر ما قاله مصنفه فيها ، فيتبين مرتبته فى العلم ، ودرجته فى الفهم .

وكان الشيخ جالساً يوماً من الأيام ، بين يدى الأمير ، و« أبو منصور الجبائى» حاضر ، فجرى فى اللغة مسألة ، تكلم الشيخ فيها بما حضره ، فالتفت « أبو منصور » إلى الشيخ يقول : « إنك فيلسوف وحكيم ، ولكنك لم تقرأ من اللغة ما يرضى كلامك فيها » .

فاستنكف الشيخ من هذا الكلام ، وتوفر على درس كتب اللغة ، ثلاث سنين واستهدى كتاب « تهذيب اللغة » من « خراسان » من تصنيف « أبى منصور الأزهرى» فبلغ الشيخ فى اللغة طبقة قلما يتفق مثلها .

وأنشأ ثلاث قصائد ضمنها ألفاظاً غريبة من اللغة ، وكتب ثلاث كتب :

أحدها : على طريقة ابن العميد .

والآخر : على طريقة الصابى .

---

(١) نعم إن اجتماع العلماء بالأمراء اجتماع صحبة ، لا خدمة .

والآخر : على طريقة الصاحب .

وأمر بتجليدها وإخلاق جلدها ، ثم أو عز الأمير رنس تلك المجلدة على أبى منصور الجبائى ، وذكر أنا ظفرنا بهذه المجلدة ، فى الصحراء وقت الصيد ، فيجب أن تتفقدها وتقول لنا ما فيها ، فنظر فيها « أبو منصور » وأشكل عليه كثير مما فيها فقال له الشيخ : إن ما تجهله من هذا الكتاب فهو مذكور فى الموضع الفلانى من كتب اللغة ، وذكر له كثيراً من الكتب المعروفة فى اللغة كان الشيخ حفظ تلك الألفاظ منها ، وكان أبو منصور مجزفاً فيما يورده من اللغة غير ثقة فيها .

ففطن أبو منصور أن تلك الرسائل من تصنيف الشيخ ، وأن الذى حمله عليه ، ما جبهه به فى ذلك اليوم ، فتنصل واعتذر إليه .

ثم صنف الشيخ كتاباً فى اللغة سماه « لسان العرب » لم يصنف فى اللغة مثله ، ولم ينقله إلى البياض حتى توفى ، فبقى على مسودته لا يهتدى أحد إلى ترتيبه .

وكان قد حصل للشيخ تجارب كثيرة ، فيما باشره من المعالجات ، عزم على تدوينها فى كتاب « القانون » وكان قد علقها على أجزاء ، فضاعت قبل تمام كتاب القانون .

من ذلك أنه صدع يوما ، فتصور أن مادة تريد النزول إلى حجاب رأسه ، وأنه لا يأمن ورماً يحصل فيه ، فأمر بإحضار ثلج كثير ، ودقه ولفه فى خرقة ، وتغطية رأسه بها ، ففعل ذلك حتى قوى الموضع ، وامتنع عن قبول تلك المادة ، وعوفى .

ومن ذلك أن امرأة مسلولة بـ« خوارزم » أمرها أن لا تتناول شيئاً من الأدوية سوى « الجانجبين » السكرى ، حتى تناولت على الأيام مقدار مائة مَن ، وشفيت المرأة .

وكان الشيخ قد صنف بـ« جرجان » « المختصر الأصغر » فى المنطق ، وهو الذى وضعه بعد ذلك فى أول « النجاة » .

ووقعت نسخة إلى « شيراز » فنظر فيها جماعة من أهل العلم هناك ، فوقعت لهم الشبه فى مسائل منها ، فكتبوها على جزء وكان القاضى بـ« شيراز » من جملة القوم ، فأنفذ بالجزء إلى « أبى القاسم الكرمانى » صاحب « إبراهيم بن بابا الديلمى » المشتغل بعلم المناظر ، وأضاف إليه كتاباً إلى الشيخ « أبى القاسم » وأنفذهما على يدى ركابى قاصد ، وسأله عرض الجزء على الشيخ ، واستنجاز أجوبته فيه .

وإذا الشيخ « أبو القاسم » دخل على الشيخ عند اصفرار الشمس فى يوم صائف ،

وعرض عليه الكتاب والجزء ، فقرأ الكتاب ورده عليه ، وترك الجزء بين يديه وهو ينظر فيه ، والناس يتحدثون .

ثم خرج « أبو القاسم » وأمر الشيخ بإحضار البياض ، وقطع أجزاء منه ، فشدت خمسة أجزاء ، كل واحد منها عشرة أوراق ، بالربع الفرعونى ، وصلينا العشاء ، وقدم الشمع ، فأمر بإحضار الشراب[١] ، وأجلسنى وأخاه ، وأمرنا بتناول الشراب ، وابتدأ هو بجواب تلك المسائل ، وكان يكتب ويشرب إلى نصف الليل حتى غلبنى وأخاه النوم ، فأمرنا بالانصراف ، فعند الصباح قرع الباب ، فإذا رسول الشيخ يستحضرنى ، فحضرته وهو على المصلى[٢] ، وبين يديه الأجزاء الخمسة ، فقال : خذها ، وسر بها إلى الشيخ « أبى القاسم الكرمانى » وقل له : استعجلت فى الأجوبة عنها ، لئلا يتعوق « الركابى » فلما حملته إليه تعجب كل العجب ، وصرف الفيج[٣] ، وأعلمهم بهذه الحالة ، وصار هذا الحديث تاريخاً بين الناس .

ووضع فى حال الرصد آلات ما سبق إليها ، وصنف فيها رسالة ، وبقيت أنا ثمان[٤] سنين مشغولا بالرصد ، وكان غرضى تبيين ما يحكيه بطليموس عن قصته فى الأرصاد ، فتبين لى بعضها .

وصنف الشيخ كتاب « الإنصاف » واليوم الذى قدم فيه السلطان « مسعود » إلى « أصفهان » نهب عسكره رَحْلَ الشيخ ، وكان الكتاب فى جملته ، وما وقف له على أثر .

وكان الشيخ قوى[٥] القوى كلها . وكانت قوة المجامعة من قواه الشهوانية ، أقوى وأغلب ، وكان كثيراً ما يشتغل به ، فأثر فى مزاجه ، وكان الشيخ يعتمد على قوة مزاجه ، حتى صار أمره فى السنة التى حارب فيها « تاج الدولة » « تاش فراش » على « باب الكرخ » إلى أن أخذ الشيخ « قولنج » ولحرصه على برئه ، إشفاقاً من هزيمة يدفع

---

(١) قد علمت رأينا فى ذلك ، فيما سبق هامش ص ٨٧ ، ٩١ .
(٢) انظر بربك كيف يجتمع شرب وصلاة .
(٣) الجماعة . وقد يطلق على الواحد ، فيجمع على « فيوج » .
(٤) كذا فى الأصل .
(٥) كذا فى الأصل.

إليها ، ولا يتأتى له المسير فيها مع المرض ، حقن نفسه فى يوم واحد ، ثمان[١] كرات ، فتقرح بعض أمعائه ، وظهر به « سحج »[٢] وأحوج إلى المسير مع « علاء الدولة » فأسرعوا نحو « إيذج » فظهر به هناك « الصرع » الذى قد يتبع علة « القولنج » ومع ذلك كان يدبر نفسه ، ويحقن نفسه ، لأجل « السحج » ولبقية « القولنج » .

فأمر يوماً باتخاذ دانقين من بزر « الكرفس » فى جملة ما تحتقن به وخلطه بها ، طلباً لكسر الرياح ، فقصد بعض الأطباء الذى كان يتقدم هو إليه بمعالجته ، وطرح من بزر الكرفس خمسة دراهم ، لست أدرى أعمداً فعله ، أم خطأ ؟ لأننى لم أكن معه ، فازداد السحج به ، من حدة ذلك البزر ، وكان يتناول « المثرود » بـ« طوس » لأجل « الصرع » فقام بعض غلمانه ، وطرح شيئاً كثيراً من الأفيون فيه ، وناوله فأكله ، وكان سبب ذلك خيانتهم فى مال كثير من خزانته ، فتمنوا هلاكه ليأمنوا عاقبة أعمالهم

ونقل الشيخ كما هو إلى « أصفهان » فاشتغل بتدبير نفسه ، وكان من الضعف بحيث لايقدر على القيام ، فلم يزل يعالج نفسه ، حتى قدر على المشى ، وحضر مجلس « علاء الدولة » لكنه مع ذلك لايتحفظ ، ويكثر التخليط فى أمر المجامعة ، ولم يبرأ من العلة كل البرء ، فكان ينتكس ويبرأ كل وقت .

ثم قصد « علاء الدولة » « همدان » فسار معه الشيخ ، فعاودته فى الطريق تلك العلة ، إلى أن وصل إلى « همدان » وعلم أن قوته قد سقطت ، وأنها لا تفى بدفع المرض ، فأهمل مداواة نفسه ، وأخذ يقول : المدبر الذى كان يدبر بدنى ، قد عجز عن التدبير ، والآن فلا تنفع المعالجة .

وبقى على هذا أياماً ثم انتقل إلى جوار ربه ، وكان عمره ثلاثاً وخمسين سنة .

وكان موته فى سنة ثمان وعشرين وأربعمائة ٤٢٨ .

وكانت ولادته فى سنة خمس وسبعين وثلثمائة ٣٧٥ .

هذا آخر ما ذكره أبو عبيد من أحوال الشيخ الرئيس .

وقبره تحت السور من جانب القبلة من « همدان » وقيل : إنه نقل إلى « أصفهان » ودفن فى موضع على باب « كونكنبد » .

---

(١) كذا فى الأصل .

(٢) قال فى مختار الصحاح : « سحج جلده ، فانسحج : أى قشره ، فانقشر . وبابه قطع وبوجهه سحج بوزن فلس ، أى قشر » .

ولما مات ابن سينا من « القولنج » الذى عرض له ، قال فيه بعض أهل زمانه :

رأيت ابن سينا يعادى الرجال   وبالحبس مات أخس الممات
فلم يشف ما ناله بـ « الشفا »   ولم ينج من موته بـ « النجات »

وقوله بـ « الحبس » يريد إنحباس البطن من « القولنج » الذى أصابه ، و « الشفاء » و « النجاة » يريد الكتابين من تأليفه وقصد بهما الجناس فى الشعر .

* * *

ومن كلام الشيخ الرئيس :

وصية

أوصى بها بعض أصدقائه

وهو « أبو سعيد بن أبى الخير » الصوفى

قال : ليكن الله تعالى أول فكر له ، وآخره ؛ وباطن كل اعتبار وظاهره ، ولتكن عين نفسه مكحولة بالنظر إليه ، وقدمها موقوفة على المثول بين يديه ، مسافراً بعقله فى الملكوت الأعلى ، وما فيه من آيات ربه الكبرى ، وإذا انحط إلى قراره ، فلينزه الله تعالى فى آثاره ؛ فإنه باطن ظاهر ، تجلى لكل شىء بكل شىء .

ففى كل شىء له آية   تدل على أنه الواحد

فإذا صارت هذه الحال له ملكة ، انطبع فيها نقش الملكوت ، وتجلى له قدس اللاهوت ، فألف الأنس الأعلى ، وذاق اللذة القصوى ، وأخذ عن نفسه من هو بها أولى ، وفاضت عليه السكينة ، وحقت له الطمأنينة ، وتطلع على العالم الأدنى ، اطلاع راحم لأهله ، مستوهن لحيله ، مستخف لثقله ، مستحسن لعقله ، مستضل لطرقه ، وتذكر نفسه ، وهى بها لهجة ، وببهجتها بهجة ، فتعجب منها ومنهم ، تعجبهم منه ، وقد ودعها وكان معها ، كأنه ليس معها .

وليعلم أن أفضل الحركات الصلاة ، وأمثل السكنات الصيام ، وأنفع البر الصدقة ، وأذكى السر ، الاحتمال . وأبطل السعى المراآة .

ولن تخلص النفس عن الدرن ، ما التفتت إلى قيل وقال، ومناقشة وجدال، وانفعلت بحال من الأحوال .

وخير العمل ما صدر عن خالص نية ، وخير النية ما ينفرج عن جناب علم .

والحكمة أم الفضائل ، ومعرفة الله أول الأوائل [إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ ، وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ]

ثم يقبل على هذه النفس المزينة بكمالها الذاتي ، فيحرسها عن التلطخ بما يشينها من الهيئات الانقيادية للنفوس الموادية ، التي إذا بقيت في النفس المزينة كان حالها عند الانفعال ، كحالها عند الانفصال ؛ إذ جوهرها غير مشاوب ولا مخالط .

وإنما يدنسها هيئة الانقياد لتلك الصواحب ، بل يفيدها هيئات الاستيلاء والسياسة ، والاستعلاء والرياسة .

وكذلك يهجر الكذب قولا وتخيلا ، حتى تحدث للنفس هيئة صدوقة ، وتصدق الأحلام والرؤيا .

وأما اللذات فيستعملها على إصلاح الطبيعة ، وإبقاء الشخص ، أو النوع ، أو السياسة .

أما المشروب[1] فأن يهجر شربه تلهياً ، بل تشفياً وتداوياً .

ويعاشر كل فرقة بعادته ورسمه ، ويسمح بالمقدور والتقدير من المال ، ويركب لمساعدة الناس كثيراً مما هو خلاف طبعه .

ثم لايقصر في الأوضاع الشرعية ، ويعظم السنن الإلهية ، والمواظبة على التعبدات البدنية ، ويكون دوام عمره، إذا خلا وخلص من المعاشرين ، تطربه الزينة في النفس ، والفكرة في الملك الأول وملكه ، وكيس النفس عن عيار الناس ، من حيث لايقف عليه الناس ، عاهد الله أن يسير بهذه السيرة ، ويدين بهذه الديانة، والله ولي الذين آمنوا ، وهو حسبنا ونعم الوكيل .

ومن شعر الشيخ الرئيس .

قال في النفس ، وهي من أجل قصائده وأشرفها :

(١) قارن ما يقوله عن المشروب ، بما ينسب إليه بصدده فيما سبق ص ٨٧ ، ٩٢ ، ٩٦ .

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاءُ ذاتُ تعززٍ وتمنع

محجوبةً عن كل مقلة عارف وهى التى سفرت ولم تتبرقع

وصلت على كره إليك وربما كرهت فراقك وهى ذات تفجع

ألفت وما سكنت ، فلما واصلت ألفت مجاورة الخراب البلقع

وأظنها نسيت عهودًا بالحمى ومنازلاً بفراقها لم تقنع

حتى إذا اتصلت بهاء هبوطها عن ميم مركزها بذات الأجرع

علقت بها ثاء الثقيل فأصبحت بين المعالم والطلول الخضع

تبكى وقد ذكرت عهودًا بالحمى بمدامع تهمى ولما تقلع

وتظل ساجعة على الدمن التى درست بتكرار الرياح الأربع

إذ عاقها الشرك الكثيف وصدها قفص عن الأوج الفسيح المَرْبَع

حتى إذا قرب المسير من الحمى ودنا الرحيل إلى الفضاء الأوسع

وغدت مفارقة لكل مخلف عنها حليف التُّرْبِ غير مُشَيَّع

سجعت وقد كُشِف الغطاء فأبصرت ما ليس يدرك بالعيون الهجع

وغدت تُغَرِّدُ فوق ذروة شاهق والعلم يرفع كل من لم يُرفع

فلأى شيء أهبطت من شاهق عال إلى قعر الحضيض الأوضع؟

إن كان أهبطها الإله لحكمة طويت على الفذ اللبيب الأروع

وهبوطها إن كان ضربة لازب لتكون سامعة بما لم تسمع

وتعود عالمة بكل خفية فى العالمين ، فخرقها لم يرقع

وهى التى قطع الزمان طريقها حتى لقد غربت بغير المطلع

فكأنها برق تألق بالحمى ثم انطوى فكأنه لم يلمع

انتهى ما نقلته بالحرف الواحد من كتاب « عيون الأنباء فى طبقات الأطباء»
ويطيب لى أن أقرن بعينيه « ابن سينا » فى النفس، قصيدة أمير الشعراء « أحمد شوقى»

التى نشرتها « مجلة المقتطف » التى أنشئت فى سنة ١٨٧٦ ، فى الجزء الأول من المجلد الرابع والستين ، فى عدد سنة ١٩٢٤ ، مع قصيدة « ابن سينا » سالفة الذكر ، وقدمت لهما بقولها :

[تكرم أمير الشعراء فى هذا العصر « أحمد بك شوقى » فأتحف « المقتطف » بقصيدة فلسفية ، عارض فيها « نفسية » أمير أطباء العرب وفلاسفتهم ، « الشيخ الرئيس ابن سينا » .

والاثنان جريا مجرى أفلاطون فى حسبان النفس روحاً كانت عند الخالق ثم هبطت ودخلت جسم الإنسان ، إلا أن أفلاطون تصورها فرساً مجنحة ، غذاؤها الجمال والحكمة والصلاح ، فلما هبطت فقدت جناحيها ، ودخلت جسم الإنسان .

والفلاسفة يشعرون بشىء لا يستطيعون معرفته ، فيصفونه كما يتصورونه ، ويجاريهم الشعراء فى التصور ، ويفوقونهم فى الوصف]

وهذه هى قصيدة شوقى :

ضُمّى قناعك يا سعادُ أو ارفعى ... هـذى المحاسن ما خلقن لبرقع

الضاحيات الضاحكات ودونها ... ستر الجلال وبعد شأو المطلع

يا دميــةً لا يستزاد جمالها ، ... زيديه حسن المحسن المتبرع

ماذا على سلطانه من وقفــة ... للضارعين وعطفــة للخشع

بل ما يضرك لو سمحت بجلوة ... إن العروس كثيرة المُتطلَّع

ليس الحجاب لمن يعز مناله ... إن الحجــاب لهيّنٍ لم يُمْنع

أنت التى اتخذ الجمالُ لعزه ... من مظهر ، ولسره من موضع

وهو الصّناع يصوغ كل دقيقة ... وأدقَّ منك بنــانُه لم تصنع

لمستك راحته ومسّك روحه ... فأتى البديع على مثال المبدع

اللهَ فى الأحبــار من متهالك ... نِضْوٍ ومهتوك المسوك مُصَرَّع

من كل غــاوٍ فى طويّة راشد ... عاصى الظواهر فى سريرةِ طيّع

يتوهَّجُون ويطفئُــون كأنهم ... سُرُجٌ بِمُعتَرَكِ الرياح الأربع

علموا فضاق بهم وشقَّ طريقُهم ... والجاهلون على الطريق المَهيع

ذهب « ابن سينا » لم يفز بك ساعة ... وتولَّت الحكمـاء لم تتمتَّع

هــذا مقامٌ كلُّ عزٍّ دُونهُ ... شمس النهـار بمثله لم تطمع

فَ « محمد » لك، و « المسيح » ترجَّلا ... وترجلت شمس النهار ليوشع

ما بال « أحمد » عَيَّ عنك بيانُه ... بل ما لِ « عيسى » لم يقل، أو يدَّع

ولسان « موسى » انحل إلا عقدة ... من جانبيك علاجُها لم يَنجع

لما حللت بـ « آدم » حَلَّ الحُبى ... ومشى على الملإ السجودِ الرُّكَّع

وأرى النبوة فى ذراك تكرمت ... فى « يوسف » وتكلمت فى « المرضَع »

وسقت « قُريش » على لسان « محمد » ... بالبابلى من البيـان المُمْتِع

ومشت بـ « موسى » فى الظلام مشردًا ... وحَدَتْه فى قلل الجبال اللمَّع

حتى إذا طُويت ورثت خِلالها ... رُفع الرَّحيقُ وسِرُّهُ لم يُرفَع

قسمت منازِلكَ الحظوظُ.فَمنزلا ... أتْرَعنَ منكِ ومنزلا لم تَترع

وخليَّة بالنحــل منك عميرة ... وخليــة معمورة بـ « التُّبَّع »

وحظيرةٌ قد أودِعتْ غُرَرَ الدُّمَى ... وَحَظِيرَةٌ « محرومة » لم تودَع

نظر « الرئيس » إلى كمالكِ نظرة ... لم تَخلُ من بَصرِ اللبيب الأروع

فرآه منزلة تَعَرَّضُ دُونَهـا ... قِصرُ الحياة وحال وشك المصرع

لولا كمالُك فى « الرئيس » ومثلِه ... لم تَحْسُن الدُّنيا ولم تترعْرَع

اللهُ ثبَّت أرضَـه بِدعائم ... هم حائِط الدنيـا وركن المجمعِ

لوْ أنَّ كُلَّ أخى يَراعٍ بالغٌ ... شأوَ « الرئيس » وكلَّ صاحب مبْضَع

ذهبَ الكمالُ سُدًى وضاع محلُّه ... فى العـالمِ المُتَفاوِتِ المُتنوِّع

* * *

يانَفسُ، مثلُ الشَّمس أنتِ،أشِعَّةٌ ... فى عـامرٍ ، وأشعَّةٌ فى بَلْقَـع

فإذا طوَى اللهُ النَّهارَ ، تَراجَعت شَتّى الأَشِعَّة ، فالْتقَتْ فى المَرْجِع
لَمَّا نُعيتِ إلى الْمَنازِلِ غُودِرَت دَكًّا ، ومِثلُكِ فى المنازِلِ مَا نُعِى
ضَجَّتْ عَليك مَعالِماً ، ومَعاهِدًا وبكَتْ فِرَاقَك بالدُّموعِ الهُمَّع
آذنْتَها بِنَوًى ، فقالتْ : ليتَ لمْ تَصِلِ الحِبالَ ، وليتَها لم تُقطع
ورِداءِ جُثمانٍ لبسْتِ مُـرَقَّمٍ بيد الشباب على المشيب مُرَقَّع
كمْ بِنتِ فيهِ ، وكَم خَفيت كأنَّه ثوبُ المُمثِّل ، أو ثيــابُ المرفع
أسئمتِ من دِيباجِه ، فنزعته والخزُّ أكفانٌ إذا لم يُنزَعِ
فزِعت ، وما خفِيتْ عليها غايةٌ لكنَّ من يرِد القيامةَ يفزع
ضرَعت بأدمُعها إليكِ ، وما درت أنَّ السفينةَ أقلعت فى الأدمُع
أنتِ الوفيَّةُ ، لا الذِّمامُ لَديْكِ مذمومٌ ، ولا عهدُ الهوَى بمُضيِّع
أزمعتِ فانهلَّتْ دُموعُكِ رِقَّةً ولو استطعتِ إقامةً لم تُزْمعى
بان الأَحبَّةُ يومَ بَينِكِ كُلُّهم وذهبتِ بالماضى ، وبالمُتوقَّع

* * *

ولم يترك هذا المجال الشعرى الفلسفى ، للفيلسوف الشاعر ، ابن سينا ، والشـ
الفيلسوف أحمد شوقى وحدهما ينفردان به ، ويرددان فى جنباته ألحانهما الفلسفية الشعـ
بل زاحمهما فيه شاعر فيلسوف آخر ، هو عادل الغضبان . فقد فاضت شاعريته
القصيدة الرائعة التى يمهد لها — فى عدد أبريل سنة ١٩٥٢ من « مجلة الكتاب »
نشرت فيه القصيدة — بقوله :

[. . . غير أننا لم نجر فيها على مذهبه — يعنى ابن سينا — فى النفـ
بل ذهبنا إلى أن الله سبحانه وتعالى — وهو مثال الكمال — قد خلق الإنسان كـ
ويتجلى كمال الإنسان فى اتحاد النفس والجسد ، وهما اللذان خلقهما الله
أما قصة النفس الآثمة فلا يخفى أنها من معتقدات الهند القديمة .
وأحـْرِ بها أن تكون رمزاً إلى قصة أبينا آدم ، فى عصيانه وطرده من الفردوس].
وهذه هى القصيدة :

ورقاء ، يا صنو الملائك ، رجّعى نغم الهوى، وبحمد ربك فاسجعى
وتخايلى بالأجملين : عقـيرةٍ تسبى ، وثوبٍ بالجمال مرصّع
قال الرئيس ، وقال عنك سليفه : مخـلوقةٌ أتمت ، ولم تتورع
فأذاقهـا الرحمن سوط عذابه ورمى بها فى حالـكات الأربع
جسدٌ براه الله سجناً للتى أثمت فعاشت فى خراب بلقع
نزلته فافتقدت به آى الحجى وأحـالها النسيان وجه مقنّع
فإذا بكيتِ فمن أسى وتوجع وإذا حننت فمن جوًى وتفجع
حاشا ، فما خلق الإلهُ عبادَه مزقاً ، وسوّاها بكف مرقّع
الله خصكِ بالجمال مُلألِئًا فى الريش منكِ وفى الصُّداح الأبرع
خُلقًا معاً ، وبدا كمالُكِ فيهما يُزجِى الدليل على كمال المُبدِع
سبحان من بدع السماء وشادها ملكوتَ أبْرارٍ ، وجنّةَ خُشّع
وأحـاط قائم عرشه بملائك من قائمينَ على الصلاة ، ورُكّع
نشروا على دَرَج الجنان أشِعّةً مجلوة بِسَنَى الإلَهِ الأسطع
حتّى ارتدى بالكبرياء زعيمُهم وصَبا إلى عرش العلىِّ الأرْفع
فكبا وطُغمته العصاةَ وأبْدِلوا نارَ الجحيم من النعيم المُمْرِع
كانوا النجومَ النيّراتِ ، فأصبحوا سُجَنَاءَ فى ظُلماتِ لَيْلٍ أسْفَع
مُتَقلِّبين عـلى مَجَامِرِ إثمِهِمْ ومُصَفّدِين بِكُلِّ أرْقَم مُوجع
يَتَحَرَّقُون إلى السّنا فيصدّهم عن نَبْعِهِ الفَيّاضِ ربُّ المَنْبَع
أغْضَى عن الملأ الأثيمِ وشاقَهُ أن يَصْنَعَ الإنسانَ أجمل مَصنع
جبل التراب ، وقدَّ منهُ أضلُعاً كَمُلَت ، وبثَّ الرُّوح بينَ الأضلع
حتّى إذا نفَض اليدين ، رنا إلى بشرٍ سوِىٍّ بالبهاء مُوشّع
سطع الجمَالُ بكُلِّ جارحةٍ به وجَرى بأجنح رُوحه المُترفِّع

فأحَلَّه بالصَّـــدر مِن فِرْدوسِهِ　　وأقامه مَلِكَ الخلائق أجْمع
يَنْهى ويأمُــرُ والعوالِمُ كلُّها　　خدمٌ ، تُلبِّى ما يقول ويدّعى
يقتاتُ من ثَمر الجنان،ويستقِى　　من كوْثَرٍ ، مترقرِق ، متدفِّع
أغواه إبليسٌ ، وأوغَرَ صدره　　فغوى ، وقال : أنال كلَّ مُمنَّع
فجنى المحارمَ ، وانتشى، وصحا على　　صوتٍ ، يُجلجِل بالرُّعود ، مُروِّع
ناداهُ من عالى الذُّرى : يا كافرًا　　بالخُلد والنُّعمى دعوتُك فاسمع
اُغربْ عن الفردوس،واضرب فى اللِّوى　　واسكن بوادٍ بالمدامع مترع
وانصبْ ،وشُقَّ الصخرَ واستجد الثرى　　واظفر بخبزك ناضجاً بالأدمُع
بدِّلت بالسعد الشقاء ، فعش به　　وملأت كأسك بالأذى ، فتجرَّع
هذا قصاصُكَ فى الحياةِ ،فإن تَمت　　فلسوْف يرْميك الجحيمُ بأفظع
لكن سأهديك السبيلَ بصفوةٍ　　من أنبيائى المرسلين ، وتبَّعى
فإذا اهتديت فجنّتى لكَ مرْبعٌ　　وإذا ضللت خَسِرت أطيبَ مرْبع
فِردوْسك المفقود ،فاكسبهُ تُقمْ　　فيه إلى أبد الأبيدِ ، وترتع

* * *

أُسطورةُ النفسِ الأثيمة قصةٌ　　نبتت على دِمن الزمـــان المهجع
أيامَ يرتعُ بالجهالة أهــلُهُ　　ويدينُ بالأوثان كلُّ سميدع
أوحى بها [بُوذَا] فسارت فى القُرى　　وسرت بأجنحةِ الرِّياح الأربع
وروتْ لها أن النفوسَ ظعائنٌ　　تبكى على وطنٍ أعزَّ مُضيَّع
تنفكُّ عن جسم وتلبسُ غيرَه　　حتّى تعود إلى حماها الأمْنـــع

* * *

تلك الرِّوايةُ قصـــة آدمٍ　　فى فنِّها ، وختامها ، والمطلَع
النفسُ فى البدن المرقّرَق بالسَّنا　　كالشمس فى الكون البديع الأسنع

كلٌّ بصاحبه يبثُّ وقيده ويحفُّه بضيائه المتفــرِّع
تنمو وآلتها ، وتدرُج فى الحمى قدُماً ، وتدرجُ فى حمى مُترعرِع
وُهِبتهُ سفراً أبيض الصفحات ما تكتبْه فيهِ يد المدارك يطبع
تقنوهُ بكر سُلافةٍ لم تمتزج بعصارة الذِّكرَى ولَمْ تتشعشع
ولو آن بالتذْكار إدراكَ الْمنى ساويتُ بين أخى الحجَى والأرْقع
إن النُّفوس هى الكواكِب بعضُها باهى الضِّياء ، وبعضُها لم يلمع
مُتميِّزاتٌ بالفضائل والهدى مُترجِّحاتٌ بالفــؤّاد الأروع
عاشتْ تُكفِّرُ عن جريرةِ آدم فكأنَّها قُرَبُ الشَّفِيعِ الاشفَع
يخبُو من الدُّنيا سعيرُ شقائِها فى يوم تهجُرها بطرف مُوَدِّع

* * *

سبحانك اللهمَّ أنت المبتدَى والمنتهى للْعابدين الْخُضَّــع

* * *

الإشارات والتنبيهات

لأبي علي بن سينا



المنطق

ويليه

الطبيعيات . ثم الإلٓهيات . ثم التصوف



المنطق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى وفقنا لافتتاح المقال بتحميده ، وهدانا إلى تصدير الكلام بتمجيده ، وألهمنا الإقرار بكلمة توحيده . وبعثنا على طلب الحق وتمهيده ، والصلاة على المصطفين من عبيده ، خصوصاً على محمد وآله ، المخصوصين بتأييده .

وبعد فكما أن أكمل المعارف ، وأجلها شأناً ، وأصدق العلوم ، وأحكمها تبياناً ، هو المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية ، كذلك أشرف ما ينسب إلى الحقيقة واليقين من جملتها ، وأولاها بأن توقف الهمة طول العمر على قنيتها ، هو معرفة أعيان الموجودات المترتبة ، المبتدئة من موجدها ومبدئها ، والعلم بأسباب الكائنات المتسلسلة المنتهية إلى غايتها ومنتهاها .

وذلك هو الفن الموسوم بالحكمة النظرية ، التى تستعد باقتنائها النفوس البشرية .

وكما أن المتقدمين من الفائزين بها ، تفضلوا على من بعدهم بالتأسيس والتمهيد ، كذلك المتأخرون الخائضون فيها ، قضوا حق من قبلهم بالتلخيص والتجريد .

وكما أن الشيخ الرئيس أبا على ، الحسين ، بن عبد الله ، بن سينا ، شكر الله سعيه ، كان من المتأخرين ، مؤيداً بالنظر الثاقب ، والحدس الصائب ، موفقاً فى تهذيب الكلام ، وتقريب المرام ، معتنياً بتمهيد القواعد ، وتقييد الأوابد ، مجتهداً فى تقرير الفوائد ، وتجريدها عن الزوائد ، كذلك كتاب « الإشارات والتنبيهات » من تصانيفه وكتبه ، كما وسمه هو به ، مشتمل على إشارات إلى مطالب هى الأمهات ، مشحون بتنبيهات على مباحث هى المهمات ، مملق بجواهر كلها كالفصوص . محتو على كلمات يجرى أكثرها مجرى النصوص ، متضمن لبيانات معجزة ، فى عبارات موجزة ، وتلويحات رائقة بكلمات شائقة ، قد استوقفت الهمم العالية على الاكتناه بمعانيه ، واستقصر الآمال الوافية ، دون الاطلاع على فحاويه .

وقد شرحه — فيمن شرحه — الفاضل العلامة فخر الدين ، ملك المتناظرين محمد ابن عمر بن الحسين ، الخطيب الرازى ، جزاه الله خيراً . فجهد فى تفسير ما خفى منه ، بأوضح تفسير ، واجتهد فى تعبير ما التبس فيه بأحسن تعبير ، وسلك فى تتبع ما قصد نحوه ، طريقة الاقتفاء ، وبلغ فى التفتيش عما أودع فيه ، أقصى مدارج الاستقصاء ، إلا أنه قد بالغ فى الرد على صاحبه أثناء المقال ، وجاوز فى نقض قواعده ، حد الاعتدال ، فهو بتلك المساعى ، لم يزده إلا قدحاً ، ولذلك سمى بعض الظرفاء شرحه ، جرحاً .

ومن شرط الشارحين أن يبذلوا النصرة لما قد التزموا شرحه ، بقدر الإمكان ، والاستطاعة ، وأن يذبوا عما قد تكفلوا إيضاحه ، بما يذب به صاحب تلك الصناعة ، ليكونوا شارحين غير ناقضين ، ومفسرين غير معترضين .

اللهم إلا إذا عثروا على شىء لايمكن حمله على وجه صحيح ، فحينئذ ينبغى أن ينبهوا عليه ، بتعريض ، أو تصريح ، متمسكين بذيل العدل والإنصاف ، متجنبين عن البغى والاعتساف ، فإن إلى الله الرجعى ، وهو أحق بأن يخشى .

ولقد سألنى بعض أجلة الخلان ، من الأحبة الخلصان ، وهو المجلس الرفيع رئيس الدولة وشهاب الملة ، قدوة الحكماء والأطباء ، وسيد الأكابر والفضلاء ، بلغه الله ما يتمناه ، وأحسن منقلبه ومثواه ، أن أقرر ما تقرر عندى — مع قلة البضاعة ، وأودع ما قبض عليه يدى ، مع قصور الباع فى الصناعة — من معانى الكتاب المذكور ومقاصده ، وما يقتضى إيضاحه ، مما هو مبنى على مبانيه وقواعده ، مما تعلمته من المعلمين ، المعاصرين والأقدمين ، واستفدته من الشرح الأول المذكور ، وغيره من الكتب المشهورة ، واستنبطته بنظرى القاصر ، وفكرى الفاتر .

وأشير إلى أجوبة بعض ما اعترض به الفاضل الشارح ، مما ليس فى مسائل الكتاب بقادح ، وأتلقى ما يتوجه منها عليها بالاعتراف ، مراعياً فى ذلك شريطة الإنصاف ، وأغمض عما لايجدى بطائل ، ولا يرجع إلى حاصل .

غير ملتزم فى جميع ذلك حكاية ألفاظه ، كما أوردها ، بل مقتصراً على ذكر المقاصد التى قصدها ؛ مخافة الإطناب ، المؤدى إلى الإسهاب .

وفى نيتى إن شاء الله أن أتوجه بحل مشكلات الإشارات بعد أن أتممه ، وأرجو أن يغفر لى ربى خطيئاتى ، ويعذرنى من يعثر على هفواتى ، وإنى للخطايا لمقترف ، وبالقصور والعجز لمعترف ، ومن الله التوفيق ، وإليه انتهاء الطريق . صدر الكتاب قول الشيخ رحمه الله :

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

(١) أحمد الله على حسن توفيقه ، وأسأل الله هداية طريقه وإلهام الحق بتحقيقه .

---

(١) أفاد الفاضل الشارح أن هذه المعانى يمكن أن تحمل على كل واحدة من مراتب النفس الإنسانية ، بحسب قوتيها :

النظرية

والعملية

بين حدّى النقصان والكمال .

أما النظرية ؛ فلأن جودة الترقى من (العقل الهيولانى) الذى من شأنه الاستعداد المحض ، باستعمال الحواس ، إلى (العقل بالملكة) الذى من شأنه الاستعداد لإدراك المعقولات الأولى ، أعنى البديهيات ، لايكون إلا بحسن توفيقه تعالى . وجودة الانتقال من (العقل بالملكة) إلى (العقل بالفعل) الذى من شأنه إدراك المعقولات الثانية ، أعنى المكتسبة ، لايتأتى إلا بهدايته تعالى ، إلى سواء الطرق ، دون مضلاتها .

وحصول (العقل المستفاد) أعنى العقود اليقينية ، التى هى غاية السلوك ، لايكون إلا بإلهامه الحق ، بتحيققه ، فإن جميع ما يتقدمها من المقدمات وغيرها ، لايفعل فى النفس إلا إعداداً ما ، لقبول ذلك الفيض من مفيضه .

وأما العملية : فلأن تهذيب الظاهر ، باستعمال الشرائع الحقة ، والنواميس الإلهية ، إنما يكون بحسن توفيقه تعالى . وتزكية الباطن من الملكات الردية ؛ تكون بهدايته تعالى . وتحلية السر بالصور القدسية ، يكون بإلهامه .

وأقول : السالك الطالب يرى فى بدو سلوكه ، أن مطالبه إنما تتحصل بسعيه ، وبكده ، وبتوفيق الله تعالى إياه فى ذلك ، وهو جعل الأسباب متوافقة فى التسبب

(٢) وأن يصلى على المصطفين من عباده لرسالته ، خصوصاً على محمد وآله . أيها الحريص على تحقق الحق : إنى مهدت إليك فى هذه « الإشارات والتنبيهات » أصولا وجملا من الحكمة ، إن أخذت الفطانة بيدك ، سهل عليك تفريعها ، وتفصيلها

ثم إنه إذا أمعن فى السلوك ، علم أنه لايقدر على السلوك إلا بهدايته تعالى إلى الطريق السوى .

وإذا قارب المنتهى ، ظهر له أنه ليس فيما يحاول من الكمالات إلا قابلا لما يفيض عليه من الفاعل الأول ، جل ذكره .

فظهر أنه يرى فى كل حال من الأحوال الثلاثة، أن لله تعالى فى ذلك تأثيراً ولنفسه تأثيراً ؛ إلا أن ما ينسبه إلى نفسه من التأثير فى الحالة الأولى ، أكثر مما ينسبه إلى الله تعالى .

وفى الحالة الثانية قريب منه .

وفى الحالة الثالثة أقل منه .

وإنما تختلف آراؤه بحسب استكماله قليلا ، قليلا .

فالشيخ عبر :

بالتوفيق والهداية والإلهام

عن غاية ما يتمناه الطالب ، من الله تعالى ، فى الأحوال الثلاثة ، مما يراه سبباً لإنجاح مرامه .

ثم نبّه المتعلم بما افتتح به كتابه ، على أنه ينبغى له إذا دخل فى زمرة الطالبين ، أن يحمد الله تعالى على ما يتيسر له من التوفيق للخوض فى الطلب والسلوك، ويسأله مايرجوه من الهداية والإلهام ، اليتم له بهما الوصول إلى المنتهى ، فائزاً بمطالبه .

(٢) أقول : الفروع لأصولها ، كالجزئيات لكلياتها .

مثاله : زيد وعمرو ، للإنسان .

والتفصيل لجملته ، كالأجزاء لكلها .

مثاله : زحل والمشترى ، للمتحيرة .

(٣) ومبتدئ من علم المنطق ، ومنتقل عنه إلى علم الطبيعة وما قبله .

والفروع غير موجودة فى الأصل بالفعل ، بخلاف التفصيل الموجود فى الجملة بالفعل ، وإن لم يكن مذكوراً معها بالفعل .

وإخراج الفروع إلى الفعل يحتاج إلى تصرف زائد فى الأصل ، وهو المسمى بالتفريع ، فلذلك قال (سهل عليك تفريعها) ولم يقل [ظهر وبان لك فروعها] .

(٣) أقول : الابتداء بالمنطق واجب لكونه آلة فى تعلم سائر العلوم .

وأما الطبيعة فهى المبدأ الأول لحركة ما هى فيه — أعنى الجسم الطبيعى — ولسكونه بالذات .

والعلم المنسوب إليها هو العلم المسمى بالطبيعيات. لا العلم بالطبيعة نفسها ؛ فإنه أحد مسائل العلم المنسوب إلى ما قبلها .

ومبادئ الطبيعة من المجردات ، إنما يكون قبلها فى نفس الأمر قبلية بالذات ، والعلية والشرف .

ويكون بعدها بالنسبة إلينا ، بعدية بالوضع ؛ فإنا ندرك المحسوسات بحواسنا أولا ، ثم المعقولات بعقولنا ثانياً؛ ولذلك قدم المعلم الأول الطبيعيات على العلم بمباديها ، فالعلم بمبادئ الطبيعة وبما يجرى مجراها من الأمور العامة قد يسمى علم ما قبل الطبيعة ، لأول الاعتبارين، وعلم ما بعدها لثانيهما ، وهو الفلسفة الأولى ، وله تقدم آخر باعتبار آخر على علم الطبيعة وغيره من العلوم .

وذلك لكونه مشتملا على بيان أكثر مباديها الموضوعة فيها ، والعلم بالمبادئ أقدم من العلم بما له المبادئ .

وإنما عنى الشيخ بقوله : [وما قبله]

هذا التقدم ، لا الذى سبق ؛ لأن الضمير فيه عائد إلى العلم لا إلى الطبيعة . والفلسفة الأولى لا تسمىٰ ما قبل الطبيعة بل تسمى علم ما قبل الطبيعة .

ولو كان الشيخ يعنى الاعتبار الأول ، لقال : [وما قبلها] .

وما ذكره الفاضل الشارح :

من كون الإلهى متأخراً عن الطبيعى ، فى التعليم ، بحسب الأغلب ، إلا أن الشيخ

. . . .

لما أثبت الأول وصفاته بمالا يبتنى على الطبيعيات ، فصار الإلهى متقدماً فى كتابه هذا ، بالوجهين ؛ فلذلك سماه بـ [ما قبل الطبيعة] .

كلام غير محصل ، لما مر ؛ ولأن الشيخ إنما أثبت الأول وصفاته فى هذا الكتاب بما أثبتها هو وغيره من الحكماء الإلهيين فى سائر الكتب .

وإنما خالف ههنا فى ترتيب المسائل ، وخلط أحد العلمين بالآخر ، حسبما تقتضيه السياقة التى اختارها .

النهج الأول

فى غرض المنطق

(١) المراد من المنطق أن يكون عند الإنسان .
(٢) آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن أن يضل فى فكره .

---

(١) أقوله : قوله [فى غرض المنطق] لأن النهج فيه .

قوله : [المراد من المنطق أن يكون عند الإنسان] .

أقول : جمع فيه فائدتين :

الأولى : بيان ماهية المنطق :

والثانية : بيان لمِّيَّته ، أعنى الغرض منه .

ولما استلزمت الثانية الأولى ، من غير انعكاس ، خصها بالقصد ؛ لاشتمال بيانها على البيانين جميعاً .

فالمنطق : آلة قانونية .

والغرض منه : كونها عند الإنسان .

(٢) أقول : هذا رسم للمنطق ، وقد تختلف رسوم الشىء باختلاف الاعتبارات .

فمنها : ما يكون بحسب ذاته فقط .

ومنها : ما يكون بحسب ذاته مقيساً إلى غيره ، كفعله ، أو فاعله ، أو غايته ، أو شىء آخر .

مثلا يرسم [الكوز] :

بأنه وعاء صخرى ، أو خزفى ، وكذا كذا . وهو رسم بحسب ذاته .

وبأنه : آلة يشرب بها الماء . وهو رسم بالقياس إلى غايته .

وكذا فى سائر الاعتبارات .

والمنطق : علم فى نفسه . وآلة بالقياس إلى غيره من العلوم ؛ ولذلك عبر الشيخ عنه فى موضع آخر ب [العلم الآلى] .

. . . .

فله بحسب كل واحد من الاعتبارين رسم ، لكن أخصهما تعلقاً ببيان الغرض هو الذى باعتبار قياسه إلى غيره .

فرسمه ههنا بذلك الاعتبار .

والتنازع فيه : هل هو علم أولا؟ ليس مما يقع بين المحصلين ؛لأنه بالاتفاق صناعة متعلقة بالنظر فى المعقولات الثانية ، على وجه يقتضى تحصيل شىء مطلوب ، مما هو حاصل عند الناظر ، أو يعين على ذلك . والمعقولات الثانية هى العوارض التى تلحق المعقولات الأولى ، التى هى حقائق الموجودات ، وأحكامها المعقولة .

فهو علم بمعلوم خاص ، ولا محالة يكون علماً ما ، وإن لم يكن داخلا تحت العلم بالمعقولات الأولى التى تتعلق بأعيان الموجودات ؛ إذ هو أيضاً علم آخر خاص مباين للأول .

والقول بأنه آلة للعلوم ، فلا يكون علماً من جملتها ، ليس بشىء ؛ لأنه ليس بآلة لجميعها ، حتى الأوليات ؛ بل بعضها ، وكثير من العلوم يكون آلة لغيرها :

كالنحو : للغة .

والهندسة : للهيأة .

والإشكال الذى يورد فى هذا الموضع — وهو أن يقال : لوكان كل علم محتاجاً إلى المنطق ، لكان المنطق محتاجاً إلى نفسه ، أو إلى منطق آخر — ينحل به ؛ وذلك لتخصيص بعض العلوم بالاحتياج إلى المنطق لا جميعها .

والمنطق يشتمل أكثره على اصطلاحات ينبه عليها ، وأوليات تتذكر ، وتعد لغيرها ، ونظريات ليس من شأنها أن يغلط فيها ، كالهندسيات يبرهن عليها . فجميعها غير محتاج إلى المنطق .

فإن احتيج فى شىء منه على سبيل الندرة، إلى قوانين منطقية ، فلا يكون ذلك الاحتياج ، إلا إلى الصنف الأول ، فلا يدور الاحتياج إليه .

وأما قوله : (آلة قانونية)

فالآلة : ما يؤثر الفاعل ، فى منفعله القريب منه ، بتوسطه .

(٣) وأعنى بالفكر ههنا ما يكون عند إجماع الإنسان أن ينتقل عن أمور حاضرة فى ذهنه ، متصورة أو مصدق بها .

والقانون : معرب رومى الأصل ، وهو كل صورة كلية يتعرف منها أحكام جزئياتها المطابقة لها .

والآلة القانونية : عرض عام للمنطق ، وضع موضع الجنس .

وباقى الرسم : خاصة له .

وكلاهما عارضان للمنطق بالقياس إلى غيره .

وإنما قال : [تعصمه مراعاتها] لأن المنطقى قد يضل إذا لم يراع المنطق .

وأما قوله : [عن أن يضل فى فكره] .

فالضلال ههنا هو فقدان ما يوصل إلى المطلوب ، وذلك يكون :

إما بأخذ سبب لما لاسبب له .

أو بفقد السبب .

أو بأخذ غير السبب مكانه ، فيما له سبب .

(٣) أى فى رسم هذا العلم ، وذلك لأن الفكر قد يطلق :

على حركة النفس بالقوة — التى آلتها [مقدم البطن الأوسط من الدماغ] المسمى بـ [الدودة] — أى حركة كانت ، إذا كانت تلك الحركة فى المعقولات .

وأما إذا كانت فى المحسوسات ، فقد تسمى [تخيلا]

وقد يطلق على معنى أخص من الأول :

وهو حركة من جملة الحركات المذكورة ، تتوجه النفس بها من المطالب ، مترددة فى المعانى الحاضرة عندها ، طالبة مبادئ تلك المطالب المؤدية إليها ، إلى أن تجدها ، ثم ترجع منها نحو المطالب .

وقد يطلق على معنى ثالث ، وهو أخص من الثانى :

وهو الحركة الأولى وحدها ، من غير أن نجعل الرجوع إلى المطالب جزءاً منه ، وإن كان الغرض منها هو الرجوع إلى المطالب .

. . . .

والأول : هو الفكر الذى يعد فى خواص نوع الإنسان .

والثانى : هو الفكر الذى يحتاج فيه ، وفى جزئيه جميعاً إلى علم المنطق .

والثالث : هو الفكر الذى يستعمل بإزاء الحدس على ما سيأتى ذكره فى [النمط الثالث] .

فخصص الشيخ لفظة (الفكر) ههنا ، بالمعنى الثانى من المعانى المذكورة

قوله : [ما يكون عند إجماع الإنسان]

يعنى به الحركة الأولى المبتدئ بها ، من المطالب إلى المبادئ ، والثانية المنتقل بها من المبادئ إلى المطالب جميعاً .

والإجماع : هو الإزماع ، وهو تصميم العزم .

وقوله : [أن ينتقل عن أمور حاضرة فى ذهنه]

يعنى به الحركة الثانية ، التى هى الرجوع من المبادئ إلى المطالب .

وهذه الحركة وحدها ، من غير أن تسبقها الأولى ، قلما تتفق ؛ لأنها حركة نحو غاية غير متصورة .

وقد نص على ذلك المعلم الأول فى باب [اكتساب المقدمات] من كتاب [القياس]

والحاصل أنه عرف الحركتين جميعاً بالثانية منها التى هى أشهر

والفاضل الشارح ؛ قد تحير :

فى تفسير معنى الفكر ، أولا

وفى تقييده بقوله [ههنا] ثانياً .

وفى الفرق بين ما يكون عند الانتقال المذكور ، وبين نفس الانتقال ، ثالثاً

وحمله مرة على أمر غير الانتقال . ومرة على الانتقال .

ثم جعل الحركة الأولى إرادية ، وسماها فكراً يحتاج فيه إلى المنطق .

والثانية طبيعية ، وسماها حدساً لا يحتاج معه إليه .

وكل ذلك خبط يظهر بأدنى تأمل ، مع ضبط ما قررناه .

وإنما قال : [عن أمور حاضرة]

ولم يقل : [عن علوم وإدراكات]

(٤) تصديقاً علميًّا ، أو ظنيًّا ، أو وضعا وتسليما .

لأن الظنون ونحوها قد تكون مبادئ أيضاً.
وإنما قال : (عن أمور)
ولم يقل (عن أمر واحد)
لأن المبادئ التى ينتقل عنها إلى المطالب ، انتقالا صناعيًّا ، إنما تكون فوق واحدة ،
وهى :
أجزاء الأقوال الشارحة .
ومقدمات الحجج ، على ما سنبين .
قوله : [متصورة
أو مصدق بها] .
فالمتصور هو الحاضر مجرداً عن الحكم .
والمصدق بها هو الحاضر مقارناً له .
ويقتسمان جميع ما يحضر الذهن .
(٤) أقول : الشك المحض الذى لا رجحان معه لأحد طرفى النقيض على الآخر ، يستلزم عدم الحكم ، فلا يقارن ما يوجد حكم فيه ، أعنى التصديق . بل يقارن ما يقابله ، وذلك هو الجهل البسيط .
والحكم بالطرف الراجح :
إما أن يقارنه الحكم بامتناع المرجوح .
أو لا يقارنه ، بل يقارن تجويزه .
والأول : هو الجازم .
والثانى : هو المظنون الصرف .
والجازم :
إما أن تعتبر مطابقته للخارج .
أو لا تعتبر .
فإن اعتبرت :
فإما أن يكون مطابقاً .

. . . .

أولا يكون .

والأول : إما أن يمكن للحاكم أن يحكم بخلافه .

أو لا يمكن .

فإن لم يمكن ، فهو اليقين ، ويستجمع ثلاثة أشياء :

الجزم والمطابقة والثبات

وإن أمكن ، فهو الجازم المطابق غير الثابت .

والجازم غير المطابق : هو الجهل المركب .

وقد يطلق الظن بإزاء اليقين : عليهما ، وعلى المظنون الصرف ، لخلوهما :

إما عن الثبات وحده .

أو عنه وعن المطابقة .

أو عنهما وعن الجزم .

وحينئذ ينقسم ما تعتبر فيه مطابقة الخارج إلى :

يقين وظن

وأما ما لايعتبر فيه ذلك ، وإن كان لايخلو عن أحد الطرفين :

فإما أن يقارن :

تسليما أو إنكاراً

والأول : ينقسم :

إلى مسلّم عام ، أو مطلق ، يسلمه الجمهور

أو محدود تسلمه طائفة .

وإلى خاص يسلمه شخص :

إما معلم أو متعلم أو متنازع

والثانى : يسمى وضعاً .

فمنه ما تصادر به العلوم ، وتبتنى عليه المسائل .

ومنه ما يضعه القايس الخلفى . وإن كان مناقضاً لما يعتقده ، ليثبت به مطلوبه .

ومنه ما يلتزمه المجيب الجدلى ، ويذب عنه .

. . . .

ومنه ما يقول به القائل باللسان دون أن يعتقده ؛ كقول من يقول : لا وجود للحركة مثلا .

فإن جميع ذلك يسمى أوضاعاً ، وإن كانت الاعتبارات مختلفة

وقد يكون حكم واحد :

تسليماً باعتبار .

ووضعاً باعتبار آخر .

مثل ما يلتزمه المجيب بالقياس إليه . وإلى السائل .

وقد يتعرى التسليم عن الوضع ، فى مثل ما لاينازع فيه من المسلمات ، أو الوضع عن التسليم ، فى مثل ما يوضع فى بعض الأقيسة الخلفية .

وربما يطلق الوضع باعتبار أعم من ذلك ، فيقال : لكل رأى يقول به قائل ، أو يفرضه فارض .

وبهذا الاعتبار يكون أعم من التسليم وغيره ،

وما ذهب إليه الفاضل الشارح فى تفسيرهما :

وهو أن الوضع ما يسلمه الجمهور .

والتسليم ما يسلمه شخص واحد .

ليس بمتعارف عند أرباب الصناعة ،

فأقسام التصديقات بالاعتبار المذكور هى :

علمى . وظنى . ووضعى . وتسليمى . لاغير

ومبدأ البرهان ، علمى .

ومبادئ الجدل والخطابة والسفسطة هى الأقسام الباقية .

وأما الشعر فلا تدخل مباديه تحت التصديق ، إلا بالمجاز ؛ ولذلك لم يتعرض الشيخ لها .

وإنما أتى الشيخ بحرف العناد فى قوله :

[علميًّا . أو ظنيًّا . أووضعيًّا] .

لتباين العلم والظن بالذات ، ومباينتهما للوضع والتسلم بالاعتبار .

(٥) إلى أمور غير حاضرة فيه .

ولم يأت بحرف العناد فى قوله : [أو وضعاً وتسليما] لتشاركهما فى بعض المواد .

وقول الفاضل الشارح :

[إنما قدم الظن ، على الوضع والتسليم لتقدم الخطابة على الجدل فى النفع]

قادح فى قسمة الظن بالأقسام الثلاثة الشاملة ،لما عدا اليقين ، من مبادئ الصناعات الثلاث ، إلا أن يحمله على الظن الصرف ، حتى يستقيم تقديم الظن ، وإلا بطل التعليل بأقسامه .

وإنما قسم الشيخ التصديق بأقسامه ، ولم يقسم التصور ،لأن انقسام التصديق إليها ، انقسام طبيعى ، ليس بالقياس إلى شىء ، ولذلك يقتضى تباين الأقيسة المؤلفة منها . بحسب الصناعات المذكورة .

وأما التصور فإنه لاينقسم إلى أقسام كذلك ، بل ينقسم مثلا إلى :

الذاتى . والعرضى . والجنس . والفصل ، وغيرها ، انقساماً عرضيًّا ، وبالقياس إلى شىء ؛ فإن الذاتى لشىء قد يكون عرضيًّا لغيره .

بخلاف المادة الخطابية التى لاتصير برهانية ألبتة :

وتعليل الفاضل الشارح ذلك بأن التصور لايقبل :

القوة والضعف

والتصديق يقبلهما .

فاسد ؛ لأن التصور لو لم يقبلهما ،لكان المتصور بالحد الحقيقى ، كالمتصور بالرسوم أو الأمثلة .

وإنما نشأ غلطه هذا ، من رأيه الذى ذهب إليه فى التصورات أنها لا تكتسب

(٥) أقول : يعنى أن المطلوب لا يكون معلوماً وقت الطلب ؛ فإن الحاصل لايستحصل .

فإن قيل : إنكم فسرتم الفكر بالحركة : من المطالب ، إلى المبادئ ، والعود إليها . فكيف يتحرك عما لايحضر عند المتحرك ؟ وبم يعرف أنها هى المطالب ، إن لم تكن معلومة أصلا ؟

أجيب : بأن المطلوب يكون حاضراً من جهة ، غير حاضر من جهة أخرى . فالجهتان متغايرتان :

(٦) وهذا الانتقال لا يخلو من ترتيب فيما يتصرف فيه ، وهيئة .

(٧) وذلك الترتيب والهيئة ، قد يقعان على وجه صواب ، وقد يقعان لا على وجه صواب .

فمن الجهة التى لم يحضر ، يُطلب .

ومن الجهة التى حضر ، يتحرك عنه أولا ، ويعرف أنه المطلوب آخراً .

والسبب فى ذلك اختلاف مراتب الإدراك :

بالضعف .   والقوه .   والنقصان .   والكمال .

فالمطلوب تصوره ، معلوم بإدراك ناقص ، مطلوب استكماله

والمطلوب تصديقه ، معلوم الحدود ، مطلوب الحكم عليها .

(٦) أقول : يريد بالانتقال الحركة ، من المبادئ إلى المطالب .

وقد ذكرنا : أن المبادئ لكل مطلوب إنما تكون فوق واحدة ، ولا يحصل من الأشياء الكثيرة شىء واحد ، إلا بعد صيرورتها ، علة واحدة لذلك الشىء ؛ لأن المعلول الواحد له علة واحدة .

والتأليف : هو جعل الأشياء الكثيرة شيئاً يمكن أن نطلق عليه [الواحد] بوجه .

فالمبادئ تتأدى إلى المطالب بالتأليف وكذلك قد يكون للمبادئ بالنسبة إلى المطالب .

والتأليف المراد به فى هذا الموضع لايخلو :

من أن يكون لبعض أجزائه عند البعض وضع ما ، وذلك هو الترتيب .

ومن أن يعرض لجميع الأجزاء صورة ، أو حالة ، بسببها يقال لها [واحد] وهى الهيئة ، وهى متأخرة بالذات عن الترتيب ، كما هو متأخر عن التأليف .

فإذن لايخلو هذا الانتقال من ترتيب وهيئة للمبادئ التى ينتقل منها إلى المطالب أيضاً ، ترتيب وهيئة على القياس المذكور .

(٧) أقول صواب الترتيب فى القول الشارح مثلا ، أن يوضع الجنس أولا ، ثم يقيد بالفصل .

وصواب الهيئة أن يجعل للأجزاء صورة وحدانية ، يطابق بها صورة المطلوب .

وصواب الترتيب فى مقدمات القياس . أن تكون الحدود فى الوضع والحمل على ما ينبغى .

(٨) وكثيراً ما يكون الوجه الذى ليس بصواب شبيهاً بالصواب ، أو موهماً أنه شبيه به.

وصواب الهيئة أن يكون الربط بينها فى :

الكيف والكم والجهة

على ما ينبغى .

وصواب الترتيب فى القياس أن تكون أوضاع المقدمات فيه ، على ما ينبغى .

وصواب الهيئة أن يكون من ضرب منتج .

والفساد فى البابين أن يكون بخلاف ذلك .

وقد أسند الإصابة وعدمها ، إلى الصور وحدها ، دون المواد ؛ لأن المواد الأولى لجميع المطالب هى التصورات .

والتصورات الساذجة لاتنسب إلى الصواب والخطأ ما لم تقارن حكماً .

واستعمال المواد التى لا تناسب المطلوب لاينفك عن سوء ترتيب وهيئة ، ألبتة :

إما بقياس بعض الأجزاء إلى بعض .

وإما بقياسها إلى المطلوب .

أما المواد القريبة للأقيسة التى هى المقدمات ، فقد يقع الفساد فيها أنفسها ، دون الهيئة والترتيب اللاحقين لها . وذلك لما فيها من الترتيب والهيئة بالنسبة إلى الأفراد الأولى .

(٨) أما باعتبار الصور وحدها .

فالصواب هو القياس .

والشبيه به هو الاستقراء ؛ لأنه انتقال من جزئيات إلى كليها ، كما أن القياس انتقال من كلى إلى جزئياته .

والموهم أنه شبيه به هو التمثيل ؛ فإن إيراد الجزئى الواحد فى التمثيل ؛ لإثبات الحكم المشترك ، يوهم مشاركة سائر الجزئيات له فى ذلك ، حتى يظن أنه استقراء .

وأما باعتبار المواد وحدها ، أعنى القريبة ؛ فإن المواد الأولى لا توصف بالصواب أو غير الصواب كما مر .

والصواب منها : هو القضايا الواجب قبولها .

والشبيه به من وجه :

(٩) فالمنطق علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات ، من أمور حاصلة فى ذهن الإنسان ، إلى أمور مستحصلة .

المسلمات ، والمقبولات ، والمظنونات

ومن وجه آخر : المشبهات بالأوليات .

والموهم أنه شبيه به : المشبهات بالمسلمات .

وأما باعتبارهما معاً : فالصواب هو البرهان .

والشبيه به : الجدل والخطابة ، من وجه .

والسفسطة من وجه .

والموهم أنه شبيه به : المشاغبة ؛ فإنها تشبه الجدل .

كما أن السفسطة تشبه البرهان .

والفاضل الشارح ، عد الجدل والخطابة ، فى الصواب .

وجعل الشبيه به المغالطة .

والموهم أنه شبيه به : المشاغبة .

ويلزم على ذلك : أن يكون الجدل من جملة الشبيه ؛ لأن المشاغبة توهم أنها جدل

(٩) أقول : هذا إلى آخره رسم المنطق بحسب ذاته ، لا بالقياس إلى غيره .

فالعلم جنسه ، والباقى من قبيل الخواص .

وإنما أخَّر هذا الرسم إلى هذا الموضع ؛ لأن هذه الخاصة — أعنى الاشتمال على بيان الانتقالات الجيدة والردية — لم تكن بينة .

فلما بانت عرفه بها .

وقوله : [يتعلم فيه] فى بعض النسخ [يتعلم منه ضروب الانتقالات] .

والأول: يقتضى حمل الضروب على الضروب الكلية ، التى هى كالقوانين ، وبيانها المسائل المنطقية .

والثانى : يقتضى حملها عل جزئياتها المتعلقة بالمواد، على ما هى مستعملة فى سائر العلوم .

وإنما قال : [علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات] .

ولم يقل : [علم ضروب الانتقالات] .

(١٠) وأحوال تلك الأمور

(١١) وعددُ أصنافِ ترتيب الانتقالات فيه وهيئتُه جاريان على الاستقامة وأصنافِ ماليس كذلك*

لأن المقصود من المنطق بالقصد الأول ليس هو أن تعلم ضروب الانتقالات بل المقصود هو الإصابة فى الفكر ، كما تقدم .

والعلم بالضروب إنما صار مقصوداً بقصد ثان ؛ لأن الإصابة مفتقرة إلى ذلك .

والفاضل الشارح أفاد أنه إنما قال : [للمنطق علم يتعلم منه ضروب الانتقالات . وللطب علم يتعرف منه أحوال بدن الإنسان] لأن الجزئيات التى يستعمل المنطق فيها ، كليات فى أنفسها هى العلوم . والجزئيات التى يستعمل الطب فيها أبدان جزئية لنوع الإنسان .

وقد يخص العلم بالكليات ، والمعرفة بالجزئيات .

(١٠) أقول : العلم بماهيات تلك الأمور معقولات أولى ، وبأحوالها معقولات ثانية وهى كونها : ذاتية ، وعرضية ، ومحمولة، وموضوعة ، ومتناسبة ، وغير متناسبة ، وما يجرى مجراها .

فالعلم بذلك مقصود ثالث يقصد ؛ لأن ضروب الانتقالات تعرف بذلك .

(١١) أقول :

فالأول : هو الضروب المنتجة من القياسات البرهانية ، والحدود التامة .

والثانى : ما عداها مما يشتمل على فساد صورى أو مادى من الأقيسة والتعريفات المستعملة فى سائر الصناعات ، ومما لايستعمل أصلا لظهور فساده .

والعجب : أن الفاضل الشارح عد « الجدل » و « الخطابة » فى المستقيمة ؛ و « الاستقراء » والتمثيل فى غيرها . والعمدة فى « الخطابة » التمثيل ، وفى « الجدل » الاستقراء على ما يتبين فيهما .

الفصل الأول

إشارة

(١) وكل تحقيق يتعلق بترتيب الأشياء حتى يتأدى منها إلى غيرها ، بل بكل تأليف ، فذلك التحقيق يحوج إلى تعرف المفردات التى يقع فيها الترتيب والتأليف .

---

(١) أقول : كل تحقيق : أى كل تحصيل أو إثبات علمى.

والتأليف أقدم من الترتيب بالذات ، كما مر .

والترتيب أخص من التأليف ، لا بأن يوجد تأليف من أشياء لها وضع ما : عقلا ، أو حساً ، من غير ترتيب — فإن ذلك لايمكن ، بل ربما لايعتبر فيه الترتيب — بل بأن الترتيب المعين يستلزم التأليف المعين ، والتأليف المعين لايستلزم الترتيب المعين ، بل يستلزم ترتيباً ما ، مما يمكن وقوعه فى تلك الأجزاء .

مثلا التأليف من (ا ، ب ، حـ) يمكن أن يقع على هذا الترتيب ، ويمكن أن يقع على ترتيب (ب ، ا ، حـ) و غيره ، مما يمكن .

والمراد : أن كل تحقيق متعلق بترتيب يؤدى إليه ، بل كل تأليف فإنه يحوج إلى تعرف المفردات التى هى مواد الترتيب والتأليف ؛ لأن اختصاص الترتيب المعين بالتأدية إلى المطلوب دون ما عداه ، مما يمكن وقوعه فيها ، إنما يكون من قبيل تلك المواد بوأحوالها .

وليس المراد من قوله : (بكل تأليف) ما يفهم منه أن كل واحد مما هو (تحقيق) موصوف بالتعلق بكل واحد من التأليفات المنتجة وغير المنتجة ، بل المراد منه أن كل تحقيق ، متعلق بترتيب ، بل بأى تأليف اتفق أنه كذا وكذا .

وإنما قال كذلك ؛ ليعلم أن علة الاحتياج إلى تعرف المفردات ليست هى الترتيب ، بل أعم منه ، وهو التأليف .

(٢) لا من كل وجه ، بل من الوجه الذى لأجله يصلح أن يقعا فيها .

(٣) ولذلك ما يحوج المنطقى إلى أن يراعى أحوالا من أحوال المعانى المفردة ثم ينتقل منها إلى مراعاة أحوال التأليف *

---

(٢) أى لا من حيث هى معقولات أولى ، وطبائع لأعيان الموجودات ، بل من حيث هى معقولات ثانية .

فإن البحث عن المعقولات الثانية من حيث هى معقولات ثانية يتعلق بالفلسفة الأولى بل من حيث يتعلق منها إلى غيرها .

(٣) أقول : التأليف صنفان : أول ، وثان .

والأول : يقع فى الأحوال الشارحة ، وفى القضايا . وأجزاؤه مفردات تذكر أحوالها الصورية فى [إيساغوجى] . والمادية فى [قاطيغورياس] .

والثانى : يقع فى الحجج ، وأجزاؤه قضايا ، هى : مفردات بالقياس إليها ، ومؤلفات بالقياس إلى ما قبلها . وتذكر أحوالها :

الصورية : فى [بارار ميناس] ويشتمل عليه [النهج الثالث ، والرابع ، والخامس] من هذا الكتاب .

والمادية فى أثناء مباحث الصناعات الخمسة ، ويشتمل عليها [النهج السادس] .

الفصل الثانى

إشارة

(١) ولأن بين اللفظ والمعنى علاقةً ما ،
(٢) وربما أثرت أحوال فى اللفظ فى أحوال المعنى .
(٣) فلذلك يلزم المنطقىّ أيضاً أن يراعى جانب اللفظ المطلق من حيث ذلك غير مقيد بلغة قوم دون قوم .

---

(١) أقول : للشيء: وجود فى الأعيان ، ووجود فى الأذهان ، ووجود فى العبارة ، ووجود فى الكتابة .

والكتابة تدل على العبارة ، وهى على المعنى الذهنى ، وهما دلالتان وضعيتان تختلفان باختلاف الأوضاع .

وللذهنى على الخارجى دلالة طبيعية لا تختلف أصلا : فبين اللفظ والمعنى علاقة غير طبيعية ؛ فلذلك قال [علاقة ما] لأن العلاقة الحقيقية هى التى بين المعنى والعين.

(٢) الانتقالات الذهنية قد تكون بألفاظ ذهنية ؛ وذلك لرسوخ العلاقة المذكورة فى الأذهان؛ فلهذا السبب ربما تأدت الأحوال الخاصة بالألفاظ إلى توهم أمثالها فى المعانى وتتغير المعانى بتغيرها .

والأغلاط التى تعرض بسبب الألفاظ مثل ما يكون باشتراك الاسم، مثلا إنما تسرى إلى المعانى لاشتمال الألفاظ الذهنية أيضاً عليها .

(٣) أى نظره فى المعانى إنما يكون بالقصد الأول، وفى الألفاظ بقصد ثان. ونظره فى الألفاظ — من حيث ذلك غير مقيد بلغة قوم دون أخرى — هو معرفة : حال إفرادها ، وتركيبها ، واشتراكها ، وتشكيكها ، وسائر أحوالها فى دلالاتها : كدخول السلب على الربط المقتضى للسلب ، وعكسه المقتضى للعدول . وكذلك دخولهما على الجهة . ودخول الجهة عليهما .

(٤) إلا فيما يقل *

وبالجملة سائر ما يذكر فى شرائط النقيض والمغالطات اللفظية .

(٤) يريد به ما يختص باللغة التى يستعملها المنطق ويتغير به حال المعنى فإنه يلزمه أن يتنبه له وينبه عليه ؛ وذلك كدلالة (لام التعريف) — فى لغة العرب — على استغراق الجنس وعموم الطبيعة ، ودلالة (إنما) هو على مساواة حدى القضية ، ودلالة (صيغة السلب الكلى) على المعنى المتعارف الذى يجىء بيانه .

الفصل الثالث

إشارة

(١) ولأن المجهول بإزاء المعلوم .

(٢) فكما أن الشيء قد يعلم تصوراً ساذجاً ، مثل علمنا بمعنى اسم المثلث ، وقد يعلم تصوراً معه تصديق .

(٣) مثل علمنا أن كل مثلث فإن زواياه مساوية لقائمتين .

(٤) كذلك الشيء قد يجهل من طريق التصور ، فلا يتصور معناه إلى أن يتعرف مثل [ذى الاسمين] و [المنفصل] وغيرهما .

---

(١) الجهل البسيط يقابل العلم تقابل العدم والملكة ، ومعه قد يستحصل العلم . والجهل المركب يقابله تقابل الضدين ، ومعه لا يمكن أن يستحصل العلم .

وأراد بالمجهول ههنا الجهل البسيط ، وقسمه قسمة مقابلة إلى التصور والتصديق ؛ فإن الأعدام لا تتمايز إلا بالملكات ، ولا تنقسم إلا بأقسامها .

(٢) تنبيه على عدم العناد بين التصور والتصديق ؛ فإن أحدهما يستلزم الآخر ، بل العناد بين عدم التصديق مع التصور الذى عبر عنه بقوله : [ساذجا] وبين وجوده معه .

وإنما قال : [بمعنى اسم المثلث] ولم يقل [بمعنى المثلث] لأن التصور قد يكون بحسب الاسم ، وقد يكون بحسب الذات .

والأول : قد يتعرى عن التصديق .

والثانى : لا يتعرى ، لأنه متأخر عن العلم بهيئة التصور ، فلا يحسن التمثيل به فى التصور الساذج .

(٣) ذلك تصديق يبرهن عليه فى الشكل الثانى والثلاثين ، فى المقالة الأولى من كتاب (الأصول) لـ (إقليدس)

(٤) أقول : تعريفهما يحتاج إلى مقدمات هى هذه :

نقول : لما كانت الأعداد إنما تتألف من (الواحد) فالنسبة التى لبعضها إلى بعض

(٥) وقد يجهل من جهة التصديق إلى أن يتعلم ، مثل كون القطر قويًّا على ضلعى القائمة التى يوترها .

تكون لا محالة بحيث يعد كلا المنتسبين إما أحدهما أو ثالث ، أعنى أقل منهما ، حتى الواحد . وهى النسب العددية ، والمقادير التى نوعها واحد ، كالخطوط مثلا أو السطوح ، فلها إما نسب عددية تقتضى تشاركها ، أو نسب تختص بها ، وهى التى تكون بحيث لا يعد المنتسبين أحدهما ، ولا شيء يعد غيرهما . وهى تقتضى تباينهما .

فالنسب المقدارية الشاملة لهما أعم من العددية. والخط المساوى لضلع المربع يحيط به؛ ولذلك يقال له : إنه قوى عليه ؛ فإن المربع يتكون من ضرب ذلك الخط فى نفسه .

والمنطق من المقادير ما يشارك مقداراً مفروضاً . والأصم ما يباينه ، فالخط المنطق فى الطول ما يشارك خطًّا آخر مفروضاً بنفسه . والمنطق فى القوة ما يتشارك مربعا هما .

وكل منطق فى الطول منطق فى القوة ولا ينعكس .

وإذا تقرر هذا فنقول : إذا فرض خطان متباينان فى الطول ، ومنطقان فى القوة ، كخطين يكون نسبة أحدهما إلى الآخر نسبة الخمسة إلى جذر الثلاثة مثلا ؛ فإنه يسمى مجموعهما بـ (ذى الاسمين)وفضل أطولهما على الأصغر بـ (المنفصل) وأحوالهما مذكورة فى المقالة العاشرة من كتاب (الأصول) .

(٥) الزاوية القائمة هى كل واحدة من الحادثتين المتساويتين على جنبتى خط مستقيم يتصل بآخر مثله على الاستقامة ويسمى الخطان ضلعيهما .

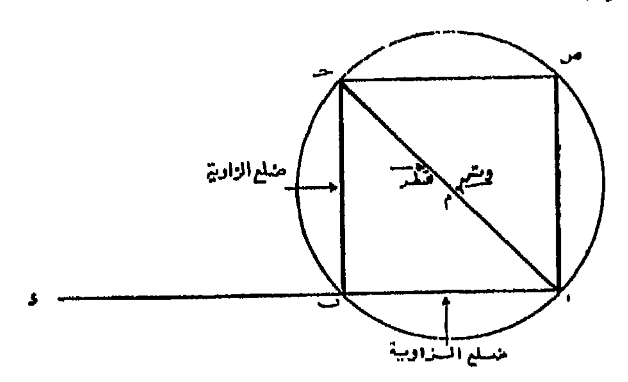
وتشبه الزاوية مع ضلعيها بالقوس ؛ ولذلك يسمى كل خط ثالث متعرض يتصل بهما (وترا) بالقياس إليهما ، ويسمى أيضاً (قطرا)

لأنه يكون قطراً للدائرة التى يمر محيطها بالزوايا الثلاث الحادثة من الخطوط الثلاثة .

وأيضاً لأنه ينصف السطح المتوازى الأضلاع الذى يحيط به الضلعان .

(٦) فالسلوك الطلبي منّا فى العلوم ونحوها .

وهذه صورتها *



فهذا القطر قوى على ضلعى القائمة التى يوترها القطر ، أى يساوى مربعه مربعيهما ؛ فإن قوة الخط مربعه الذى يحيط به كما مر .

مثلا : إذا كان أحد الضلعين أربعة ، والآخر ثلاثة : فالقطر يكون خمسة ؛ لأن مربعه - وهو خمسة وعشرون - يساوى مجموع مربعيهما ، وهما : ستة عشر ، وتسعة .

وبرهان ذلك مذكور فى الشكل المعروف بـ(العروس) وهو السابع والأربعون من المقالة الأولى من (الأصول)

وإنما قال (فى التصور المجهول إلى أن يتعرف . وفى التصديق المجهول إلى أن يتعلم) لأن المعرفة والعلم كما ينسبان إلى الجزئى والكلى ، قد ينسبان إلى الإدراك المسبوق بالعدم ، أو إلى الأخير من الإدراكين لشىء واحد يتخلل بينهما عدم ، وإلى المجرد عن هذين الاعتبارين

ولذلك لايوصف (الإله تعالى) بـ (العارف) ويوصف بـ(العالم) .

وقد ينسبان إلى البسيط والمركب ، ولذلك يقال (عرفت الله) ولا يقال (علمته)

فلهذا الاعتبار الأخير خص التصور لبساطته - بالقياس إلى التصديق - بـ (التعرف) وخص التصديق لتركبه بـ (التعلم)

(٦) أقول : يريد بقوله [ونحوها] ما عدا التصور التام ، واليقين من التصورات الناقصة ، والظنون .

---

* الزاوية ا ب حـ تكون قائمة إذا كانت مساوية للزاوية ب حـ د ؛ لأنهما حدثتا على جنبتى الخط =

إما أن يتجه إلى تصور يستحصل .

وإما أن يتجه إلى تصديق يستحصل .

وقد جرت العادة بأن يسمى الشيء الموصل إلى التصور المطلوب [قولا شارحاً] فمنه حد ومنه رسم ونحوه .

(٧) وأن يسمى الشيء الموصل إلى التصديق المطلوب [حجة] : فمنها [قياس] .

واعلم أن الحد يتألف من الذاتيات ، والرسم من العرضيات .

والحد فى اللغة المنع ، ويقال للحاجز بين الشيئين حد . وحد الشيء طرفه ، وإنما سمى الطرف حداً ؛ لأنه يمنع أن يدخل فيه خارج ، أو يخرج عنه داخل .

والرسم هو الأثر.

والذاتيات هى أمور داخلة ، وتدل على شيء هى ماهيته ؛

والعرضيات خارجة ، وتدل على شيء هى آثاره وعوارضه .

فسمى التعريف بتلك (حدا) وبهذه (رسما)

وقوله [ونحوه] يريد به ما دون الرسم من الأمثلة وغيرها.

(٧) أقول :

القياس : تقدير الشيء على مثال شيء آخر ، يقال : قاس القذة بالقذة . والقائس يقيس الجزئى بالكلى فى الحكم الثابت للكلى .

= المستقيم حـ ب المتصل بالخط أو فى غير جهة امتداده . والزاوية ب مع ضلعيها ا ب ، ب حـ تشبه القوس ؛ لأنها زاوية ، لا لخصوص أنها قائمة .

والخط ا حـ : يسمى (وتراً) بالنسبة لهذين الضلعين لأنه متعرض قد اتصل بهما . .

ويسمى (قطراً) لأنه قطر الدائرة التى مركزها (م) والتى يمر محيطها بالزوايا الثلاث ∠ ا ، ∠ ب ، ∠ حـ ، الحادثة من التقاء الخطوط الثلاثة ــ ا ب ، ب حـ ، حـ ا د ــ بعضها ببعض.

ويسمى (قطراً) أيضاً لأنه ينصف السطح المتوازى الأضلاع ــ ا ب حـ ص ــ الذى يحيط به ضلعا الزاوية القائمة .. ا ب حـ ــ والضلعان المحيطان هما ا ب ، ب حـ . وإحاطة هذين الضلعين بالسطح المتوازى الأضلاع إحاطة جانبية ؛ لأن السطح المتوازى الأضلاع يحيط به إحاطة كاملة أربعة أضلاع لا اثنان.

ومنها [استقراء] .

(٨) ومنهما يصار من الحاصل إلى المطلوب .
فلا سبيل إلى درك مطلوب مجهول إلا من قبل حاصل معلوم .

(٩) ولا سبيل أيضاً إلى ذلك ، مع الحاصل المعلوم ، إلا بالتفطن للجهة التى لأجلها صار مودياً إلى المطلوب *

والاستقراء : قصد القرى قرية فقرية . يقال : استقريت البلاد إذا تتبعتها : تخرج من أرض إلى أرض . والمستقرئ يتتبع الجزئيات جزئيًّا فجزئيًّا ليتحصل الكلى .

قوله (ونحوه) يريد به التمثيل، ويسميه الفقهاء قياساً ؛ لأنه إلحاق جزئى بجزئى آخر فى الحكم .

(٨) يريد بـ (الحاصل المعلوم) مبادئ ذلك المطلوب التى مر ذكرها .

(٩) أقول : يريد بـ (التفطن) ملاحظة الترتيب والهيئة المذكورين ؛ لأن حصول المبادئ وحدها لو كان كافياً ، لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها ، عالماً بجميع العلوم .

وأيضاً ، فربما علم الإنسان أن البكر لا تحبل ، وأن هندا مثلا بكر ، ثم يراها عظيمة البطن فيظنها حبلى وذلك لعدم الترتيب والهيئة فى علميه .

وعليه يقاس فى التصور .

الفصل الرابع
إشارة

(١) فالمنطق ناظر فى الأمور المتقدمة المناسبة لمطلوب مطلوب.
(٢) وفى كيفية تأديها بالطالب إلى المطلوب المجهول .
فقصارى أمر المنطق ، إذن :
أن يعرف مبادئ القول الشارح ، وكيفية تأليفه ، حدًّا كان أو غيره .
وأن يعرف مبادئ الحجة ، وكيفية تأليفها قياساً كان أو غيره .
(٣) وأول ما يفتتح به منه فإنما يفتتح بالأشياء المفردة التى منها يتألف الحد والقياس وما يجرى مجراهما ، فلنفتتح الآن .
(٤) ولنبدأ بتعريف كيفية دلالة اللفظ على المعنى *

---

(١) أقول : لا يريد بذلك ، المطالب الجزئية التى مع المواد ، كحدوث العالم ، بل المطالب الكلية : التصورية ، أو التصديقية ، المجردة عن المواد ، حقيقية كانت أو غير حقيقية . والأمور المتقدمة هى مباديها المناسبة لها على الوجه الكلى القانونى أيضاً .

(٢) أى فى حال مناسبتها والتفطن المذكور .

وبالجملة فقد صرح فى هذا الفصل ، إذ ذكر أن المنطق ناظر فى الأمور المتقدمة المناسبة ، وأن قصارى أمره ، أن يعرف فى مبادئ القول الشارح والحجة ، بالاحتياج إلى المنطق فى الحركة الأولى من حركتى الفكر ، وفيما يتلوهما من باقى كلامه ، بالاحتياج إليه فى الحركة الثانية ، وذلك يؤكد ما قلناه أولا .

(٣) أقول : يريد به ما تبين فى كتاب (إيساغوجى)

(٤) فبدأ بما هو أبعد من المقصود الأول من المنطق ؛ لانحلال المقصود إليه آخر الأمر.

الفصل الخامس
إشارة
إلى دلالة اللفظ على المعنى

(١) اللفظ يدل على المعنى .

إما على سبيل المطابقة ، بأن يكون ذلك اللفظ موضوعاً لذلك المعنى وبإزائه : مثل دلالة « المثلث » على الشكل المحيط به ثلاثة أضلع .

وإما على سبيل التضمن بأن يكون المعنى جزءًا من المعنى الذى يطابقه اللفظ : مثل دلالة « المثلث » على « الشكل » فإنه يدل على « الشكل » ، لا على أنه اسم « الشكل» بل على أنه اسم لمعنى جزؤه الشكل .

وإما على سبيل الاستتباع والالتزام ، بأن يكون اللفظ دالا بالمطابقة على معنى ، ويكون ذلك المعنى يلزمه معنى غيره كالرفيق الخارجى ، لا كالجزء منه ، بل هو مصاحب ملازم له ، مثل دلالة لفظ « السقف » على « الحائط » و « الإنسان » على « قابل صنعة الكتابة » .

---

(١) أقول :

دلالة المطابقة وضعية صرفة .

ودلالتا التضمن والالتزام باشتراك العقل ، والوضع ، ويشترط فيهما أن لا يكون الاسم دالا بالاشتراك على المعنى وعلى جزئه ، كالممكن على العام والخاص ، أو عليه وعلى لازمه ، كالشمس على الجرم والنور .

بل يكون بانتقال عقلى عن أحدهما إلى الآخر .

. . . .

قوله فى الالتزام [مثل دلالة لفظ السقف على الحائط ، والإنسان على قابل صنعة الكتابة]

ذكر له مثالين :

أحدهما : لازم لا يحمل على ملزومه .

والثانى : لازم يحمل .

وإنما قال : [قابل صنعة الكتابة] ولم يقل (الكاتب) لأن الأول يلزم الإنسان ، والثانى لا يلزمه .

وذهب الفاضل الشارح : إلى أن (الالتزام مهجور فى العلوم) واستدل عليه بأن الدلالة على جميع اللوازم محالة ؛ إذ هى غير متناهية

وعلى البين منها باطلة ؛ لأن البين عند شخص ربما لايكون بينا عند آخر ، فلا يصلح لأن يعول عليه .

أقول : وهذا بعينه يقدح فى المطابقة أيضاً ؛ لأن الوضع بالقياس إلى الأشخاص مختلف .

والحق فيه : أن الالتزام فى جواب « ماهو » وما يجرى مجراه من الحدود التامة لا يجوز أن يستعمل على ما يجىء بيانه .

وأما فى سائر المواضع فقد يعتبر ، ولولا اعتباره لم يستعمل فى الحدود والرسوم الناقصة الخالية عن الأجناس ، إذ هى لاتدل على الماهيات المحدودات إلا بالالتزام كما يتبين ، وفى نسخة كما بين .

الفصل السادس

إشارة

إلى المحمول

(١) إذا قلنا : إن « الشكل » محمول على« المثلث » ، فليس معناه أن حقيقة « المثلث » هي حقيقة « الشكل » .

ولكن معناه : أن الشيء الذي يقال له « مثلث » هو بعينه يقال له : إنه « شكل » : سواء كان في نفسه معنى ثالثاً ، أو كان في نفسه أحدهما .

---

(١) أقول : هذا البحث يورد بعد مباحث الألفاظ ، ولعل الشيخ أورده ههنا ليعرف أن إطلاق الاسم على المعنى ليس بحمل .

والحمل الذي بينه في هذا الفصل هو حمل « هو هو » المسمى بحمل المواطأة ، ومعناه كما قال : أن الشيء الذي يقال له « المثلث » هو بعينه يقال له : « إنه شكل » سواء كان ذلك الشيء في نفسه معنى ثالثاً مغايراً للمثلث والشكل ، أو كان في نفسه هو المثلث بعينه ، أو الشكل بعينه .

فهذا الحمل يستدعي اتحاد الموضوع والمحمول من وجه ، وتغايرهما من وجه . وما به الاتحاد غير ما به التغاير .

فما به الاتحاد شيء واحد ، وهو الذي عبر عنه الشيخ: [الشيء] .

وما به التغاير قد يمكن أن يكون شيئين متغايرين يضاف كل واحد منهما إلى ما به الاتحاد : كـ (النطق) و (الضحك) المضافين إلى الإنسان اللذين يعبر عنهما با(الضاحك) و (الناطق) وحينئذ إن جعلا موضوعاً ومحمولا كان ما به الاتحاد شيئاً ثالثاً مغايراً لهما .

وذلك معنى قوله : [كان في نفسه معنى ثالثاً]

. . . .

وقد يمكن أن يكون شيئاً واحداً يضاف إلى ما به الاتحاد ، كـ (التثليث) المضاف إلى الشكل الذى يعبر عن المجموع بـ (المثلث) وحينئذ :

إن جعل ذلك المجموع موضوعاً كان المحمول ما به الاتحاد وحده مجرداً عما به التغاير ، كما يقال : إن المثلث شكل .

وإن جعل محمولا كان الموضوع ما به الاتحاد وحده، كما يقال مثلا: إن الشكل مثلث . وذلك معنى قوله : [أو كان فى نفسه أحدهما] .

ونوع آخر من الحمل يسمى حمل الاشتقاق وهو حمل « هو ذو هو» وهو كالبياض على الجسم ، والمحمول بذلك الحمل لايحمل على الموضوع وحده بالمواطأة ، بل يحمل مع لفظ « ذو » كما يقال : الجسم ذو بياض ، أو يشتق منه اسم كالأبيض ، فيحمل بالمواطأة عليه ، كما يقال : الجسم أبيض ، والمحمول بالحقيقة هو الأول .

الفصل السابع
إشارة
إلى اللفظ المفرد والمركب

(١) اعلم أن اللفظ قد يكون مفرداً ، وقد يكون مركباً .

واللفظ المفرد : هو الذى لا يراد بالجزء منه دلالة أصلا ، حين هو جزؤه . مثل تسميتك إنساناً بعبد الله ؛ فإنك حين تدل بهذا على ذاته ، لا على صفته من كونه « عبد الله » فلست تريد بقولك « عبد » شيئاً أصلا . فكيف إذا سميته بـ « عيسى » ؟

بلى ، فى موضع آخر قد تقول « عبد الله » وتعنى بـ « عبد » شيئاً ، وحينئذ يكون « عبد الله » نعتاً له ، لا اسما ، وهو مركب لا مفرد .

والمركب : هو ما يخالف المفرد ، ويسمى « قولا »

فمنه قول تام ، وهو الذى كل جزء منه لفظ تام الدلالة : اسم ، أو فعل — وهو الذى يسميه المنطقيون « كلمة » — وهو الذى يدل على معنى موجود لشىء غير معين فى زمان معين من الأزمنة الثلاثة ، وذلك مثل قولك : حيوان ناطق .

ومنه قول ناقص ، مثل قولك « فى الدار » وقولك « لا إنسان » فإن الجزء من أمثال هذين يراد به الدلالة ، إلا أن أحد الجزأين أداة لا يتم مفهومها إلا بقرينة مثل « لا » و « فى » فإن القائل : « زيد لا . . . » و « زيد فى . . . » لا يكون قد دل على كمال ما يدل عليه فى مثله ، ما لم يقل « فى الدار » أو « لا إنسان » لأن « فى » و « لا » ، أداتان ليستا كالأسماء والأفعال *

. . . .

(١) أقول : قيل فى التعليم الأول : إن المفرد هو الذى ليس لجزئه دلالة أصلا. واعترض عليه بعض المتأخرين بـ « عبد الله » وأمثاله ، إذا جعل علماً لشخص ؛ فإنه مفرد ؛ مع أن لأجزائه دلالة ما .

ثم استدركه فجعل المفرد « ما لايدل جزؤه على جزء معناه»

وأدى ذلك إلى أن ثلّث القسمة بعض من جاء بعده ، وجعل اللفظ :

إما أن لايدل جزؤه على شيء أصلا ، وهو المفرد .

أو يدل على شيء غير جزء معناه ، وهو معناه المركب

أو على جزء معناه وهو المؤلف .

والسبب فى ذلك سوء الفهم وقلة الاعتبار لما ينبغى أن يفهم ويعتبر ؛ وذلك لأن دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة بإرادة المتلفظ الجارية على قانون الوضع .

فما يتلفظ به ، ويراد به معنى ما ، ويفهم منه ذلك المعنى ، يقال له : إنه دال على ذلك المعنى .

وما سوى ذلك المعنى مما لاتتعلق به إرادة المتلفظ ، وإن كان ذلك اللفظ ،أو جزء منه — بحسب تلك اللغة ، أو لغة أخرى ، أو بإرادة أخرى — يصلح لأن يدل به عليه ، فلا يقال له : إنه دال عليه .

وإذا ثبت هذا فنقول : اللفظ الذى لايراد بجزئه دلالة على جزء معناه لا يخلو : من أن يراد بجزئه دلالة على شيء آخر .

أولا يراد .

وعلى التقدير الأول لاتكون دلالة ذلك الجزء متعلقة بكونه جزءاً من اللفظ الأول ، بل قد يكون ذلك الجزء بذلك الاعتبار لفظاً برأسه دالا على معنى آخر ، بإرادة أخرى ، وليس كلامنا فيه .

فإذن لا يكون لجزء اللفظ الدال من حيث هو جزؤه ، دلالة أصلا ، وذلك هو التقدير الثانى بعينه ، فحصل من ذلك أن اللفظ الذى لايراد بجزئه دلالة على جزء معناه ، لايدل جزؤه على شيء .

فإذن الرسمان — أعنى القديم والمحدث — للمفرد ، متساويان فى الدلالة ، من غير عموم وخصوص .

ولو تأمل متأمل وأنصف من نفسه لايجد بين لفظ « عبد » من « عبد الله » إذا كان علماً ، وبين لفظ « إن » من « إنسان » تفاوتاً فى المعنى ، فإن كليهما يصلحان لأن يدل لهما فى حال آخر على شىء .

وأما كون الأول منقولا من نعت ، والثانى غير منقول ، فأمر يرجع إلى حال الألفاظ ولا يتغير بهما أحوال الاسم فى الدلالة .

فظهر من ذلك أن الرسم المنقول من التعليم الأول صحيح ، وأن « المفرد » فى المعنى شىء واحد ، وكذلك ما يقابله هو المسمى « مركباً » أو « مؤلفا »

ونرجع إلى تتبع ألفاظ الكتاب فنقول: قال الشيخ: [المفرد هو الذى لايراد بالجزء منه دلالة أصلا] زاد فى الرسم القديم ذكر (الإرادة) تنبيهاً على أن المرجع فى دلالة اللفظ هو إرادة المتلفظ .

وقال : [حين هو جزؤه] ليعلم أن الجزء — من حيث هو جزء — لايدل على شىء آخر ، فإن دل بإرادة أخرى على شىء آخر لا يكون من حيث هو جزؤه ، ولا ينافى ما قصدناه .

وجعل مقابل (المفرد) (مركباً) فإن الفرق بين (المؤلف) ، و (المركب) على الاصطلاح الجديد لا فائدة له فى هذا العلم .

قوله : [فمنه قول تام وهو الذى كل جزء منه لفظ تام الدلالة اسم أو فعل]

أقول : الأقوال تنحل إلى ثلاثة أشياء : أسماء ، وأفعال ، وحروف .

وتشترك فى أربعة أشياء ؛ وهى كونها ، ألفاظاً ، مفردة ، دالة على المعانى ، بالوضع والتواطؤ .

فإن المعنى الجامع لهذه الأربعة جنسها ، وتفترق أولا بفصلين ، هما : دلالتها فى نفسها ، أو فى غيرها وذلك لأنه :

كما أن من الموجودات : قائماً بنفسه ، هو الجوهر ؛ وقائماً بغيره هو العرض .
ومن المعقولات : معقولا بنفسه هو الذات ، ومعقولا بغيره هو الصفة .

. . . .

كذلك من الألفاظ : ما هو دال فى نفسه ، ودال فى غيره .

والأخير : هو الحرف ، وهو الأداة .

والأول : جنس يقسمه فصلان آخران : هما التعلق بزمان معين من الأزمنة الثلاثة ؛ والتجرد عن ذلك .

والأخير : هو الاسم .

والأول : هو الفعل ، ويسميه المنطقيون « كلمة » . والفعل عند النحاة أعم منه عند المنطقيين ، فإنهم يسمون الكلمات المؤلفة مع الضمائر ، كقولنا : أمشى ، أيضاً ، فعلا .

ففصول الفعل ، ملكات . وفصول الاسم والحرف أعدامها . والأعدام تعرف بـ « الملكات » ولاينعكس ؛ فلذلك اقتصر الشيخ على إيراد حل الفعل ؛ إذ هو يتناول حديهما بالقوة ، فقال فى حده : [هو الذى يدل على معنى موجود ، لشىء غير معين ، فى زمان معين ، من الأزمنة الثلاثة] .

والفعل لا ينفك — بعد الأمور الخمسة ، أعنى الأربعة المشتركة ، والاستقلال فى الدلالة المشترك بينه وبين الاسم — عن شيئين :

أحدهما : كون معناه موجوداً لغيره ، مرتبطاً لذاته به . وذلك الغير هو الفاعل . وهو قد يكون معيناً وقد لا يكون ، لكن وجود التعين وعدمه لايتعلق بالفعل نفسه ، فهو فى نفسه إنما يقتضى الاحتياج إلى غير لا بعينه ، لا إلى غير بشرط أن يكون لا بعينه؛ فإن بينهما فرقاً كبيراً وهو المراد من قوله : [موجود لشىء غير معين]

وقد تشاركه الأسماء المتصلة بالأفعال كالفاعل ، والمفعول ، والصفة ؛ فى هذا .

والثانى : حصوله فى زمان معين

فإن من الأسماء ما يدل على نفس الزمان كالوقت

ومنها ما يدل على ما جزؤه الزمان كالصبوح

ومنها ما يدل على معنى إنما يحصل فى زمان لابعينه ، كجميع الأسماء المتصلة بالأفعال .

. . . .

وجميعها مجردة عن الزمان المعين الذى يحصل فيه المعنى . أما ما تعين زمانه بحسب حصول المعنى فيه فهو الفعل لا غير ، وهو المراد من قوله: [فى زمان معين من الثلاثة] .

والحد الذى أورده الشيخ ناقص غير متناول لجميع الذاتيات ، لا سيما الفصل الذى يميزه عن الحرف إلا بالتزام .

والحد التام للفعل التام ، أن يقال : الفعل لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى مستقل بنفسه ، ويتعلق بشىء لا بعينه فى زمان من الأزمنة الثلاثة يعينه ذلك التعلق .

فالأفعال الناقصة ماتنقص فيها الدلالة على نفس المعنى فيحتاج إلى جزء يدل عليه ، كقولنا : كان زيد قائماً ، وهى التى يسميها المنطقيون « كلمات وجودية » . وقد ظن بعضهم أن الفعل البسيط — أعنى المجرد عن الاسم — الذى يسميه المنطقيون « كلمة » لايوجد فى لغة العرب ؛ لاشتمال أكثر الأفعال على الضمائر ، وهو ظن فاسد يتحققه — وفى نسخة « يحققه » — النحاة ؛ فإن قولنا : « قام » فى « قام زيد » خال عن الضمير ، وإن كان مشتملا على ضمير فى عكسه .

و « الكلمة » فى لغة اليونانيين ، كانت تدل بانفرادها على وقوعها فى الحال وتسمى « قائمة » ثم تصرف إلى الماضى أو المستقبل بأدوات لذلك تقترن بها .

وظهر من حد الفعل أن الاسم لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى يستقل بنفسه ولا يقتضى وقوعه فى زمان يتعين بحسبه والحرف لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى فى غيره .

والتأليف الثنائى بين هذه الثلاثة يمكن على ستة أوجه :

اثنان منها تامان بحسب النحو ، وهو ما يتألف من اسمين ، أو من اسم وفعل ، يسند أحدهما إلى الآخر ، كقولنا : زيد قائم ، وقام زيد .

وقول الشيخ : [إن القول التام هو الذى كل جزء منه لفظ تام الدلالة. اسم أو فعل] يوهم أن التام منها ثلاثة .

لكن التأليف من فعلين غير ممكن ، لاحتياج كل واحد منهما إلى الاسم ، فيرجع التام إلى القسمين المذكورين ؛ إلا أن قوله فى المثال [حيوان ناطق] يدل أن على المؤلف

. . . .

من الموصوف والصفة يعد فى الأقوال التامة . وحينئذ يكون ما ذهب إليه النحاة أخص ، لكنه أسدّ ؛ لأن التام عندهم لايقع موقع المفرد ، وهذا يقع .

قوله فى القول الناقص: [إلا أن أحد الجزأين أداة لايتم مفهومها إلابقرينة] لما كانت الأداة لاتدل إلا على معنى فى غيرها احتاجت فى الدلالة إلى غير يتقوم مدلولها به ، وهو المراد بالقرينة . فالأداة المقارنة لها تدل على كمال ما يدل عليه فى مثلها ، كقولنا [لا إنسان]

والفاقدة إياها وإن اقترنت بغيرها لاتكون تدل على كمال ما يدل عليه فى مثلها ، كقولنا « زيد لا . . . »

والأول : تأليف ناقص ، لأنها فى قوة مفرد .

والثانى : ليس بتأليف إلا بعد الانضياف إلى القرينة .

الفصل الثامن
إشارة
إلى اللفظ الجزئى ، واللفظ الكلى

(١) اللفظ قد يكون جزئيًّا ، وقد يكون كليًّا .

والجزئى هو الذى نفس تصور معناه يمنع وقوع الشركة فيه ، مثل المتصور من زيد .

وإذا كان الجزئى كذلك ، فيجب أن يكون الكلى ما يقابله ؛ وهو الذى نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة فيه . فإن امتنع امتنع لسبب من خارج مفهومه .

فبعضه يكون مشتركاً فيه بالفعل . مثل الإنسان .

وبعضه يكون مشتركاً بالقوة والإمكان ، مثل الشكل الكرى المحيط باثنتى عشرة قاعدة مخمسات .

وبعضه ليس تقع فيه شركة لا بالفعل ، ولا بالقوة والإمكان ، لسبب غير نفس مفهومه ، مثل الشمس عند من لا يجوز وجود شمس أخرى

مثال الجزئى : زيد ، وهذه الكرة المحيطة بتلك . وهذه الشمس .

مثال الكلى : الإنسان ، والكرة المحيطة بها مطلقة ، والشمس *

---

(١) أقول : الجزئى الذى رسمه هو الحقيقى .

والإضافى : هو كل أخص يقع تحت أعم ، ولو كان كليًّا بالمعنى الأول ، كالإنسان تحت الحيوان .

. . . .

ويقابلهما الكلى بمعنيين .

وقوم قسموا الكلى إلى أقسام ستة ، بأن قالوا :

إما أن يوجد فى كثيرين كثرة غير متناهية ، أو متناهية .

أو فى واحد فقط . أو لا يوجد أصلا .

والأخيران : إما أن يمكن وجودهما فى كثيرين ، أو لا يمكن بسبب غير المفهوم .

وأمثلتها : الإنسان ، والكواكب ، والشمس عند من يجوز نظيرها ، والإله ، والكرة المذكورة ، وشريك البارى .

وفيما ذكره الشيخ كفاية . وما فى الكتاب ظاهر .

الفصل التاسع
إشارة
إلى الذاتى والعرضى : اللازم والمفارق

(١) وقد تكون من المحمولات ذاتية ، وعرضية لازمة ، وعرضية مفارقة ، ولنبدأ بتعريف الذاتية .

اعلم أن من المحمولات محمولات مقومة لموضوعاتها . ولست أعنى بالمقوم المحمول الذى يفتقر الموضوع إليه فى تحقيق وجوده ، ككون الإنسان مولوداً ، أو مخلوقاً ، أو محدثاً . وكون السواد عرضاً . بل المحمول الذى يفتقر إليه الموضوع فى تحقق ماهيته ويكون داخلا فى ماهيته جزءاً منها . مثل الشكلية للمثلث ، أو الجسمية للإنسان ؛ ولهذا لا يفتقر فى تصور الجسم جسما إلى أن نمتنع عن سلب المخلوقية عنه ، من حيث نتصوره جسما .

ونفتقر فى تصور المثلث مثلثاً إلى أن نمتنع عن سلب الشكلية عنه . وإن كان هذا فرقاً غير عام . بل قد يكون بعض اللوازم غير المقومة بهذه الصفة على ما سيتلى عليك . ولكنه فى هذا الموضع فرق *

---

(١) أقول : كل محمول فهو كلى حقيق ؛ لأن الجزئى الحقيقى — من حيث هو جزئى — لا يحمل على غيره .

وكل كلى فهو محمول بالطبع على ما هو تحته ، وربما يخالف الوضع الطبع . كقولنا : الجسم حيوان أو جماد .

وأراد الشيخ بالمحمولات ههنا ما هى بالطبع .

فهى إما ذاتية لموضوعاتها ، وإما عرضية .

وقد يستعمل الذاتى بمعنى آخر كما يجىء ذكره ، فيخصص هذا باسم المقوم ، وهو :

. . . .

إما ما تتألف منه الذات فيكون ذاتياً بالقياس إلى الذات . والبسيط المطلق لا ذاتى له بهذا المعنى .

وإما ما هو نفس الذات ، فهو ذاتى بالقياس إلى جزئيات الذات المتكثرة بالعدد فقط . وكل ما سواهما مما يحمل على الذات بعد تقومها فيكون وجوده مغايراً لوجود الماهية فلا يكون محمولاً عليها إذ الحمل يستدعى الاتحاد فى الوجود .

فهو والجمهور يجعلون الذاتى هو القسم الأول وحده ، وينكرون الثانى ؛ لكون الذاتى عندهم منسوباً إلى الذات ، والذات لاتنسب إلى نفسها .

وبالجملة : لا يخلو تعريف الذاتى من عسر ما ، والقدماء قد ذكروا له ثلاث خاصيات :

إحداها : أنه لايمكن أن يتصور الشيء ، إلا إذا تصور ما هو ذاتى له أولا .

وثانيها : أن الشيء لايحتاج فى اتصافه بما هو ذاتى له إلى علة مغايرة لذاته ؛ فإن السواد هو لون لذاته ، لا لشيء آخر يجعله لوناً فإن ما جعله سواداً جعله أولا لوناً .

وثالثها : أن الذاتى يمتنع رفعه عما هو ذاتى له وجوداً وتوهماً .

وهذه الخاصيات إنما توجد للذاتى. عند إحضاره بالبال مع الشيء الذى هو ذاتى له.

ومن اللوازم العرضية ما يشارك الذاتى فى الخاصتين الأخيرتين ؛ فإن الاثنين مثلا لايحتاج فى اتصافه بالزوجية إلى علة غير ذاته ، ولا يمكن رفع الزوجية عنه فى الوجود ولا فى التوهم .

إلا أن الذاتى يلحق الشيء الذى هو ذاتى له قبل ذاته؛ فإنه من علل ما هيته ، أو نفس ما هيته ، والعرضى اللازم يلحقه بعد ذاته ؛ فإنه من معلولاته ، وعلل الماهية غير علل الوجود .

وقد أشار الشيخ فى هذا الفصل إلى الفرق بينهما ، فقال : [ولست أعنى بالمقوم المحمول الذى يفتقر الموضوع إليه فى تحقق وجوده ، بل المحمول الذى يفتقر الموضوع إليه فى ماهيته] .

ثم قال : [ويكون داخلا فى ما هيته جزءاً منها مثل الشكل للمثلث]

يريد به القسم الأول من الذاتى ، وهو الذاتى عند الجمهور ، وقد يقال له :

جزء الماهية بالمجاز ؛ فإن الجزئى الحقيقى لايحمل على كله بالمواطأة . والذاتى يحمل على الماهية ، بل إنما يكون اللفظ الدال عليه جزءاً من حدها ، فهو يشبه الجزء لذلك ، وقد اضطر إلى إطلاق الجزء عليه لعوز العبارة عنه .

ثم إنه بين الفرق بين علل الماهية ، وعلل الوجود ، بالخاصية المذكورة الأخيرة ؛ فإنها موجودة لعلل الماهية غير موجودة لعلل الوجود ، فقال :

[ولهذا لانفتقر فى تصور الجسم جسما إلى أن نمتنع عن سلب المخلوقية عنه ، من حيث نتصوره جسما .

ونفتقر فى تصور المثلث مثلثاً إلى أن نمتنع عن سلب الشكلية عنه] .

قال الفاضل الشارح : (الامتناع على السلب يلزمه القطع بالإيجاب ، إلا أن الامتناع عن السلب يستلزم إحضار — وفى نسخة « إخطار » — الذاتى بالبال أيضاً الذى هو شرط فى أن تظهر الخاصية المذكورة له .

والقطع بالإيجاب لايستلزم ؛ لأنه قد يكون بالفعل ، وقد يكون بالقوة القريبة من الفعل ، وذلك عند ما لايكون الذاتى مخطراً بالبال ، بل يكون الذهن ذاهلا عن الالتفات إليه ؛ ولذلك عدل عن ذكر القطع بالإيجاب ، إلى العبارة عنه بالامتناع عن السلب)

أقول : وهذا فرق ضعيف ؛ لأن الامتناع عن السلب ، والقطع بالإيجاب ، متلازمان ، وحكمهما فى استلزام إحضار — وفى نسخة « إخطار » — الذاتى بالبال ، إذا كانا بالفعل ، وفى عدم استلزامه إذا كانا بالقوة ، واحدٌ .

وقوله : [من حيث نتصوره جسما]

فائدة هذا القيد أن امتياز الماهية عن الوجود لايكون إلا فى التصور ، فعللها لا تمتاز عن علل الوجود إلا هناك .

قوله : [وإن كان هذا فرقاً غير عام] أى ليس فرقاً بين الذاتيات وجميع العرضيات ؛ فإن بعض العرضيات يشاركها فيه كما مر . بل هو فرق خاص بين الذاتيات وبين لوازم الوجود التى لاتلزم الماهية .

ومثاله : أن يفرق بين المثلث والدائرة بأن المثلث مضلع ، بخلاف الدائرة ؛ فإن المضلع ، وإن كان يعم المثلث وغيره ، لكنه يفيد الفرق فى الموضوع المطلوب *

الفصل العاشر

إشارة

إلى الذاتى المقوم

(١) اعلم أن كل شىء له ماهية فإنه إنما يتحقق موجوداً فى الأعيان ، أو متصوراً فى الأذهان بأن تكون أجزاؤه حاضرة معه .

(٢) وإذا كانت له حقيقة غير كونه موجوداً أحد الوجودين وغير مقوم به .

(٣) فالوجود معنى مضاف إلى حقيقته لازم ، او غير لازم .

(٤) وأسباب وجوده أيضاً غير أسباب ماهيته ، مثل الإنسانية ، فإنها فى نفسها حقيقة ما ، وماهية .

ليس أنها موجودة فى الأعيان أو موجودة فى الأذهان ، مقوماً لها بل مضافاً إليها .

---

(١) أقول : الماهية مشتقة عما هو ، وهى ما به يجاب عن السؤال بما هو ، والمراد ههنا كل شىء له ماهية مركبة ، دون البسائط . ويدل عليه ذكر الأجزاء وإنما خص البيان بالمركبات ؛ لأنه يريد بيان القسم الأول من الذاتيات التى يعرفها الجمهور .

(٢) يعنى بالوجودين الخارجى والذهنى . والشىء قد تكون حقيقته هو الوجود الخاص به ، وهو واجب الوجود لذاته ، وقد لايكون ، وهو ما عداه ؛ لكنه إذا أخذ موجوداً كان الوجود مقوماً له من حيث هو كذلك .

(٣) الوجود اللازم هو لما يدوم وجوده . وغير اللازم لما لايدوم .

(٤) أقول : أسباب الوجود هى الفاعل ، والغاية ، والموضوع .

وأسباب الماهية : الجنس والفصل . من حيث الوجود فى العقل . والمادة والصورة من

ولو كان مقوماً لها لاستحال أن يتمثل معناها فى النفس ، خالياً عما هو جزؤها المقوم فاستحال أن يحصل لمفهوم الإنسانية فى النفس وجود ، ويقع الشك فى أنها هل لها فى الأعيان وجود ، أم لا ؟

أما الإنسان فعسى أن لا يقع فى وجوده شك ، لا بسبب مفهومه بل بسبب الإحساس بجزئياته .

ولك أن تجد مثالا لغرضنا فى معان أخر .

(٥) فجميع مقومات الماهية داخلة مع الماهية فى التصور ، وإن لم تخطر فى البال مفصلة .

(٦) كما لا يخطر كثير من المعلومات بالبال ، لكنها إذا أخطرت بالبال تمثلت .

حيث الوجود فى الخارج .

(٥) المركبات التى لاتوجد أجزاؤها متمايزة فللإنسان أن يتصورها وأن يميز بين أجزائها ويفصلها ، ويلاحظ كل واحد منها وحدة منفردة عن غيره ؛ وذلك لقوته المميزة.

فالتفاته بالقصد الأول ، إلى التصور الأول ، وإن كان مشروطاً بحضور الأجزاء معه بالقصد الثانى ، كما يكون عليه فى الوجود ، مغاير لالتفاته بالقصد الأول إلى صور الأجزاء المفصلة المتمايزة ، الحاصلة عنده ، بحسب تصرفه فى المتصور الأول

وقد يكون الأول حاضراً بالفعل ملتفتاً إليه بالقصد الأول من دون أن يكون الثانى معه كذلك ؛ وإن كان الأول لايتم إلا وأن يكون الثانى حاصلا معه بحيث يكون له أن يحضرها متى شاء ؛ ويلتفت إليها بقصد مستأنف والتفات مجرد عن تجشم اكتساب كالمعلومات الحاصلة التى لايلتفت إليها الذهن بالفعل وله أن يلتفت إليها متى شاء .

فقوله :[فجميع مقومات الماهية داخلة مع الماهية فى التصور] إشارة إلى حضور المتصور الأول مع أجزائه ، كما ذكره فى أول الفصل بقوله: [إن كل شىء له ماهية، فإنه إنما يتصور مع حضور أجزائها] .

وقوله: [وإن لم تخطر بالبال مفصلة] إشارة إلى التصور التفصيلى الثانى الذى ذكرناه.

(٦) إشارة إلى المثال المذكور من المعلومات الحاصلة بعض الملتفت إليها .

فظهر معنى كلامه من غير تناقض كما ظنه بعض الناظرين فيه .

(٧) فالذاتيات للشيء بحسب عرف هذا الموضع من المنطق هي هذه المقومات .

(٨) ولأن الطبيعة الأصلية التي لا يختلف فيها إلا بالعدد ، مثل الإنسانية .

(٩) فإنها مقومة لشخص شخص تحتها .

---

(٧) إشارة إلى الذاتي المتعارف بين الجمهور في هذا الموضع .
فإن الذاتي في كتاب البرهان يطلق على ما هو أعم من الذاتي ههنا .

(٨) يريد بيان القسم الثاني من الذاتي المذكور الذي لايعرفه الجمهور .
ولنقدم لتعريفه مقدمة فنقول : المعاني التي لاتمنع مفهوماتها وقوع الشركة فيها قد توجد من حيث هي هي ، لا من حيث إنها واحدة أو كثيرة ، أو جزئية أو كلية ، أو موجودة أو غير موجودة ؛ بل من حيث تصلح لأن تكون معروضات لهذه المعاني ، وتصير بحسب عروضها واحدة ، أو كثيرة ، أو جزئية ، أو كلية ، أو موجودة أو غير موجودة — وفي نسخة « أو غير ذلك » — وحينئذ يكون العارض والمعروض شيئين لاشيئاً واحداً ؛ فإنها تسمى من حيث هي كذلك طبائع ، أي طبائع أعيان الموجودات وحقائقها .
وهي التي تسمى بالكلي الطبيعي .
ويسمى عارضها الذي يجعلها واقعاً على كثيرين بالكلي المنطقي
والمركب منهما بالكلي العقلي .
فقوله : [ولأن الطبيعة الأصلية] إشارة إلى تلك المعاني وحدها ، وهي قد تكون غير محصلة فتحصل بأشياء تقترن إليها ، وهي المعاني الجنسية التي تتحصل بالفصول ، وقد تكون متحصلة تتكثر بالعدد فقط ، أي لايكون اختلاف ما بين جزئياتها إلا بالعوارض الخارجة عن ماهياتها ، وهي المعاني النوعية .
فقوله : [التي لا تختلف فيها إلا بالعدد] يريد تخصيصها بالقسم الثاني.

(٩) أي الطبيعة النوعية أيضاً مقومة للأشخاص المختلفة بالعدد ، وكيف لا وتلك الطبيعة إنما هي تمام ماهية تلك الأشخاص .

(١٠) ويفضل عليها الشخص بخواص له .
(١١) فهي أيضاً ذاتية *.

---

(١٠) إشارة إلى ما ذكرنا من كونها متكثرة بالعوارض الخارجة عنها ؛ فإن هذا الإنسان وذلك الإنسان لا يختلفان من حيث الإنسانية التي هي ما هيتهما ، بل يختلفان بالإشارة الحسية ولوازمها من اختلاف المادة ، والأين ، والوضع ، وغير ذلك ، وكلها خارجة عن الإنسانية المجردة .

(١١) وذلك لوجود الخاصيات الثلاث المذكورة فيها ، وهو المقصود .

الفصل الحادى عشر

إشارة

إلى العرضى اللازم غير المقوم

(١) وأما اللازم غير المقوم ويخص باسم اللازم وإن كان المقوم أيضاً لازماً فهو الذى يصحب الماهية فلا يكون جزءاً منها .

---

(١) أقول : لازم الشيء بحسب اللغة ما لاينفك الشيء عنه ، وهو :

إما داخل فيه

أو خارج عنه .

والأول : هو الذاتى المقوم .

والثانى : هو المصاحب الدائم .

فإن المصاحب منه ما يصاحبه دائماً ، ومنه ما يصاحبه — وفى نسخة « يصاحب » — وقتاً ما .

وسبب المصاحبة :

إما أن يكون بحيث يمكن أن يعلم ، أولا يكون .

والأول : ينسب إلى اللزوم فى العرف

والثانى : ينسب إلى الاتفاق .

فإن الاتفاق لايخلو عن سبب ما ، إلا أن الجاهل بسببه ينسبه إلى الاتفاق .

فاللازم ههنا هو المحمول الخارج عن الموضوع الذى لاينفك الموضوع عنه فى حال من الأحوال ، بسبب من شأنه أن يكون معلوماً .

والذاتى أيضاً محمول لاينفك عنه الموضوع فى حال من الأحوال بسبب معلوم ، إلا أنه ليس خارجاً عنه ، فهو لازم بحسب اللغة دون الاصطلاح .

والشيخ عرف اللازم بأنه : (الذى يصحب الماهية ، ولا يكون جزءاً منها) وهذا التعريف يتناول أيضاً ما يصحبها من العرضيات لا دائماً ، أو بالاتفاق ، لكن مراد الشيخ

(٢) مثل كون المثلث مساوى الزوايا لقائمتين .

وهذا وأمثاله من لواحق تلحق المثلث عند المقايسات لحوقاً واجباً .

(٣) ولكن بعد ما يقوم المثلث بأضلاعه الثلاثة .

(٤) ولو كانت أمثال هذه مقومات لكان المثلث وما يجرى مجراه يتركب من مقومات غير متناهية .

تمييزه عن الذاتى ، فهو تعريف له بالقياس إلى الذاتيات ، لا إلى سائر العرضيات ، كما مر فى الفرق بين الذاتيات ولوازم الوجود .

(٢) أقول : المحمولات الخارجية :

إما أن تلحق الموضوع ، لا بالقياس إلى شىء خارج عنه ، بل بقياس بعض أجزائه إلى بعض ، كالمستقيم للخط ؛ أو بقياس الموضوع إلى ما فيه ، كالضاحك والأبيض للإنسان ؛ فإنهما يحملان عليه ، لأجل وجود الضحك والبياض فيه .

وإما أن يلحقه بالقياس إلى شىء خارج عنه ، كنصف الاثنين الذى يحمل على الواحد بقياسه إلى الاثنين فإنه مهما قيس إلى الثلاثة، صارت نصفية ثلاثية ، ومساوى الزوايا لقائمتين ، محمول على المثلث قد لحقه بقياس زواياه إلى قائمتين ، فهو من النصف الثانى .

وجميع ذلك ، إما أن يلحق الموضوع لحوقاً واجباً ، أو ممكناً .

والأول : هو اللازم .

والثانى : ما عداه ، سواء لحقه اتفاقاً ، أو لحقه لحوقاً غير دائم .

وهو المراد من قوله : [وهذا وأمثاله من لواحق تلحق المثلث عند المقايسات لحوقاً واجباً]

(٣) إشارة إلى كونها عرضية غير ذاتية ؛ لأن الذاتية أيضاً تلحقه لحوقاً واجباً ، ولكن ليس بعد ما يقوم .

(٤) وذلك لأن مقايسته إلى كل واحد مما عداه لاتنحصر فى حد ؛ فكما أن زوايا المثلث مساوية لقائمتين ، فهى مساوية لنصف أربع قوائم وهلم جرا .

وقول الفاضل الشارح : مشعر بأنه جعل المحمولات التى ليست بالقياس إلى أمور خارجة عن الموضوع موجودة فى الخارج ، والتى بالقياس إليها موجودة فى الذهن ، دون الخارج .

(٥) وأمثال هذه إن كان لزومها بغير وسط ، كانت معلومة واجبة اللزوم ، فكانت ممتنعة الرفع فى الوهم مع كونها غير مقومة :

ثم استنكر كون الصنف الثانى غير متناهية ؛ لوقوف الذهن عند حدما .

والحق : أن كون الشىء محمولا على شىء ، أمر عقلى ، سواء كان بالقياس إلى أمر خارج ، أو لم يكن بالقياس إلى شىء ؛ فإن الموجود فى الموضوع ليس إلا البياض مثلا .

أما كون الموضوع أبيض ليس فى خارج العقل أمراً زائداً على البياض ، وعلى موضوعه ولذلك كان الحمل والوضع من المعقولات الثانية .

وأما كون بعض المحمولات غير متناهية ، فهو بحسب القوة والإمكان ، وليس يخرج منها إلى الفعل أبداً إلا ما يتناهى عدده ، كما هو الحال فى سائر الأشياء التى توصف باللانهاية ، كالأعداد وغيرها .

والعلة فى امتناع كون أمثال هذه المحمولات مقومات ، هى أن الموجود بالفعل لا يمكن أن يتقوم بأجزاء لا توجد إلا بالقوة ؛ فإن أجزاء الشىء يجب أن تكون حاضرة معه ، لا ما استحسنه الشارح من أن الموجود خارج الذهن لايتقوم بالأجزاء الذهنية .

(٥) أقول : مطلوب الشيخ أن يثبت وجود لوازم بينة يمتنع رفعها فى الذهن ، مع وضع ملزوماتها .

فإن قوماً من المنطقيين أنكروا أن يكون فى اللوازم ما يمتنع رفعه ، وقالوا : كل ما يمتنع رفعه فى الذهن فهو ذاتى مقوم ؛ وذلك لأنهم وجدوا هذا الحكم معدوداً فى الخاصيات الثلاث المذكورة للذاتى .

فأورد الشيخ لإثبات مطلوبه قسمة حاذى بها أقسام العلوم الأولية ، والمكتسبة البرهانية .

وذلك أن يقال :

المحمول اللازم لايخلو :

من أن يكون لزومه للموضوع لا بتوسط شىء آخر ؛ بل لأن ذات الموضوع أو المحمول ، لما هى هى ، تقتضى ذلك اللزوم .

أو يكون بتوسط أمر مغاير لهما يقتضيه .

والقسم الأول : يقتضى أن يكون المؤلف من ذلك الموضوع والمحمول قضية لايتوقف

. . . .

الحكم فيها إلا على تصورهما فقط ، فيكون من الأوليات .

والقسم الثانى: يقتضى أن يكون المؤلف قضية مكتسبة من جملة القضايا التى تشتمل العلوم البرهانية على أمثالها ؛ وذلك لأن محمولات المطالب العلمية لاتكون مقومات لموضوعاتها بل تكون أعراضاً ذاتية لها كما ذكر فى صناعة البرهان .

فقوله : [وأمثال هذه إن كان لزومها بغير وسط] إشارة إلى القسم الأول .

وقوله : [كانت معلومة] أى معلومة من غير اكتساب، واجبة اللزوم وذلك لوجود السبب الموجب للزوم ، فكانت — وفى نسخة « وكانت »— ممتنعة الرفع فى الوهم مع كونها غير مقومة ؛ وذلك مناقض لما ذهب إليه القوم المذكورون من المنطقيين، وهو مطلوب الشيخ .

واعلم أن الحكم بكون المحمول اللازم بغير وسط ، بينا للموضوع ، لايحتاج إلى البرهان الطويل الذى أقامه الشارح على ذلك ، وإلى حل تلك الشكوك التى أوردها عليه ، وأحال بعضها إلى سائر كتبه .

وذلك لأن اللزوم ، لما كان مفسراً بعدم الانفكاك ، كان كل ما يلزم شيئاً بغير توسط شىء آخر ، فالشىء لاينفك عنه، سواء يلزمه فى العقل أو فى الخارج .

ولا معنى للزوم العقلى إلا أن تعقل الملزوم لاينفك فى العقل عن تعقل لازمه ؛ وذلك هو المراد من كونه بينا له .

وأما اللازم بتوسط شىء آخر ؛ فإنه لاينفك عند حضور المتوسط ، وقد ينفك مع غيبته ، فلا يكون عند الانفكاك بينا .

وما قيل على ذلك ، من أنه يقتضى أن يكون الذهن منتقلاً عن كل ملزوم إلى لازمه ، ثم إلى لازم لازمه ، بالغاً ما بلغ ، حتى تتحصل اللوازم بأسرها ، بل جميع العلوم المكتسبة ، دفعة فى الذهن ؛ فليس بوارد .

وذلك لأن اللوازم المترتبة التى يتلازم جميعها بحسب ما هياتها لا بالقياس إلى غيرها ، فقد يمكن أن يستمر الاندفاع فيها ما لم يطرأ على الذهن ما يوجب إعراضه عن تلك المتلازمات ، والتفاته إلى غيرها ، ولكنها قلما تكون فى الوجود ، فضلا عن أن تكون غير محصورة .

(٦) وإن كان لها وسط يتبين – وفى نسخة « يتعين » – به .

(٧) علمت واجبة به .

(٨) وأعنى بالوسط ما يقرن بقولنا : لأنه ؛ حين يقال : لأنه كذا

واللوازم التى توجد غير محصورة ، وهى التى تشتمل على أمثالها أكثر العلوم ، فإنها هى التى تكون بحسب قياس الموضوع إلى غيره ، وهى إنما تتحصل عند تصور الأمور التى إليها يقاس الموضوع .

وتصور تلك الأمور الذى هو شرط فى حصولها ليس بواجب الحصول على الترتيب المؤدى إلى وجود تلك اللوازم المترتبة .

فإذن قد اندفع ذلك الإشكال .

ونرجع إلى ما كنا فيه .

(٦) إشارة إلى القسم الثانى ، وهو أن يكون اللازم بوسط كما يكون – وفى نسخة « يقع » – فى العلوم المكتسبة .

(٧) إشارة إلى أن اللازم لايكون بيناً مطلقاً ، بل إنما يكون بيناً عند حضور الوسط فقط .

(٨) إشارة إلى أن الوسط هو الذى يفيد لميّة اللزوم ، أى به يقوم البرهان على إثبات ذلك المحمول لموضوعه .

ثم إن الشيخ أراد أن يتوصل من النظر فى حال الوسط إلى إثبات لازم بيّن ينتهى تحليل اللوازم غير البينة إليه .

وقد بان فى علم البرهان أن الوسط فى البراهين على المطالب :

إما أن يكون مقوماً لموضوع المطلوب .

أو يكون عارضاً له .

فإن كان مقوماً امتنع أن يكون محمول المطلوب مقوماً للوسط ؛ لأن مقوم المقوم مقوم . والمقوم لايكون مطلوباً لاشتمال تصور الموضوع عليه ؛ بل يجب أن يكون عارضاً له ألبتة .

وإن كان الوسط عارضاً للموضوع ، جاز أن يكون المحمول مقوماً للوسط ، وجاز أن يكون عارضاً أيضاً له .

(٩) فهذا الوسط إن كان مقوماً للشيء لم يكن اللازم مقوماً — وفى نسخة « مقوماً له » — لأن مقوم المقوم ، مقوم . بل كان لازماً له أيضاً .

(١٠) فإن احتاج الوسط — وفى نسخة بدون كلمة « الوسط » — إلى وسط ، تسلسل إلى غير النهاية ، فلم يكن وسط .

(١١) وإن لم يحتج فهناك لازم بين اللزوم بلاوسط

فهذان مأخذان يشتملان على أصناف البراهين .
ويسمى الأول مأخذاً أولا .
والثانى مأخذاً ثانياً .

(٩) إشارة إلى المأخذ الأول . وإنما لم يجز أن يكون اللازم مقوم المقوم؛ لأنا فرضناه خارجاً ؛ وجزء الجزء يكون داخلا .

ثم أراد أن يتوصل من هذا المأخذ إلى مطلوبه ، فأورد قسمة أخرى ، وهى أن اللازم الأول :
إما أن يكون لزومه للوسط ، بوسط آخر .
أو يكون بغير وسط .
ثم أبطل القسم الأول بأن قال :

(١٠) أى يحتاج كل وسط فى لزومه إلى وسط آخر ، ويتسلسل ، وهو باطل ؛ لكونه غير مؤد إلى ثبوت اللزوم الأول المفروض ثبوته .

ومع جوازه يشتمل على الخلف من وجه آخر ، وهو كون ما فرضناه وسطاً ، ليس بوسط ؛ بل جزء من أمور غير متناهية هى بأسرها الوسط .

وإذا لم يكن كل ما فرض وسطاً بوسط ، فلا وسط ؛ وهو المراد بقوله: [فلم يكن وسط]

ولفظة [لم يكن] ههنا فعل تام .

(١١) أى لما بطل القسم الأول ، ثبت القسم الثانى ، وهو مطلوبه .
ثم انتقل إلى المأخذ الثانى بقوله :

(١٢) وإن كان الوسط لازماً متقدماً :

(١٣) واحتاج إلى توسط – وفى نسخة « وسط » – لازم آخر ، أو مقوم ، غير منته فى ذلك إلى لازم بلا وسط ، تسلسل أيضاً – وفى نسخة « أيضاً تسلسل » – إلى غير النهاية .

(١٤) فلا بد فى كل حال من لازم بلا وسط .

(١٥) فقد بان أنه ممتنع الرفع فى الوهم .

(١٦) فلا تلتفت إذن إلى من قال : إن كل ما ليس بمقوم ، فقد يصح دفعه فى الوهم .

(١٧) ومن أمثلة ذلك كون كل عدد مساوياً لآخر أو مفارقاً – وفى نسخة « مفاوتاً » – له .

---

(١٢) أى إن كان الوسط المفروض أولا ، لازماً للموضوع متقدماً لزومه للموضوع على لزوم المحمول ، والقسمة المذكورة واردة ههنا أيضاً ؛ لأنه لم يُفصلها إيجازاً ، بل قال مبطلا للقسم الأول .

(١٣) أقول : فإنه لما كان الوسط الأول لازماً ، جاز كون هذا الوسط الثانى مقوماً أو لازماً ؛ ولذلك قال : [لازم آخر ، أو مقوم] .

وبإبطال هذا القسم الأول يتعين القسم الثانى الذى هو المطلوب ، فأنتج – وفى نسخة « فاستنتج » – من جميع الأقسام مطلوبه .

وذلك قوله :

(١٤) ثم صرح بما أراد منه فقال :

(١٥) أقول : بيّن أنه أراد بذلك مناقضة القوم المذكورين بقوله :

(١٦) فقد تم الكلام .

(١٧) مثال آخر للازم البين ؛ وذلك لأن المساواة ، واللامساواة ، لازم بيّن للكم ولأنواعه ، وإنما تلحقها بقياس بعضها إلى بعض بشرط أن يكونا من جنس واحد .

والفاضل الشارح : إنما نسب هذا البيان إلى التطويل ؛ لأنه لم يعتبر محاذاته لأقسام

. . . .

العلوم ، ومأخذ البراهين . بل مطابقته للوجود .

والبرهان الذى أورده ، وادعى فيه التقريب ، وعدم الاحتياج إلى ذكر التسلسل —وهو أن الماهية إن اقتضت ، من حيث هى هى ، شيئاً من لوازمها ، فما اقتضته فهو لازمها بغير وسط ؛ وإن لم تقتض من حيث هى هى شيئاً، فهى من حيث هى هى لاتستلزم شيئاً ، وقد فرضت مستلزمة ، هذا خلف — ليس كما ذكره

لأن القسمة فيها ليست بمستوفاة ؛ فإن من أقسامها أيضاً أن يقال : إنها تقتضى لوازمها ، ولكن لا من حيث هى هى ، بل بعضها بتوسط بعض، على سبيل الدور ، أو التسلسل ، أولا على سبيل أحدهما .

وما لم يبطل هذا القسم لايتم برهانه .

الفصل الثانى عشر

إشارة

إلى العرضى غير اللازم

(١) وأما المحمول الذى ليس بمقوم ولا لازم ، فجميع المحمولات التى يجوز أن تفارق الموضوع .

(٢) مفارقة سريعة أو بطيئة ، سهلة أو عسرة ، مثل كون الإنسان شابا ، وشيخاً ، وقائماً ، وجالساً *

---

(١) إنما لم يقل: [فجميع المحمولات التى تفارق] لأن مقابل ما يمتنع أن يفارق . أعنى اللازم هو ما يجوز أن يفارق . وينقسم :

إلى ما يفارق .

وإلى ما لا يفارق ، وهو ما تدوم مصاحبته اتفاقاً ، ككون زيد فقيراً طول عمره مثلا .

(٢) يمكن أن تترتب الاعتبارات ، فالسريعة السهلة كالنائم. والسريعة العسرة كالمغشى عليه ، والبطيئة السهلة كالشباب — وفى نسخة « كالشاب » — والبطيئة العسرة كالحذرن — وفى نسخة « كالمجنون » —

الفصل الثالث عشر

إشارة

(١) ولما كان المقوم يسمى ذاتيًّا ، فما ليس بمقوم – لازماً كان ، أو مفارقاً – فقد يسمى عرضيًّا ومنه ما يسمى عرضاً ، وسنذكره .

---

(١) قوله : [ما يسمى عرضاً] يريد به العرض العام .

الفصل الرابع عشر

إشارة

إلى الذاتى بمعنى آخر

(١) وربما قالوا — فى المنطق — : ذاتى فى غير هذا الموضع منه وعنوا به غير هذا المعنى ، وذلك هو المحمول الذى يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته .

---

(١) أقول : عنى — وفى نسخة « يعنى » — بغير هذا الموضع « كتاب البرهان » ؛ فإن الذاتى هناك ، هو ما يعم « هذا الذاتى » و « الأعراض الذاتية » وهى على ما رسمه: كل ما يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته .

فجوهر الموضوع ، حقيقته — سواء كان بسيطاً أو مركباً — والماهية ربما تخص بالمركبات .

وكل ما يلحق الموضوع فهو :

إما أن يلحقه لأنه هو .

وإما أن يلحقه لأمر آخر .

وذلك الأمر :

إما أن يساويه .

أو يكون أعم منه .

أو أخص منه .

والأول وحده ، هو العرض الذاتى الأوّلى ، وهو مع القسم الثانى — أعنى الذى يلحقه بسبب أمر يساويه ، كالفصل ، أو العرض الذاتى الأولى — إنما يلحقان الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته ؛ إلا أن :

الأول : يلحقه من غير واسطة .

والثانى : يلحقه بواسطة .

(٢) مثل ما يلحق
المقادير أو جنسها من : المناسبة ، والمساواة .

فالمجموع هو العرض الذاتى بحسب الرسم المذكور ، وهو المحمول الذى يؤخذ الموضوع فى حده ؛ إلا أن الاصطلاح يقتضى أن يطلق العرض الذاتى فى «كتاب البرهان» على معنى أعم من ذلك .

والسبب فى ذلك أن العلوم متمايزة بحسب تباين — وفى نسخة «تمايز» — موضوعاتها.

والعرض بهذا المعنى قد يحمل

فى كل علم على موضوعه

وقد يحمل على أنواع موضوعه

وقد يحمل على أعراض أخر له ،

وقد يحمل على أنواع الأعراض الأخر ،

كالناقص فى علم الحساب :

على العدد . وعلى الثلاثة . وعلى الفرد . وعلى زوج الزوج.

فالموضوع لايكون مأخوذاً فى حد المحمول إلا فى الأول، بل يكون المأخوذ فى الثانى جنسه . وفى الثالث معروضه ، وفى الرابع معروض جنسه .

ولما كانت المحمولات البرهانية أعراضاً ذاتية ، كان جميع ذلك من الأعراض الذاتية .

وحينئذ يكون رسمها ما يؤخذ فى حده موضوعه . أو ما يقوّم موضوعه ، أو معروضه، أو معروض جنسه .

ويقيد ما يقوّم موضوعه بما لايخرج عن العلم الباحث عنه ؛ فإن ما يؤخذ فيه جنس الموضوع الخارج عن ذلك العلم لايسمى عرضاً ذاتيا .

وحين يطلق العرض الذاتى على جميع ما ذكرناه ، يُخص الأول بقيد الأولى : لأن ما عداه إنما يلحق الموضوع لأمر غير ما به هو هو .

هذا إذا أريد بالموضوع موضوع القضية . أما إذا أريد به موضوع العلم فيكفى فيه أن يقال : ما يؤخذ موضوع العلم فى حده .

(٢) المناسبة المقدارية بالمعنى غير العددية كما مر .

والمشترك بينهما المناسبة المطلقة ، وهى كجنس لهما .

والأعداد : من الزوجية والفردية ،
والحيوان من : الصحة ، والمرض
وهذا القبيل من الذاتيات يخص باسم الأعراض الذاتية ، مثل ما يتمثلون به من الفطوسة للأنف
(٣) وقد يمكن أن يرسم الذاتى برسم ربما جمع الوجهين جميعاً

والمناسبة — وفى نسخة « فالمناسبة » —
إذا أخذت على أنها مقدارية ، كانت عرضاً ذاتيا للمقادير ، وتستعمل فى علمها .
وإذا أخذت على أنها مطلقة ، كانت عرضاً ذاتيا لجنسها التى هى الكمية .
لكنها لاتستعمل فى علم المقادير ، ولا فى علم الأعداد ؛ لأنها ليست عرضاً ذاتيًّا لموضوعيهما ، كما ذكرناه ؛ وكذلك المساواة ؛ ولذلك قال : [يلحق المقادير أو جنسها]

(٣) إنما قال : [يرسم] ولم يقل : [يحد] لأن الأمور المختلفة بالماهية لايمكن أن تجمع فى حد ؛ لأنها لاتشترك فى الذاتيات المميزة ، لكنها يمكن أن تجمع فى رسم ؛ لأنها ربما تشترك فى لوازم تميزها عما عداها .
وذلك الرسم هو أن يقال : ما يؤخذ فى حد الموضوع ، أو يؤخذ الموضوع فى حده .

فالأول : مقوماته .

والثانى : أعراضه الذاتية الأولية .

وإن أريد أن نجمع جميع الأعراض الذاتية ، قيل : ما يؤخذ فى حد الموضوع ، أو ما يؤخذ الموضوع ، أو ما يقومه ، مما لا يخرج عن العلم الباحث عنه ؛ فى حده .
واعلم أن أخذ المقومات فى الحد ، أخذٌ طبيعى . وأخذ الموضوع فيه اضطرارى.
قال الفاضل الشارح : فى تعريف العرض الذاتى ، بأخذ الموضوع فى حده — :
(وهذه عبارة المتقدمين ، أوردها الشيخ فى الشفاء ، وتبعه مقلدوه المتأخرون . وبيّن فى الحكمة المشرقية بطلانها ، بأن الموضوع بماهيته ووجوده ، متميز عن ماهية العرض ووجوده ، فكيف يؤخذ فى حده ؟
وأيضاً الأعراض غير متعلقة بماهياتها — وفى نسخة « فى ماهياتها » — بموضوعاتها ،

. . . .

بل تعلقها بها لعرضيتها ، وهى من لوازمها ؛ ولذلك — وفى نسخة « ولأجل ذلك » — عدل الشيخ عن تلك العبارة فى هذا الكتاب ، إلى ما ذكره . ثم جعل الرسم الجامع ، بناء عليه ، هو :

ما يحمل على الشىء ، لما هو هو ، أو هو الذى يقتضيه الشىء بما هو هو) .

قال : (وذلك لأن الماهية تقتضى المقومات اقتضاء المعلول العلة ، وتقتضى الأعراض الذاتية ، اقتضاء العلة المعلول)

وأقول : ما ذكره الشيخ فى الحكمة المشرقية ، فى هذا الموضع ، يرجع إلى أن الأعراض التى يعبر عنها بما تقتضى تخصيصها بموضوعاتها ، فتعريفاتها بحسب أسمائها إنما يشتمل بالضرورة على اعتبار موضوعاتها .

وأما حقائقها فى أنفسها فإنما تكون غير مشتملة ، من حيث الماهيات ، على الموضوعات ، وإن كانت محتاجة إليها من حيث الوجود .

فالحد التام يلتئم من مقومات الماهية ، دون مقومات الوجود .

فما كانت من تلك الماهيات بسائط ، لا أجناس لها ولا فصول ، فلا حدود لها . وما لها أجناس وفصول ، فحدودها التامة تشتمل عليها دون موضوعاتها . والمشتملة على موضوعاتها من التعريفات ، إنما هى رسومها لا حدودها .

وكل ذلك فيما لا يقتضى تصور ذاتها التفاتاً إلى موضوعاتها . أما ما يقتضى التفاتاً إليها فإنما تكون مفهوماتها مركبة عن حقائقها ، وعن اعتبار موضوعاتها . وينبغى أن يحد باعتبار الموضوعات ؛ وذلك لأن التعلق بالشىء فى الوجود غير التعلق به فى المفهوم ، ولا يطلب فى التحديد إلا المفهوم .

هذا حاصل كلامه المتعلق بهذا البحث . ولولا مخافة التطويل ، لأوردناه بألفاظه .

فظاهره أن الأعراض التى تمثل بها الشيخ فى هذا الفصل من الإشارات مما لا يفهم من غير التفات إلى موضوعاتها ؛ وذلك :

لأن المساواة : اتفاق فى نفس الكمية .

والمناسبة : اتفاق فى كون الكمية مضافة إلى غيرها

والزوجية : انقسام بمتساويين فى العدد ، بحسب ما عرفها الشيخ نفسه فى مواضع أخر

(٤) والذى يخالف هذه الذاتيات فيما — وفى نسخة « فما » — يلحق الشىء لأمر — وفى نسخة « لأجل أمر » — خارج عنه ، أعم منه لحقوق الحركة للأبيض ، فإنه — وفى نسخة « فإنها » — يلحقه — وفى نسخة « إنما يلحقه » — لأنه جسم ، وهو معنى أعم منه ، أو أخص منه ،

فإن جردت هذه التعريفات عن اعتبار الموضوعات ، بقيت

المناسبة والمساواة اتفاقاً محضاً ، وهو نوع من المضاف .

والزوجية انقساماً بمتساويين فقط ، وهو نوع من الانفصال .

ولا يكون شىء من ذلك عرضاً ذاتيا للحكم ، والعدد ، ولا لغيرهما ؛ وكذلك فى باقيها .

ولست أدرى كيف يصنع هذا الفاضل الذى لم يقلد المتقدمين فيها ؟

أيخالف الجميع فى جعلها أعراضاً ذاتية ؟

أم يخالفهم فى تعريفاتها بما عرفوها به ، مخترعاً عن نفسه لها تعريفات أخر ؟

أما نحن معاشر المقلدين ، فلما لم نفهم من هذه الأعراض ، بسيطة كانت أو مركبة سوى ما ذكروه فى تعريفاتها المتناولة للموضوعات ، كانت تلك التعريفات حدوداً ، أو رسوماً ، تامة أو ناقصة ، بحسب الماهية ، أو بحسب التسمية ؛ فلسنا نقدر على أن نتصورها غير ملتفتين إلى موضوعاتها ، ولا على أن نعرفها إلا كذلك ، ولا نأبى من أن نجوز أن يكون الحد المأخوذ فيه الموضوع الذى ذكروه ، حدًّا غير حقيقى بحسب الماهية وحدها ، على ما أشار إليه الشيخ ؛ فكثيراً ما يطلق اسم الحد على سائر التعريفات بالمجاز والتوسع .

فهذا ما عندى فيه .

وأما الرسم الجامع الذى أورده الفاضل الشارح ، فهو رسم للمحمولات الأولية التى هى الجنس والفصل القريبان ، والأعراض الذاتية الأولية فقط ، نقله الشارح إلى ههنا ، يخرج عنه المقومات البعيدة ، كأجناس الأجناس ، والفصول وفصولها — وفى نسخة « وفصولهما » — وسائر الأعراض الذاتية المستعملة فى البراهين .

والشارح معترف بذلك ؛ فإذن ليس بجامع للذاتيات بالوجهين جميعاً .

(٤) لم يذكر قسما من الأقسام المذكورة ، وهو ما يلحق الشىء لأجل أمر يساويه ، وهو من جملة الأعراض الذاتية المذكورة بالشرط المذكور ، كالضاحك الذى يلحق=

لحوق الحركة للموجود ؛ فإنها إنما تلحقه لأنه جسم ، وهو معنى أخص منه .

وكذلك لحقوق الضحك للحيوان ؛ فإنه إنما يلحقه لأنه إنسان *

= الإنسان للتعجب ؛ ومساوى الزوايا لقائمتين الذى يلحق المثلث لوسائط بينهما .

ولعل الشيخ حذفه إيثاراً للاختصار ، وهو أيضاً خارج عن الرسم الجامع الذى ذكره الشارح .

الفصل الخامس عشر

إشارة

إلى المقول فى جواب ما هو

(١) يكاد المنطقيون الظاهريون عند التحصيل – وفى نسخة « التحصيل عليهم » – لا يميزون بين الذاتى ، وبين المقول فى جواب ما هو .

(٢) فإن اشتهى بعضهم أن يميز ، كان الذى يؤول إليه قوله ، هو – وفى نسخة « وهو » – أن المقول فى جواب ما هو ، من جملة الذاتيات ، ما كان مع ذاتيته أعم .

---

(١) هؤلاء لما سمعوا أن الجنس مقول فى جواب ما هو ، حسبوا أن المقول فى جواب ما هو ، هو الجنس ، ولم يميزوا بين الجنس والفصل ، كما يحكى – وفى نسخة « حكى » – عنهم ، أو عن أمثالهم ، فى كتاب « الجدل » فإذا حصّل عليهم ، أى نبهوا ، على تحقيق ما يؤدى إليه ظنهم الفاسد ، مما غفلوا عنه ؛ وذلك بأن يُذَكروا أنهم عنوا بالذاتيات ، أجزاء الماهية فقط . والجنس هو جزء الماهية فقط ، لزمهم أن لا يكون بين « الذاتى » والمقول فى « جواب ما هو » فرق عندهم .

ولأجل ذلك قال الشيخ : [يكاد المنطقيون الظاهريون لا يميزون] ولم يقل : [إنهم يقولون كذا] .

ثم لما تنبه – وفى نسخة « نُبِّه » – بعضهم بالفصول ، ورآها وحدها غير صالحة لجواب ما هو ، ذهب إلى أن من الذاتيات ما يصلح لذلك ، ومنها ما لا يصلح ، وجعل الصالح ما هو أعم ، يعنى الجنس ، وهو المراد بقوله :

(٢) يقال : تبلبلت الألسن ، إذا اختلطت . والمراد أن كلامهم يختلط إذا تنبهوا على ما يناقض رأيهم ، وذلك بإيراد فصول الأجناس ، كالحساس للإنسان ؛ فإنها

ثم يتبلبلون إذا حقق عليهم الحال فى ذاتيات هى أعم ، وليست أجناساً ، مثل أشياء يسمونها فصول الأجناس ، وستعرفها .

(٣) لكن الطالب بما هو ، إنما يطلب الماهية وقد عرفتها — وفى نسخة « عرفت الماهية » — وأنها إنما تتحقق بجميع المقومات

(٤) فيجب أن يكون الجواب بالماهية .

(٥) وفرق : بين المقول فى جواب ما هو .

وبين الداخل فى جواب ما هو .

والمقول فى طريق ما هو .

فإن نفس الجواب غير الداخل فى الجواب ، والواقع فى طريق ما هو.

ذاتيات لكونها مقومة للأجناس ، وعامة لكونها مساوية لها فى الدلالة ، وغير صالحة لجواب ما هو لكونها فصولاً للأجناس .

ثم لما فرغ الشيخ عن حكاية مذهبهم ونقضه اشتغل بتحقيق ذلك فقال :

(٣) أقول : يعنى بذلك ما سبق بيانه حين ذكر أن: [كل ماهية إنما تتحقق بأن تكون أجزاؤها حاضرة معها] ، قال :

(٤) ثم نبه على منشأ غلطهم بقوله :

(٥) أقول : وذلك لأن القوم لم يفرقوا بين نفس الجواب التى هى الماهية ، وبين الداخل فيه ، والواقع فى طريقه ، الذى هو جزء الماهية ، يعنى الذاتى .

قال الفاضل الشارح : (والفرق بين الداخل فى جواب ما هو ، والمقول فى طريقه ، هو أن الجزء

إذا صار مذكوراً بالمطابقة ، كان مقولاً فى طريق ما هو .

وإذا صار مذكوراً بالتضمن ، كان داخلا فى جوابه)

أقول : ويمكن أن يحمل الاشتباه الأول ، الواقع بين جواب ما هو ، وبين الذاتى ، أى ذاتى كان ، على عدم الفرق بين :

نفس الجواب .

والداخل فيه .

(٦) واعلم أن سؤال السائل بما هو، بحسب ما توجبه كل لغة، هو أنه: ما ذاته * أو: ما مفهوم اسمه بالمطابقة؟ وإنما هو هو — وفى نسخة «هو ما هو» — باجتماع ما يعمه وغيره، وما يخصه، حتى تتحصل ذاته المطلوب فى هذا السؤال تحققها — وفى نسخة «بتحقيقها» — والأمر الأعم، لاهو هوية الشيء، ولا مفهوم اسمه بالمطابقة. ولهم أن يقولو: إنا نستعمل هذا اللفظ على عرف ثان، ولكن عليهم أن يدلوا على المفهوم المستحدث ويأثروه إلى قدمائهم، دالين على ما اصطلحوا عليه عند النقل كما هو عادتهم.

وأنت عن قريب ستعلم أن لهم عن العدول عن الظاهر فى العرف غنى *

فيكون الداخل فى الجواب هو الذاتى الذى هو جزء الماهية فقط، على ما يقتضى عرفهم.

ويحمل الاشتباه الثانى الواقع:

بين الجواب.

وبين الذاتى الأعم.

على عدم الفرق بين نفس الجواب، والمقول فى الطريق.

فيكون المقول فى طريق ما هو، هو الذاتى الأعم.

وحينئذ يكون الداخل فى الجواب، أعم من المقول فى الطريق.

ومما يؤيده: أن الشيخ عرف الجنس المشهور، المتناول للجنس والفصل، فى الحد — وفى نسخة «فى الجدل» — لا على — وفى نسخة «على» — ما يستعمله الظاهريون، بكونه مقولاً فى طريق ما هو.

وذلك عندهم إنما يكون هو: الذاتى الأعم

فإن الذاتى المساوى إنما يكون عندهم حداً.

وأيضاً الشيء قد يعرّف: بالذاتى الأعم أولا؛ ثم يعتد بالمساوى حتى تتحصل ما هيته فإذن الأعم قد وقع فى الطريق.

وأما المساوى فقد وقع عند الوصول إلى المقصد الذى هو تحصيل الماهية.

(٦) بيان ذلك أن المباحث العلمية لاتتعلق بالألفاظ إلا بالعرض، كما مر.

. . . .

وإذا تعلقت بها ، فيجب أن تحمل الألفاظ على مفهوماتها بحسب عرف اللغة ، ما لم يطرأ عليها نقل اصطلاحى .

ولما كان البحث عن مفهوم « ماهو » لا من حيث هو مقيد بلغة خاصة ، رجع الشيخ إلى مفهومه الأصلى ، وبيّن أنه إنما يورد سؤالا :

إما عن حقيقة الذات .

أوعن مفهوم الاسم بالمطابقة .

كما تبين فى باب المطالب .

ثم بين أن المعنى الذى يجعله القوم بإزائه ليس هو أحدهما ؛ لأن حقيقة الذات إنما تتحصل باجتماع ما يعمه ، يعنى « الجنس القريب » وما يخصه : يعنى الفصل .

والأمر العام الذى يذهبون إليه :

ليس هو ما به الشىء هو ، يعنى حقيقته .

ولا هو أيضاً مفهوم اسمه بالمطابقة .

فإذن ليس هذا الإطلاق بحسب العرف اللغوى

فإن ذهبوا إلى اصطلاح طارئ عليه ، وادعوه ؛ فلهم ذلك ، ولكن عليهم أن يبينوا المفهوم الذى اصطلحوا عليه ، والسبب الموجب للنقل ، من العرف اللغوى ، إلى الاصطلاحى .

وإن نسبوا ذلك إلى القدماء ؛ فإن طريقهم فى هذه الصناعة ، هى التزام مصطلحات القدماء ، مع ما يلزمها ، ويلزمهم عليها ، على ما شحنوا كتبهم به .

وليس يمكنهم ذلك مع أنهم مستغنون — وفى نسخة « مشتغلون » — على التعسف ، على ما سنبينه .

الفصل السادس عشر
إشارة
إلى أصناف المقول فى جواب ما هو

(١) اعلم أن أصناف الدال على ما هو من غير تغيير العرف – وفى نسخة «مفهوم العرف» – ثلاثة .

---

(١) يعنى بالعرف اللغوى المذكور ، ووجه الحصر أن يقال :
المسئول عنه بما هو :
إما أن يكون شيئاً واحداً .
أو أشياء كثيرة .
والأول : إما أن يكون كلياً .
أو جزئياً .
والثانى: إما أن يكون تلك الأشياء :
مختلفة الحقائق .
أو متفقة الحقائق .
وهذه أربعة أصناف .
والجواب عنها ثلاثة أصناف ، لأن الجواب عن صنفين منها واحد .
وذلك لأن المسئول عنه :
إن كان شيئاً واحداً ، وكان كلياً ، فيجاب بالحد وحده .
ولايجاب بذلك إذا شاركه غيره فى السؤال .
فهو جواب فى حال الخصوصية المطلقة .
وإن كان أشياء كثيرة مختلفة الحقائق ، فيجاب بتمام الماهية المشتركة بينها .
ولايجاب بذلك إذا اختص السؤال منها بواحد ، فهو جواب فى حال الشركة المطلقة

(٢) أحدها : بالخصوصية المطلقة مثل دلالة الحد على ما هية الاسم، مثل دلالة — وفى نسخة « كدلالة » — « الحيوان الناطق » على الإنسان .

(٣) والثانى : بالشركة المطلقة ، مثل ما يجب أن يقال — حين يسأل عن جماعة مختلفة ، فيها مثلا : فرس ، وثور ، وإنسان — : ما هى ؟
وهنالك لا يجب ولا يحسن إلا الحيوان .

(٤) فأما الأعم من « الحيوان » « كالجسم » ، فليس لها بما هية مشتركة ، بل جزء الماهية المشتركة .

وإن كان شيئاً واحداً جزئيا ، أو أشياء كثيرة متفقة الحقائق ، كان الجواب فى الحالتين ، هو نفس ماهية ذلك الشىء ، أو الأشياء ، فهو جواب فى حالتى الشركة والخصوصية معاً .

وقد ظهر من ذلك أن أصناف الجواب الذى هو الدال على ما هو ، ثلاثة ، لا تزيد ولا تنقص .

والشارح: جعل المطلوب فى الصنف الذى يدل بالخصوصية ، ماهية شخص واحد ، وتمثل بزيد ، إذا قيل إنه : ما هو .

وهو سهو منه ؛ فإنه من الصنف الثالث كما ذكر فى الكتاب .

(٢) أقول : الحد :

قد يكون بحسب الاسم ، ويجاب به عما هو طالب تفسير الاسم .

وقد يكون بحسب الحقيقة ، ويجاب به عما هو طالب الحقيقة .

وربما يجاب بحد واحد فى الموضعين ، باعتبارين فلعله لم يقل : [مثل دلالة الحد على ماهية المحدود] لئلا يتخصص بأحدهما . بل قال : [على ماهية الاسم] ليتناولهما .

(٣) أما أنه لا يجب — أى لا ينبغى — فلأنه تمام الماهية المشتركة .

وأما أنه لا يحسن ؛ فلأنه لو أورد « حد الحيوان » بدله ، لكان المورد مشتملا على ما يجب ، لكنه لم يحسن ؛ فإنه لا حاجة إلى ذلك التفصيل .

(٤) أقول : هذا شروع فى بيان ذلك ، بأن المورد إن كان غير الحيوان : فإما أن يكون .

وأما الإنسان والفرس، ونحوهما — وفى نسخة « ونحوه » — فأخص دلالة مما تشتمل عليه — وفى نسخة بدون عبارة « عليه » — تلك الماهية .

(٥) وأما مثل الحساس والمتحرك — وفى نسخة « أو المتحرك » — بالإرادة طبعاً، وإن أنزلنا أنهما مقومان مساويان لتلك الجملة معاً بالشركة فليسا يدلان على الماهية .

أعم

أو أخص منه .

أو مساوياً له .

وأبطل الجميع . وذلك ظاهر إلى قوله : [فى إبطال المساوى]

(٥) إنما قال ذلك ؛ لأنهما عند الجمهور فصلان متساويان يقومان الحيوان . والتحقيق يقتضى أن الفصل الذى يتحصل به الجنس لايكون فوق واحد ؛

لأن الواحد إن لم يتحصل به الجنس لا يكون فصلا .

وإن تحصل به كان ما عداه فصلا ، فلا يكون فصلا .

اللهم إلا أن تكون الفصول مأخوذة عن علل مختلفة ، وحينئذ يكون الفصل الحقيقى مجموعها ، وكل واحد منها هو جزؤه .

وربما يكون الفصل الحقيقى شيئاً لايدل على ذاته إلا بعرض ذاتى له ، فيشتق له الاسم من ذلك العرض ، كالناطق المشتق من النطق الدال على فصل الإنسان .

فإن وجد له عرضان يشتبه تقدم أحدهما على الآخر ، فقد يشتق له عن كل واحد منهما اسم ؛ وحينئذ ربما يظن أن المفهوم من الفصلين فصلان متغايران لتغاير معنييهما .

و « الحساس » و « المتحرك بالإرادة » فى هذا الموضع من هذا القبيل ؛ فإن مبدأ الفصل الحقيقى ، هو النفس الحيوانية ، التى هى معروضة الحس والحركة ، فاشتق له اللقب منهما .

ولما لم يكن هذا التحقيق منطقياً ، أعرض الشيخ عنه ، وعرّض بأن ذلك مخالف للتحقيق بقوله : [وإن أنزلنا أنهما مقومان] أى فرضنا .

(٦) وذلك لأن المفهوم من الحساس والمتحرك بالإرادة — وفى نسخة بدون عبارة « بالإرادة » — وأمثال ذلك بحسب المطابقة ، هو أنه شيء — وفى نسخة « هو مجرد أنه شيء » — له قوة حس ، أو قوة حركة .

وكذلك مفهوم الأبيض : هو أنه شيء ذو بياض. فأما ذلك الشيء —وفى نسخة « فأماما ذلك الشيء » — فغير داخل فى مفهوم هذه الألفاظ ، إلا على طريق الالتزام ، حين — وفى نسخة « حتّى » — يعلم من خارج أنه — وفى نسخة « هو أنه » — لا يمكن أن يكون شيء من هذه إلا جسما — وفى نسخة « شيء من هذه الأجسام » —

(٧) وإذا قلنا لفظ — وفى نسخة « لفظة » — كذا تدل على كذا ، فإنما نعنى به طريق المطابقة ، أو التضمن ، دون طريق الالتزام .

(٨) وكيف والمدلول عليه بطريق الالتزام غير محدود .

---

(٦) يريد أن الفصول والعرضيات كلها لا تدل على أصل الماهية ، التى يدل عليه الجنس والفصل إلا بالالتزام ؛ وذلك لأن الفصول تحصل الماهية ، والعرضيات تلحقها بعد تحصلها .

فأما الشيء الذى يتحصل بها ، أو يكون موضوعاً لها ، فهو خارج عن مفهوماتها ، إذ لو كانت تشتمل عليه — وفى نسخة « عليها » — لكان ما به الاشتراك داخلا فيما به الامتياز ، أو الأشياء الداخلة فى الخارجة . هذا خلف .

(٧) يريد بهذه الدلالة ، الدلالة على الماهية ، أو على مفهوم الاسم ، لا الدلالة المطلقة ، كما فهمها الشارح ، وأدى به ذلك إلى أن جعل « دلالة الالتزام » مهجورة فى جميع المواضع .

والعلة فى اختصاص المطابقة والتضمن بهذه الدلالة أن لفظة [ما] إنما — وفى نسخة « هو إنما » — يقصد بالقصد الأول ما يطابق المسئول عنه ، دون ما عداه ، ثم يتعلق بأجزائه بالقصد الثانى ؛ لكون المسئول عنه متعلق الهوية بها فتبقى اللوازم مقصودة مطلقاً .

(٨) أى اللفظ الذى يقصد به أشياء محدودة، إذا دل على الماهية ، أو على مفهو

(٩) وأيضاً لو — وفى نسخة « إذا » — كان المدلول عليه هو بطريق الالتزام معتبراً ، لكان ما ليس بمقوم صالحاً للدلالة على ما هو . مثل الضحاك — وفى نسخة « الضاحك » — مثلا : فإنه من طريق الالتزام يدل على الحيوان الناطق .

لكن قد اتفق الجميع على أن مثل هذا لا يصلح فى جواب ما هو.

فقد بان أن الذى يصلح فيما نحن فيه أن يكون جواباً عما هو ، أن يقول لتلك الجماعة : إنها حيوانات .

(١٠) ونجد اسم الحيوان موضوعاً بإزاء جملة ما تشترك فيه هى من المقومات المشتركة بينها التى تخصها وما فى حكمها وضعاً شاملا ، إنما يخلى عما يخص كل واحد منها .

الاسم ، ويتناول ما يدخل فيهما ، فقد وقع على أشياء محدودة .

وأما اللوازم الخارجية ، فلكونها غير محدودة ، لا يجوز أن تكون مقصودة له .

(٩) أقول : تصريح بتخصيص الدلالة المذكورة بهذا الموضع ؛ لأن ما ليس بمقوم كالخواص ، فقد يكون صالحاً للدلالة بالاتفاق فى سائر المواضع ، وإلا لكانت — وفى نسخة « لكان » — الرسوم أيضاً مهجورة على الإطلاق .

فكذلك الحدود الناقصة التى تخلو عن الأجناس .

وأيضاً الشيخ قد صرح بذلك فى « الشفاء» فى الفصل الذى قسم فيه الكلى إلى أقسامه الخمسة . فقال — بعد أن قسم الدال على الماهية إلى : الجنس والنوع — ما هذه عبارته :

[والحساس لايدل على ما يدل عليه الحيوان إلا بالالتزام، فليس جنساً ؛ إذ المراد ههنا بالدلالة ، ما يدل بالمطابقة أو التضمن]

وهذا أيضاً نص صريح على التخصيص بهذا الموضع .

(١٠) أقول : يريد أنه إذا بطلت الأقسام بأسرها تعين الحيوان للجواب ؛ فإنه هو الذى يشتمل على جميع الذاتيات المشتركة التى تخص هذه المختلفات المسئول عنها ، ويخلى عن فصل كل واحد منها .

(١١) هذا وأما الثالث فهو ما يكون بشركة وخصوصية معاً ، مثل ما إنه إذا سئل عن جماعة ،هم زيد ، وعمرو ، وخالد ، ماهم ؟
كان الذى يصلح أن يجاب به على الشرط المذكور ، أنهم أناس .

(١٢) وإذا سئل أيضاً — وفى نسخة بحذف كلمة « أيضاً » — عن زيد وحده ، ما هو ؟ — لست أقول : من هو ؟ — كان الذى يصلح أن يجاب به على الشرط المذكور أنه إنسان .

(١٣) لأن الذى يفضل فى زيد على الإنسانية ، أعراض ولوازم ، لأسباب فى مادته التى منها خلق ، وفى رحم أمه ، وغير ذلك ، عرضت له .

---

(١١) أى من غير تغيير المعنى اللغوى .

(١٢) إشارة إلى الفرق بين « ما » و « من » فإن الأول قد مر بيانه ، والثانى إنما يطلب به العوارض المشخصة ، ويكون جوابه « زيد » أو ما يجرى مجراه .

(١٣) يريد أن يفرق :

بين الأشياء التى تدخل على معنى كـ « الحيوان » وتجعلها أشياء مختلفة الحقائق ، كالإنسان ، والفرس .

وبين الأشياء التى تدخل على معنى آخر كالإنسان ، وتجعلها أشياء متفقة الحقيقة كزيد ، وعمرو .

ولنورد لبيان ذلك مقدمة ، هى أن نقول :

من الكلية ما قد يتصور معناه فقط ، بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده ، ويكون كل ما يقارنه زائداً عليه ، ولا يكون معناه الأول مقولاً على ذلك المجموع بل جزء منه .

ومنها ما يتصور معناه ، لا بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده ، بل مع تجويز أن يقارنه غيره ، وأن لايقارنه . ويكون معناه الأول مقولا على المجموع حال المقارنة .

وهذا الأخير قد يكون غير متحصل بنفسه ، بل يكون مبهماً محتملا لأن يقال على أشياء مختلفة الحقائق ، وإنما يتحصل بما ينضاف إليه فيتخصص به ، فيصير هو بعينه أحد تلك الأشياء .

. . . .

وقد يكون متحصلا بنفسه أو بما ينضاف إلى المعنى المذكور قبله ، ولا يكون مبهماً ، ولا محتملا لأن يقال على أشياء مختلفة الحقائق . بل يقال — حين يقال — على أشياء لا تختلف إلا بالعدد فقط .

وهذان يشتركان فى أن المعنى الأول يقال على الحاصل بعد لحوق الغير به إلا أن اللاحق معط لقوام ذلك المعنى فى الصورة الأولى ،

و « يسمى فصلا »

أو لاحق به بعد التقوم فى الصورة الأخيرة

ويسمى « عارضاً »

فالكلى يسمى بالاعتبار **الأول** : « مادة » .

وبالاعتبار **الثانى** : « جنساً » .

وبالاعتبار **الثالث** : « نوعاً » .

مثاله : « الحيوان » إذا أخذ بشرط أن لا يكون معه شىء .

وإن اقترن به الناطق مثلا صار المجموع مركباً من الحيوان والناطق ، ولا يقال له : إنه حيوان . كان مادة .

وإن — وفى نسخة « إذا » — أخذ لا بشرط أن لايكون معه شىء ، بل من حيث يحتمل أن يكون إنساناً أو فرساً .

وإن تخصص بالناطق ، تحصل إنساناً ، ويقال له : إنه حيوان، كان « جنساً »

وإذا أخذ بشرط أن يكون مع الناطق ، متخصصاً ومتحصلا به ، كان نوعاً .

فالحيوان الأول جزء الإنسان ، ويتقدمه تقدم الجزء فى الوجودين .

والحيوان الثانى ليس بجزء ؛ لأن الجزء لايحمل على الكل ، بل هو جزء من حده ، ولايوجد من حيث هو كذلك إلا فى العقل ، ويتقدمه فى العقل بالطبع ، لكنه فى الخارج متأخر عنه ؛ لأن الإنسان ما لم يوجد ، لم يعقل له شىء ، يعمه وغيره ، وشىء يخصه ويحصله ، ويصير هو هو بعينه .

والحيوان الثالث هو الإنسان نفسه ؛ لأنه مأخوذ مع الناطق ، والأشياء التى تنضاف إليه بعد تحصله ، لاتفيده اختلافاً فى الماهية ، بل ربما تجعله مختلفاً بالعدد ، كالإنسان

(١٤) ولا يتعذر — وفى نسخة « يتقدر » — أن نقدر عروض أضدادها فى أول تكونه ويكون هو هو بعينه .

(١٥) وليس كذلك نسبة الإنسانية إليه ، ولا نسبة الحيوانية إلى الإنسانية والفرسية ؛ وذلك لأن الحيوان الذى كان يتكون إنساناً .

فإما أن يتم تكونه — وفى نسخة « بكونه » — مما يتكون منه فيكون إنساناً .

وإما أن لا يتم تكونه — وفى نسخة « بكونه » — فلا يكون لا ذلك الحيوان ، ولا يكون ذلك الإنسان .

(١٦) وليس يحتمل التقدير المذكور ، من أنه لو لم يلحقه لواحق جعلته إنساناً — يعنى الناطقية « شرح » — بل لحقته أضدادها ، أو

الأبيض ، والإنسان الأسود ، وهكذا الإنسان وذلك الإنسان .

فظهر الفرق بين الأشياء التى تدخل على معنى ، وتجعله أشياء مختلفة الحقائق ، وبين الأشياء التى تدخل عليه ، وتجعله أشياء متفقة الحقيقة .

وإذا تقرر هذا فنقول : لما كان الإنسان نوعاً كما قلنا ، كان متحصل الوجود ، فكان كل ما ينضاف إليه ، ويقترن به مما يجعله مختلفاً بالعدد ، فهو غير مقوم إياه ، بل عارض له ، بخلاف الحيوان ؛ ولذلك كانت ماهية الأشخاص ، هى شيئاً واحداً ، وهو المراد بقوله : [لأن الذى يفضل فى زيد على الإنسانية أعراض ولوازم لمادته — وفى نسخة « لأسباب فى مادته » — هى التى منها خلق] .

(١٤) إشارة إلى أن العوارض واللوازم لما قارنته بعد تحصله ، فلا تتبدل حقيقته بتبدل تلك العوارض .

مثلا « زيد الأبيض » لو فرضناه « أسود » لم تتبدل إنسانيته .

(١٥) يريد أن الماهية لايمكن أن تكون كذلك ؛ لأنها إن تبدلت ارتفع الشىء الذى هى ماهيته .

(١٦) يعنى يكون بعد تكونه فرساً هو ذلك الواحد الذى كان أمكن قبل ذلك ، أو أمكن أن يكون إنساناً .

مغايراتها . — يعنى اللاناطقية والصاهلية « شرح » — لكان يتكون حيواناً غير إنسان ، يعنى فرساً مثلا ، وهو ذلك الواحد بعينه .

(١٧) بل إنما يجعله حيواناً ، ما يتقدمه فيجعله إنساناً .

(١٨) وإن — وفى نسخة « فإن » — كان على غير هذه الصورة ، فهو على غير هذا الحكم ، وليس ذلك على المنطقى *

ومراده من ذلك الإشارة إلى أن ما يحصل الماهية — أعنى الفصل — لايحتمل التبدل أيضاً مع بقاء الماهية .

(١٧) إشارة إلى تقدم وجود الإنسان ، باعتبار الخارج على الحيوان الذى هو الجنس ، وإن كان وجود الجنس فى العقل متقدماً على تصوره .

(١٨) وإن كانت هذه الطبائع المذكورة التى فرضناها عوارض. فصولا فى نفس الأمر وكانت التى فرضناها فصولا عوارض ، فهو على غير هذا الحكم المذكور .

ولكن ليس على المنطق أن ينظر فى المواد ، بل عليه أن يبين أن الأشياء التى تختلف بالحقائق والتى لم تختلف ، أىّ أشياء كانت ، إذا سئل عنها بما هو ، كيف يجاب عن كل واحد منها — وفى نسخة « منهما » —

النهج الثانى
فى
الألفاظ الخمسة المفردة والحد والرسم

الفصل الأول

إشارة

إلى المقول فى جواب ما هو، الذى هو الجنس، والمقول فى جواب ما هو، الذى هو النوع

(١) كل محمول كلى يقال على ما تحته فى جواب ما هو .
فإما أن تكون حقائق ما تحته مختلفة ليس بالعدد فقط
وإما أن تكون بالعدد ـ وفى نسخة « بالعدد فقط » ـ مختلفة .
فأما ما يتقوم ـ وفى نسخة « يقوم » ـ به من الذاتيات فغير مختلف أصلا .
والأول : يسمى جنساً لما تحته .
والثانى : يسمى نوعاً .
ومن عادتهم أيضاً أن يسموا كل واحد من مختلفات الحقائق ، تحت القسم الأول نوعاً له ـ وفى نسخة بحذف كلمة « له » ـ وبالقياس ـ وفى نسخة « بالقياس » ـ إليه .
(٢) على أن اسم النوع عند التحقيق إنما يدل فى الموضعين على معنيين مختلفين .

---

(١) كله ظاهر مستغن عن التفسير

(٢) أقول : النوع المضاف إلى الجنس يستلزم اعتبارين :

(٣) ومما يسهو فيه المنطقيون ظنهم أن اسم النوع فى الموضعين له دلالة واحدة ، أو مختلفة بالعموم والخصوص .

أحدهما : نسبته إلى ما فوقه ، الذى هو الجنس .

والثانى : نسبته إلى ما تحته — أشخاصاً كانت أو أنواعاً أخر . التى لولاها لم يكن النوع كليا .

والنوع الحقيقى يستلزم اعتباراً واحداً ، وهو نسبته إلى الأشخاص التى تحته .

فالأول : قد يتناول الأنواع العالية ، والمتوسطة ، والسافلة ، التى تخص باسم نوع الأنواع ، تناول الجنس لأنواعه .

والثانى : قد يشارك نوع الأنواع وحده فى موضوعاته ، ويباينه بأحد اعتباريه ، أعنى النسبة إلى ما فوقه .

وقد يباينه فى الموضوع أيضاً ، إذا لم يكن تحت جنس . كالوحدة ، والنقطة ، والآن .

فالنوعان يختلفان فى المعنى بثلاثة أشياء :

أحدها : اختصاص أحدهما بالنسبة إلى ما فوقه ؛ ولأجل ذلك يجب تركبه عن جنس وفصل .

وأما الآخر : فلا يجب فيه ذلك ، وإن كان جائزاً لاشتراك المذكور فى الموضوع .

وثانيها : جواز مباينة الإضافى للحقيقى ، فى الموضوعات حتى - وفى نسخة « حين » . يكون نوعاً عالياً ومتوسطاً ، من حيث وقوعه على مختلفات الحقيقة .

وثالثها : جواز مباينة الحقيقى للإضافى فى الموضوعات حين لا يكون تحت جنس .

(٣) وفى بعض النسخ « ومختلفة بالعموم والخصوص » وهو أظهر .

فإن الأول : يوهم أن يكون لهم سهوان :

الفصل الثانى

إشارة

إلى ترتيب الجنس والنوع

(١) ثم إن الأجناس قد تترتب متصاعدة ، والأنواع قد تترتب متنازلة .

(٢) ويجب أن ينتهى .

(٣) وأما إلى ماذا تنتهى فى التصاعد أو فى التنازل من المعانى الواقع عليها الجنسية والنوعية

الأول : ظنهم أن النوع فى الموضعين له دلالة واحدة .

والثانى : ظنهم أن له دلالة مختلفة بالعموم والخصوص .

و يلزم على الأول أن يكون كل ما يقع تحت جنس ؛ فإنه لا يختلف إلا بالعدد ، حتى لا يكون جنس تحت جنس ألبتة ؛ وذلك مما لم يذهب إليه أحد .

ومراد الشيخ ليس إلا أنهم ظنوا أن النوع الحقيقى هو نوع الأنواع لا غير ، فجعلوا للمعنيين دلالة واحدة مختلفة بالعموم والخصوص ؛ لكونها مطلقة فى أحد الموضعين ، ومقيدة بملاصقة الأشخاص فى الموضع الآخر .

(١) أى ربما تترتب ، لأن ترتبه ليس بواجب فى جميع المواد .

(٢) وذلك لأنها لو لم تنته فى التصاعد ، للزم تركب المعنى الواحد ، من مقومات لاتتناهى ، ويتوقف تصوره على إحضار جميعها بالبال .

قال الفاضل الشارح : « وأيضاً ، لوجب ترتب العلل والمعلولات ، لا إلى نهاية ؛ وذلك لكون كل فصل علة لتقوم حصته من الجنس. وهو محال على ما تبين فى الإلهيات » .

ولو لم ينته فى التنازل ، لما تحصلت الأشخاص والأنواع الحقيقية ، أعنى أعيان الموجودات ، التى يلزم من ارتفاعها ارتفاع الأجناس وما يليها .

(٣) أقول : يريد أن معرفة مواد الأجناس والأنواع ، بأعيانها ، ليست من هذا

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وما المتوسطات بين الطرفين ؟

فما — وفى نسخة « فما » — ليس بيانه على المنطقى ، وإن تكلفه تكلف فضولا .

بل إنما يجب عليه أن يعلم أن ههنا

جنساً عالياً ، أو أجناساً عالية ، هى أجناس الأجناس

وأنواعاً سافلة هى أنواع الأنواع .

وأشياء متوسطة هى :

أجناس لما دونها

وأنواع لما فوقها .

وأن لكل واحد منها فى مرتبته خواص .

(٤) وأما أن يتعاطى النظر فى : كمية أجناس الأجناس ، وماهيتها ، دون المتوسطة ، والسافلة ؛ كأن ذلك مهم ، وهذا غير مهم ، فخروج عن الواجب ، وكثيراً ما ألهم الأذهان زيغا عن الجادة *

العلم ، لأنها المعقولات الأولى .

وهذا العلم يبحث عن المعقولات الثانية .

فالمنطقى — من حيث هو منطقى — لاينظر فيها .

وأما — وفى نسخة « وأن » — النظر فى أن لكل واحد من العالية ، والمتوسطة ، والسافلة ، فى مرتبته خواص ، فإنما يلزمه ؛ لأن العلوم البرهانية ، إنما تبحث عن تلك الخواص ، وهى الأعراض الذاتية المذكورة .

(٤) أقول : يعترض على سائر المنطقيين ؛ فإن مقدمهم الذى هو المعلم الأول افتتح تعليمه بذكر المقولات العشر التى هى أجناس الأجناس ، وأشار إلى معانيها وخواصها على الوجه المشهور الذى يليق بالمبتدئين فى كتابه المسمى بـ« قاطيغورياس » وجعلها شبه « مصادرة » لهذا العلم ، لاجزءاً منه . وتبعه الجمهور فى ذلك ، بل زادوا فى بياناتها عليه .

ولا شك فى أن النظر فى ذلك ليس من المباحث المنطقية ؛ إلا أن الحكم بأن النظر

. . . .

=فيها يجرى مجرى النظر فى الأجناس المتوسطة والسافلة ، من — وفى نسخة «فى» — كونه مهماً أو غير مهم فى هذا العلم ، خروج عن الإنصاف ؛ فإن المنطقى إنما يحتاج فى استعمال قوانينه لاقتناص الحدود واكتساب المقدمات ؛ إلى ذلك ؛ لأنه ما لم يعرف محدوده ، وكل واحد من حدى مطلوبه ، تحت أى جنس من الأجناس يقع بحسب الماهية ؛ لم يمكن له أن يحصل الفصول المترتبة ، ولا سائر المحمولات التى تتركب منها التعريفات ، ويستفاد منها التصديقات ، بحسب الأغلب ، كما بين فى مواضعها .

وأما المتوسطة والسافلة التى لاتنحصر فى عدد ، فإنما يستغنى عن إيرادها ؛ لاشتمال العالية المعدودة ، عليها .

ومما يشبه ذلك أن الطبيب ، من حيث هو طبيب ، يجب أن لاينظر إلا فى حال بدن الإنسان ، من حيث يصح ، ويمرض ، ليحفظ الصحة ويزيل المرض ، فإن من ينظر — وفى نسخة «نظر» — من حيث هو طبيب ، فى ماهيات أشياء ، ربما يستعملها أو لا يستعملها :

أهى : معدنية ، أو نباتية ، أو حيوانية .

ومعادنها أين هى ؟ وأوقات تحصيلها متى هى؟ وشرائط حفظها ما هى ؟ وكم هى ؟ دون ما لم يسمع به ، أو لم يقع إليه أنه مما يمكن أن تكون معرفتها أنفع فى علمه ، كأن ذلك مهم ، وغيره ليس بمهم ، فخروج عن الواجب .

إلا أنه لما تصور إمكان الاحتياج إليها ، فى استعمال قوانينه الحافظة للصحة ، أو المزيلة للمرض ، أضاف النظر فيها بحسب الإمكان إلى علمه ، بل جعله جزءاً من علمه .

وهذا دأب أصحاب سائر الصناعات العملية — وفى نسخة «العلمية» — فإنهم يضيفون إلى صناعاتهم ما يحتاجون إليه فى تتميم تلك الصناعات ، وإن كان خارجاً عنها ، ليتم بذلك الوصول إلى غاياتها .

الفصل الثالث

إشارة

إلى الفصل

(١) وأما الذاتى الذى ليس يصلح أن يقال على الكثرة التى كليته بالقياس إليها ، قولا فى جواب « ما هو ؟ » فلا شك فى أنه يصلح للتمييز — وفى نسخة « للتميز » — الذاتى — وفى نسخة بدون كلمة « الذاتى » — عما يشاركها فى الوجود ، أو فى جنس ما

---

(١) أقول : كل ذاتى :

إما أن يكون مقولا فى جواب ما هو ، بالقياس إلى ماهو ذاتى له .

أولا يكون .

والثانى : إما أن يكون داخلا فيما يقال فى جواب « ما هو »

أو يكون خارجاً عنه .

ولما كان المقول فى جواب « ما هو ؟ » على الكثرة :

إما تمام ما هيتها مطلقاً .

أو تمام ما هيتها المشتركة بينها — وفى نسخة « فيها » —

فالذاتى الخارج عما يقال فى جواب « ما هو ؟ » لا يوجد إلا فى القسم الأخير ، ويكون ما يختص ببعض تلك الكثرة ، بالضرورة ، وما يختص بالبعض مقوماً له ، فهو ما يفيده الامتياز عما يشاركه ، فهو صالح للتمييز الذاتى لذلك البعض ،

والداخل فى جواب « ما هو ؟ »

إن كان واقعاً — وفى نسخه « مقولا » — فى جواب « ما هو ؟ » على كثرة أخرى قبل الأولى ، فحكمه حكم المقول فى جواب « ما هو ؟ »

وإن لم يكن واقعاً فحكمه حكم الخارج المذكور .

(٢) ولذلك يصلح أن يكون مقولاً فى جواب أى شىء هو ؟

فإن « أى شىء » إنما يطلب به – وفى نسخة حذف عبارة « به » – التمييز المطلق عن المشاركات فى معنى « الشيئية » فما دونها ، وهذا هو المسمى بالفصل .

فإذن كل ذاتى لايصلح فى جواب ما هو ، فهو صالح للتمييز الذاتى ، وهو الفصل .

والفصل قد يكون خاصًّا بالجنس ، كالحساس للنامى مثلا ، فإنه لا يوجد لغيره .

وقد لا يكون ، كالناطق للحيوان ، عند من يجعله مقولاً على غير الحيوانات ، كبعض الملائكة مثلا .

وعلى التقديرين ، فإن الجنس إنما يتحصل ويتقوم به نوعاً ، وذلك النوع إنما يمتاز بذلك الفصل .

أما على التقدير الأول : فعن كل ما عداه ، مما فى الوجود .

وأما على التقدير الثانى : فعن كل ما يشاركه فى الجنس فقط ؛ فإن الإنسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما فى الوجود ؛ إذ لا يمتاز به عن الملائكة ، بل عما يشاركه فى الحيوانية فقط . وهو المراد بقوله : [عما يشاركها فى الوجود ، أو فى جنس ما] .

وقد ذهب الفاضل الشارح ، وغيره ، ممن سبقه ، إلى أن الذاتى الذى لا يصلح لجواب « ما هو ؟ » لا يجوز أن يكون أعم الذاتيات .

فهو إما : مساو أو أخص منه.

والمساوى له هو ما يصلح لتمييزه عما يشاركه فى الوجود .

والأخص منه هو ما يصلح لتمييز ما يختص به عما يشاركه فى الجنس الذى يعمهما .

ولزمهم على ذلك تجويز تركب أعم الذاتيات الذى هو الجنس العالى عن أمرين مساويين له ، ليس ولا واحد منهما بجنس ، بل يكونان فصلين ، وذلك غير مطابق للوجود ، ولا لأصولهم التى بنوا عليها .

وفيما ذهبنا إليه غنى عن أمثال هذه التمحلات .

(٢) أقول نبّه على أن الفصل هو المقول فى جواب « أى شىء هو » ثم بين أن =

(٣) وقد يكون فصلاً للنوع الأخير ، كالناطق مثلا للإنسان .
وقد يكون للنوع المتوسط ، فيكون فصلا لجنس نوع أخير – وفى نسخة « النوع الأخير » – مثل الحساس فإنه فصل للحيوان – وفى نسخة « الحيوان » – وفصل جنس الإنسان ، وليس جنساً للإنسان ، وإن كان ذاتيًّا أعم منه .

(٤) فيعلم من هذا أنه ليس كل ذاتى أعم ، جنساً ؛ ولا مقولا فى « جواب ما هو ؟ » :

وكل فصل فإنه بالقياس إلى النوع الذى هو فصله مقوم ، وبالقياس إلى جنس ذلك النوع ، مقسم *

= هذا الإطلاق موافق لعرف اللغة ، كما بين فى جواب « ما هو » بقوله : [فإن أى شىء إنما يطلب به التمييز]

يعنى أن السؤال بـ « أى » قد يطلب به التمييز العام عن جميع الأشياء ، وذلك إذا أضيف إلى « شىء » أو ما يجرى مجراه ، فيقال : « أى شىء هو ؟ » وقد يطلب به التمييز الخاص عن بعضها ، مما هو دون الشىء المطلق ، وذلك إذا أضيف إلى شىء أخص منه . كما يقال « أى حيوان هو ؟ » .

وغرض الشىء فى التلفظ بـ « الوجود » و « الشىء » ههنا ، تعميم الأشياء التى يطلب التمييز عنها ، من غير ملاحظة كون « الوجود » و « الشيئية » عارضين للماهيات ، على ما فهم الفاضل الشارح ؛ فإنه لا فائدة لذلك ههنا .

(٣) أقول : لما فرغ من بيان ماهية الفصل ، رجع إلى الإشارة التفصيلية ، إلى أن « فصلية ؛ » كل واحد من الذاتيات التى لاتصلح بلجواب « ما هو ؟ » بالقياس إلى أى شىء يكون .

وعند وصوله إلى فصل الجنس أشار إلى ما ذكره فى مناقضة القائلين فيما مر بأن المقول فى جواب ما هو ، هو الذاتى الأعم مجملا ، وأحال بيانه إلى هذا الموضع بقوله .

(٤) يريد أن الفصل الذى يتحصل به الجنس نوعاً ، إنما يكون له اعتباران :

. . . .

أحدهما : بقياسه إلى الجنس المتحصل به .

والثانى : بقياسه إلى النوع المتحصل منه .

والأول : هو التقسيم ؛ فإن الناطق يقسم الحيوان إلى الإنسان، وغيره .

والثانى: هو التقويم ؛ فإنه يقوم الإنسان لكونه ذاتياً له .

وأما قولهم : (الفصل : مقوم لحصته من الجنس) فذلك التقويم غير ما نحن فيه فإنه بمعنى كونه سبباً لوجود الحصة ، لا بمعنى كونه جزءاً منه .

والتمييز بعد التقويم ؛ لأنه عارض بحسب اعتبار الشىء إلى غيره ، فيكون متأخراً عن اعتباره فى نفسه .

ومقوم النوع العالى يقوم السافل ؛ لأنه يقوم مقومه ولا ينعكس ؛ لاحتمال أن يكون مقوم السافل ، هو ما ينضاف إلى العالى .

ومقسم الجنس السافل ، مقسم العالى ؛ لأن العالى مقول على جميع السافل ، ولا ينعكس ، لاحتمال أن يكون أقسام العالى ، هو السافل نفسه .

الفصل الرابع

إشارة
إلى الخاصة والعرض العام

(١) أما الخاصة والعرض العام فمن المحمولات العرضية والخاصة منها – وفى نسخة « منهما » – ما كان من العوارض واللوازم – وفى نسخة « اللوازم والعوارض » – غير – وفى نسخة « الغير » – المقومة لكلى ما واحد من حيث ليس – وفى نسخة « من حيث إنه ليس » – لغيره ، سواء كان ذلك نوعاً أخيراً ، أو غير أخير ، وسواء عم الجميع أو لم يعم .

---

(١) أقول : لما فرغ من المحمولات الذاتية ، وذكر المحمولات العرضية وهى تنقسم :

إلى ما لا يعرض لغير موضوعاتها .

وإلى ما يعرض .

والأول : خاصة .

والثانى : عرض عام .

ويشترط فيهما ، أن يكون الموضوع كلياً .

فالخاصة قد تكون .

للجنس العالى . كالموجود لا فى موضوع ، للجوهر .

وللمتوسط ، كاللون للجسم .

وللنوع الأخير كالكاتب للإنسان

وقد تكون لازمة .

ك « ذى الزوايا الثلاث » للمثلث .

ومفارقة ، كالماشى للحيوان .

(٢) وأما العرض العام منهما — وفى نسخة بدون عبارة « منهما » — فهو ما كان موجوداً — وفى نسخة « منهما موجوداً » وفى أخرى « منها موجوداً » — فى كلى وغيره، عم الجزئيات كلها — وفى نسخة بدون عبارة « كلها » — أو لم يعم .

(٣) وأفضل الخواص ما عم النوع واختص به ، وكان لازماً لا يفارق الموضوع — وفى نسخة « لا يفارقه » — وأنفعها فى تعريف الشيء به

وقد تكون عامة لأشخاص موضوعاتها ، كالضاحك بالطبع للإنسان .

وخاصة بالبعض ، كالكاتب له.

وقد تكون مفردة كالكاتب له .

ومركبة

ك « منتصب القامة ، بادى البشرة » له

وقد تكون بالقياس إلى شيء ، لايوجد فيه ، وإن لم تكن خاصة بالموضوع على الإطلاق ،

ك « ذى الرجلين » للإنسان ، بالقياس إلى الفرس ، دون الطائر ، ولا بالقياس إلى شيء بل بالإطلاق ، كما مر .

وكل خاصة نوع ، خاصة لجنسه وإن علا ، ولا ينعكس ، وربما يكون عرضاً عامًّا لما تحته ، وربما لا يكون .

(٢) والعرض العام قد يكون أيضاً .

للجنس العالى ، كالواحد للجوهر .

وللنوع الأخير ، كالأبيض للإنسان .

وقد يكون لازماً ، كالزوج للاثنين .

ومفارقاً ، كالنائم للإنسان .

وقد يكون عامًّا للجزئيات ، كالمتحرك للحيوان .

وغير عام كالأبيض له .

(٣) أقول : الخاصة .

ــ وفى نسخة بدون عبارة « به » ــ ما كان بين الوجود له ــ وفى نسخة بدون عبارة « له » ــ مثال الخاصة ، الضاحك ــ وفى نسخة « الضحاك » ــ للإنسان ، وكون الزوايا مثل قائمتين للمثلث .

(٤) مثال ــ وفى نسخة « ومثال » ــ العرض العام الأبيض للبيضانى.

(٥) وربما قالوا : « العرض » مطلقاً محذوفاً عنه العام .

ومتخلفوا ــ وفى نسخة « مختلفوا » ــ المنطقين يذهبون إلى أن هذا العرض هو العرض الذى يقال مع الجوهر . وليس هذا من ذلك بشىء ، بل معنى هذا العرض ، هو العرضى المشهور عند الظاهرين ــ وفى نسخة بدون عبارة « المشهور عند الظاهرين » ولعلها « الظاهريين » ــ

قد تعتبر ، من حيث كونها خاصة فقط .

وقد تعتبر من حيث وقوعها فى التعريفات .

وتوجد الخواص متفاوتة فى الجودة والرداءة ، بكل واحد من الاعتبارين .

فأفضلها بالاعتبار الأول ما تكون شاملة لأشخاص الموضوع ، خاصة به ، لا بالقياس إلى غيره ، بل على الإطلاق ، لازمة لها غير مفارقة .

وبالاعتبار الثانى ؛ ما تكون مع ذلك بينة الوجود له ؛ فإن التعريف بالخفى غير منجح .

(٤) وهو طائر يقال له باليونانية قعنس ــ وفى نسخة « ققنس » ــ فهو متولد غير متوالد . وقد تذكر له قصة ، ويتمثل فى البياض به ، كما فى السواد بالغراب .

(٥) إطلاق العرض على ما يوجد للموضوع فقط .

وإطلاق الخاصة على ما يكون مع ذلك مساوياً له ، كما ذكر فى الجدل .

والعرض الذى هو قسيم الجوهر ما يوجد فى الموضوع .

فلعل الالتباس بين ما يوجد للموضوع ، وبين ما يوجد فيه ، بعد الغفلة عن اختلاف معنى الموضوع فيهما ، حملهم على الذهاب إلى أنهما واحد .

وأيضاً فإن العرض الذى هو قسيم الجوهر ، قد يمكن أن يحمل على موضوعه حملا غير ذاتى ، وظنوه عرضاً عامًّا لذلك ، وغفلوا عن كونه محمولا عليه بالاشتقاق ، ووجوب كون العرض العام محمولا بالمواطأة .

(٦) وقد يكون الشيء بالقياس إلى كلي ، خاصة ، وبالقياس إلى ما هو أخص منه ، عرضا عامًّا ؛ فإن « المشي والأكل » من خواص الحيوان ، ومن الأعراض العامة للإنسان — وفي نسخة « بالقياس إلى الإنسان » — *

---

(٦) أقول : كل واحد من الخمسة ، إنما يكون واحداً منها بالقياس إلى شيء ؛ فإن الجنس جنس لشيء ، والنوع نوع لشيء .

ولا يمتنع أن يكون ما هو جنس لشيء ، نوعًا لغيره . وكذلك البواقي . وقد يتمثل في هذا الموضع بـ « الملوّن » فيقال :

إنه جنس للأسود .

وفصل : للكيف .

ونوع للمتكيف ، بوجه ، ولهذا الملون ، بوجه آخر .

وخاصة : للجسم ، وعرض عام .

وليس هذا المثال صحيحاً في بعض الصور ، ولكن لا يناقش في الأمثلة — وفي نسخة « المثال » —

الفصل الخامس

تنبيه

(١) فهذه الألفاظ الخمسة ، وهى :
الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام
تشترك كلها — وفى نسخة بدون عبارة « كلها » — فى أنها تحمل على
الجزئيات الواقعة تحتها ، بالاسم والحد

---

(١) أقول : هذا أول فصل ترجمه بـ« التنبيه » .

وقال الفاضل الشارح : الاستقراء يدل على أن الشيخ عبر فى هذا الكتاب بـ« الإشارات » عن فصول تشتمل على أحكام تثبت بتجشم .

و بـ« التنبيهات » عن فصول يكفى فى ثبوت أحكامها النظر فى حدودها ، وفيما سبق من القول فيما يناسبها .

وهذا الفصل بيِّنٌ كونه من النوع الثانى .

ومن عادة المنطقيين فى هذا الموضع أن يبينوا :

المشاركات العامة . والثنائية . والثلاثية . والرباعية .

والمباينات بين هذه الخمسة .

فاقتصر الشيخ على بيان مشاركة عامة هى :

أن كل واحدة من الخمسة ، قد تحمل على جزئياتها بالاسم والحد ؛ كالجسم على الحيوان ، وكالجوهر الذى يقبل الأبعاد ، أعنى حد الجسم عليه أيضاً .

وههنا بحث مهم ، وهو أن النوع الذى هو أحد الخمسة بأى المعنيين هو ؟

فنقول : إنه بالمعنى الحقيقى ، وذلك لأن الكليات المنحصرة فى هذه الأقسام الخمسة هى المحمولات .

والنوع الإضافى من حيث هو نوع إضافى ، موضوع لايعتبر كونه محمولاً على شىء إنما يعتبر كونه محمولا ، من حيث هو كلى ؛ وهو اعتبار آخر .

. . . .

والشيخ قد نبه عليه بقوله: [تشترك كلها فى أنه تحمل على الجزئيات الواقعة تحتها] فإن الإضافى النوع لايقاس إلى ما تحته ، من حيث هو نوع إضافى ، بل يقاس إلى ما فوقه .

وأيضاً القسمة المخمسة تخرج الحقيق وحده ، والتى تخرج الإضافى ، إنما تكون بالقوة مسدسة ؛ لأنها لا تخرج الإضافى وحده ، من غير اعتبار الحقيقى ، وذلك لأنا نقول . إذا أردنا الحقيقى :

مثلا الكليات المحمولة :

إما ذاتية لموضوعاتها .

وإما عرضية .

والذاتية : إما مقولة فى جواب « ما هو » على مختلفات الحقيقة ، وهى الجنس . أو على متفقاتها ، وهى النوع .

وإما ليست بمقولة ، وهى الفصل .

والعرضية : إما مختصة بموضوعاتها ، وهى الخاصة .

أو غير مختصة ، وهى العرض .

فهذه القسمة وما يجرى مجراها ، تخرج الحقيق وحده ، مخمسة .

وأما إذا أردنا الإضافى فنقول :

مثلا الكليات تنقسم :

إلى ممكنة الوقوع فى جواب « ما هو ؟ »

وإلى ما لا يمكن وقوعها فيه .

وممكنة الوقوع ، إذا ترتبت فى العموم والخصوص ، فالعام جنس للخاص . والخاص نوع له .

وما لا يمكن أن يقع فى جواب « ما هو ؟ » ينقسم إلى :

ذاتى ، هو الفصل .

وإلى عرضى ، وهو إما الخاصة ، أو العرض .

وهذه القسمة مشتملة على قسم آخر ، وهو ما يمكن وقوعه فى جواب « ما هو ؟ » ولايترتب ، أولا يعتبر ترتبه ، تحت عام، وهو النوع الحقيقى ، فتكون بالقوة مسدسة ، ولا محيص عن ذلك فى كل قسمة تجرى مجراها فى إخراج الإضافى .

الفصل السادس
إشارة
إلى رسوم الخمسة

(١) فالجنس يرسم بأنه كلي– وفى نسخة « الكلى » – يحمل على أشياء مختلفة الحقائق فى « جواب ما هو ؟ »

والفصل يرسم بأنه كلى يحمل على الشىء فى جواب « أى شىء هو ؟ » فى جوهره .

والنوع :

يرسم بأحد المعنيين أنه كلى يحمل على أشياء لا تختلف إلا بالعدد فى جواب « ما هو ؟ » .

ويرسم بالمعنى الثانى أنه كلى يحمل عليه الجنس وعلى غيره حملا ذاتيًّا أوليا .

والخاصة ترسم بأنها كلية تقال على ما تحت حقيقة واحدة فقط قولا غير ذاتى .

والعرض العام يرسم بأنه كلى يقال على ما تحت حقيقة واحدة ، وعلى غيرها قولا غير ذاتى *

---

(١) أقول : الكلى هو الجنس للخمسة ؛ ولذلك وضعه فى أوائل رسومها .

والكلى يقع بالاشتراك .

على طبائع الموجودات وحدها ، وهو الطبيعى .

وعلى العموم الذى إذا لحقها اشتركت الجزئيات فيها ، وهو المنطقى .

وعلى الملحوق مع اللاحق ، وهو العقلى .

وقد مر ذكرها .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

. . . .

فالجنس للخمسة ، هو المنطق لا غير .

وإنما قال — فى رسم الفصل — : [يحمل فى جواب « أى شىء هو فى جوهره ؟ »] لأن الخاصة أيضاً قد تحمل فى جواب « أى شىء هو؟ » إلا أنها إنما تفعل تمييزاً عرضيًّا ، لا ذاتيًّا وجوهريًّا .

وقال فى رسم النوع الإضافى : [إن الجنس يحمل عليه ، أيضاً ، حملا ذاتياً أولا] لأن الجنس البعيد يحمل عليه أيضاً حملا ذاتيًّا ، لكنه لايكون أوليًّا ، وهو لايكون نوعاً إلا بالقياس إلى القريب .

والباقى ظاهر .

وإنما جعل هذه الأقوال رسوماً ، لاحدوداً ؛ لأن الحمل على الشىء أمر عارض لماهية الكليات ، وغير مقوم إياها ؛ فإن الجنس فى نفسه ، هو الكلى الذاتى لمختلفات الحقيقة بالاشتراك ، سواء حمل عليها أو لم يحمل .

وأما حمله عليها ، أو كونه صالحاً لأن يحمل ، فمما يعرض لها بعد تقومه .

وكذلك فى البواقى .

وإنما أورد الشيخ رسومها دون حدودها ؛ لأنها أشد مناسبة لبياناتها المتقدمة .

الفصل السابع

إشارة

إلى الحد

(١) الحد قول دال على ماهية الشيء .
(٢) ولا شك فى أنه يكون مشتملا على مقوماته أجمع .

---

(١) هذا حد الحد . وقد يرسم بأنه قول يقوم مقام الاسم المطابق فى الدلالة على الذات .

والحد منه تام يشتمل على جميع المقومات ، كقولنا ، للإنسان : إنه حيوان ناطق .

ومنه ناقص يشتمل على بعضها ، إذا كان مساوياً للحدود، كقولنا له : إنه جسم ، أو جوهر ، ناطق .

والتام لا يكون إلا واحداً .

وأما الحدود الناقصة فكثيرة يفضل بعضها على بعض بحسب ازدياد الأجزاء .

وأيضاً منه ما يكون بحسب الاسم . ومنه ما يكون بحسب الماهية ، كما مر .

والمراد ههنا هو الذى بحسب الماهية .

واسم الحد يقع على التام والناقص ، بالاشتراك ؛ لأن التام دال على الماهية بالمطابقة كالاسم ؛ إلا أن الاسم مفرد ، والحد مؤلف .

والناقص دال عليها ، لا بالمطابقة ، بل بالالتزام ، ويقع على الحدود الناقصة بالتشكيك ، لأن المشتمل على أجزاء أكثر ، أولى بهذا الاسم ، من المشتمل على أجزاء أقل .

فإذا أطلق هذا الاسم ، فالواجب أن يحمل على التام الذى هو الحد الحقيقى وحده ، وإياه عنى الشيخ فى هذا الفصل .

(٢) إشارة إلى ما سبق من أن الدال على الماهية ، إنما يكون مشتملا على جميع المقومات .

ويكون لا محالة مركباً من جنسه وفصله ؛ لأن مقوماته المشتركة هى جنسه ، والمقوم الخاص فصله .

واعلم أن الشيء الذى يراد تعريفه ، يكون :

إما بسيطاً

وإما مركباً .

والتركيب : إما أن يكون فى العقل فقط .

وإما أن يكون فى العقل وخارجه .

والعقلى المحض : هو التركيب من الجنس والفصل . ويختص بأن يكون كل واحد من المركب وأجزائه مقولا بالمواطأة على الباقية .

والتركيب الخارجى قد يكون من أشياء ملتئمة شيئاً واحداً ، كالآحاد فى العدد ، وكالهيولى والصورة فى الجسم — وفى نسخة « للجسم » —

أو غير ملتئمة شيئاً واحداً ، كالسواد وغيره فى البلقة .

أو من شيء وما يحل فيه كالجسم والسواد ، فى الأسود .

أو من شيء وإضافته إلى غيره ، كالرجل والأبوة فى الأب .

وقد يكون على أنحاء غير ذلك مما يطول ذكرها .

وكل مركب خارج العقل ، مركب فى العقل ، ولا ينعكس .

ولكل قسم من هذه الأقسام تعريف يخصه .

وأما البسائط فلا تعرف بالحدود ، بل بالرسوم وما يجرى مجراها .

وأما المركبات العقلية ، فهى التى تحد بالحدود التامة المذكورة ، وهى ذوات الماهيات على الاصطلاح المذكور قبل .

وأما المركبات الباقية ، فحدودها مؤلفة من حدود بسائطها ، إن كانت ذوات حدود وإلا فمن رسومها .

فقول الشيخ : [الحد قول دال على ماهية الشيء] يدل على تخصيص الحد بذوات الماهيات ، التى هى المركبات العقلية ، فلذلك — وفى نسخة « فلأجل ذلك » — قال (ويكون) يعنى الحد (لا محالة مركباً من جنسه وفصله) .

(٣) وما لم يجتمع للمركب ما هو مشترك ، وما هو خاص ، لم يتم للشيء حقيقته المركبة .

(٤) وما لم يكن للشيء تركيب فى حقيقته لم يدل — وفى نسخة لم يمكن أن يدل — عليها بقول .

(٥) وكل — وفى نسخة « فكل » — محدود مركب فى المعنى .

(٦) ويجب أن يعلم أن الغرض فى التحديد ليس هو التمييز كيف اتفق ، ولا أيضاً بشرط أن يكون من الذاتيات من غير زيادة اعتبار — وفى نسخة « اعتبار زيادة » — آخر ، بل أن — وفى نسخة بدون كلمة « أن » — يتصور به المعنى كما هو .

وإذا ثبت هذا ، فقد سقط الشك الذى يورد عليه ، وهو قولهم : [ليس كل حد مركباً من جنس وفصل] .

(٣) يريد بـ « المركب » العقلى الصرف ؛ فإن سائر المركبات لايجب أن يكون مشتملا على مشترك وخاص .

(٤) يعنى بالقول ، القول الذى يكون حدًّا ؛ فإن البسيط — وفى نسخة « حقيقية البسيط » — قد يدل عليه — وفى نسخة « عليها » — بقول ؛ ولا يدل عليه — وفى نسخة « عليها » — بقول يكون حدًّا ، بل بقول يكون رسما . وإن لم يكن ذلك القول فى بعض الصور قاصراً عن الحدود ، فى إفادة تصور ما يطلب تصوره ، وذلك إذا كان مشتملا على لوازم تقتضى انتقال الذهن عنها إلى حقيقة ملزومها ، كما هى ؛ فإن ذلك القول يقوم مقام الحد فى إفادة الغرض .

(٥) أقول : ههنا صرح بأنه يريد التركيب العقلى .

(٦) أقول : الظاهريون يرون أن الغرض من التحديد هو التمييز فحسب ؛ ولذلك يجعلون كل قول « يطرد وينعكس » على الشيء ، حدًّا له .

ثم إن تنبه بعضهم للذاتيات والعرضيات جعل المميز الذاتى كيفما كان حدًّا .

والشيخ رد عليهم جميعاً ، وأبان أن الغرض من التحديد تصور المعنى كما هو ، فإن من يروم تحقيق الأشياء لايقف دونه — وفى نسخة « دونها » —

(٧) وإذا فرضنا أن شيئاً من الأشياء ، له ، بعد جنسه ، فصلان يساويانه كما قد يظن أن الحيوان له بعد كونه جسما ذا نفس ، فصلان ، كالحساس ، والمتحرك بالإرادة .

فإذا أورد أحدهما وحده كفى فى الحد — وفى نسخة « فى ذلك الحد » — الذى يراد به التمييز الذاتى . ولم يكف فى الحد الذى يطلب فيه أن يتحقق ذات الشيء وحقيقته كما هو .

(٨) ولو كان الغرض فى « الحد » التميز بالذاتيات ، كيف اتفق ، لكان قولنا : الإنسان — وفى نسخة « للإنسان » — جسم ناطق مائت : حداً .

واعلم أن طالب التميز الكلى بالقصد الأول ، لا يتحصل غرضه ، إلا بعد أن يعرف الشيء الذى يريد تميزه أولا .

ثم الأشياء غير المتناهية التى يريد التميز عنها ثانياً .

وأما طالب تصور المعنى كما هو ، فقد يتحصل له التميز الكلى تابعاً لمقصوده بالقصد الثانى .

(٧) وقد مر الكلام فى كيفية اشتمال الشيء على فصلين متساويين ، فلا وجه لإعادته .

والمنطقى من حيث يجوز ذلك فعليه أن يحكم بوجوب إيراد الفصول جميعاً حتى تتم المقومات .

(٨) هذه حجة جدلية يحتج بها على القوم ؛ فإنهم مع قولهم بأن الغرض من الحد هو التميز بالذاتيات ، اعترفوا بأن هذا ليس حداً تاماً ، وهو مناقض لقولهم .

والمائت عندهم فصل أخير ، بعد الناطق ؛ فإن الإنسان يشارك الأفلاك والملائكة — بزعمهم — فى كونهم « حياً ناطقاً » ويمتاز عنها بـ « المائت » .

والحق أن « الحى الناطق » يقع عليهما بمعنيين .

الفصل الثامن

وهم وتنبيه

(١) إذا — وفى نسخة « وإذا » — كانت الأشياء التى يحتاج إلى ذكرها فى الحد — وفى نسخة بدون عبارة « فى الحد » — معدودة ، وهى مقومات الشىء ، لم يحتمل التحديد إلا وجهاً واحداً من العبارة التى تجمع المقومات على ترتيبها أجمع ، ولم يمكن أن يوجز ، ولا أن يطول ؛ لأن إيراد الجنس القريب يغنى عن تعديد واحد واحد من المقومات المشتركة إذ — وفى نسخة « إذا » — كان اسم الجنس يدل على جميعها دلالة التضمن . ثم يتم الأمر بإيراد الفصول .

وقد علمت أنه إذا زادت الفصول على واحد ، لم يحسن الإيجاز والحذف إذا كان الغرض بالتحديد — وفى نسخة « فى التحديد » — تصور كنه الشىء كما هو — وفى نسخة « على ما هو عليه » — وذلك يتبعه التمييز أيضاً .

ثم لو تعمد متعمد ، أو سها ساه ، أو نسى ناس ، اسم الجنس ، وأتى بدله بحد الجنس ، لم نقل إنه خرج عن — وفى نسخة بدون كلمة «عن » — أن يكون حادًّا مستعظمين صنيعه — وفى نسخة « فى صنيعه » — فى تطويل الحد .

فلا ذلك الإيجاز محمود كل ذلك الحمد — وفى نسخة بدون عبارة « كل ذلك الحمد » — ولا هذا التطويل مذموم كل ذلك الذم ، إذا حفظ فيه الواجب من الجمع والترتيب .

---

(١) أقول : الوهم فى هذا الفصل هو غلط جماعة من المنطقيين فى تحديد الحد ؛

(٢) وكثيراً ما ينتفع فى الرسوم بزيادة تزيد على الكفاية للتمييز – وفى نسخة « للتميز » – وستعلم الرسوم عن قريب .

(٣) ثم قول القائل: إن الحد قول وجيز ، كذا وكذا ، يتضمن بيانا لشىء إضافى مجهول ؛ لأن الوجيز غير محدود .

فربما كان الشىء وجيزاً بالقياس إلى شىء ، طويلا بالقياس إلى غيره .

واستعمال – وفى نسخة « فاستعمال » – أمثال هذا فى حدود أمور غير إضافية خطأ قد ذكر لهم فى كتبهم ، فليتذكروه *

وذلك قولهم : (الحد قول وجيز دال على تفصيل المعانى التى يشتمل عليها مفهوم الاسم ، أو ما يجرى مجراه) .

والتنبيه على فساد ذلك بما ذكره غنى عن الشرح .

وقد أفاد بقوله : [إذا حفظ فيه الواجب من الجمع والترتيب] فائدة ، وهى أن الحد لا يتم بجميع المقومات ، بل يجب مع ذلك أن يترتب ، فيقدم الأجناس ، ثم يقيد بالفصول ليتحصل صورة مطابقة للمحدود .

(٢) يريد بذلك الرد على من يعتبر الإيجاز ، بأن زيادة ذكر بعض اللوازم ، أو القيود ، فى الرسوم المميزة ، يقتضى مزيد الإيضاح ، وسهولة الاطلاع على حقيقة المطلوب

(٣) أقول : يشير إلى المواضع الجدلية المتعلقة بالحدود ؛ فإن منها موضعاً يشتمل على تخطئة تحديد غير الإضافى ، بالإضافى كمن يحد النار بأنها – وفى نسخة « بأنه » – أخف الأجسام وألطفها .

واعلم أن الحد مضاف إلى المحدود ، إلا أن الإضافة عارضة له ، ليست داخلة فى ماهيته .

ومن جعل الوجيز جزءاً من حده ، جعلها داخلة فى ماهيته .

الفصل التاسع
إشارة
إلى الرسم

(١) وأما إذا عرّف الشيء بقول مؤلف من أعراضه وخواصه التي تختص – وفي نسخة « تخصه » – جملتها بالاجتماع فقد عرف ذلك الشيء برسمه .

---

(١) أقول : ما ذكره الشيخ رسم الرسم . وحده أن يقال : هو قول مؤلف من محمولات لا تكون ذاتية بأجمعها ، أولا تكون على ترتيبها الواجب ، يراد به تعريف الشيء.

والرسم منه تام ، يفيد التمييز عن كل ما يغاير المرسوم .

ومنه ناقص يفيد التمييز عن بعض ما يغايره .

وقيل التام هو الذي يشتمل على الذاتيات والعرضيات ، والناقص ما اقتصر فيه على العرضيات .

وأيضاً منه جيد يساوي المرسوم ، ويكون أبين منه.ومنه رديء وهو ما يخالفه فمن شرائط الجودة ، المساواة للمرسوم ؛ لئلا يتناول ما ليس منه ، أو يخلي عمّا هو منه . وربما لم يكن كل واحد من العرضيات متساوياً واجتمع منه ما يكون مساوياً ، فيصير رسما ؛ كما يقال مثلا في رسم الخفاش : إنه الطائر الولود .

وقول الشيخ : [التي تختص جملتها بالاجتماع] إشارة إلى هذا المعنى .

والإشكال الذي أورده الشارح الفاضل وهو أن مساواة اللازم الواقع في الرسم لملزومه ، لاتعرف إلا بعد معرفة الملزوم ، فتكون معرفة الملزوم به دوراً لا ينحل بما ادعى حله به ، وهو قوله : تقيلة اللوازم غير المساوية بعضها ببعض ، حتى يركب منها ما يكون مساوياً ويعرف به ، ولا يلزم الدور .

فإن الإشكال في كيفية معرفة كون المجموع مساوياً ، بحاله .

وحله أن يقال : المساواة في نفس الأمر ، هي غير العلم بالمساواة .

(٢) وأجود الرسوم ما يوضع فيه الجنس أولا ليتقيد - وفى نسخة « ليفيد » وفى أخرى « ليتقيد به » - ذات الشيء .

مثاله : ما يقال للإنسان : إنه حيوان مشاء - وفى نسخة « مشى » - على قدميه ، عريض الأظفار ضحاك بالطبع .

ويقال للمثلث : إنه الشكل الذى له ثلاث زوايا .

والشرط فى انتقال الذهن عن اللازم المساوى ، إلى الملزوم ، هو المساواة فى نفس الأمر لا العلم بها .

فإذا نظر الباحث عن الشيء فيما يكتنفه - وفى نسخة « يكشفه » - من لوازمه وعوارضه - مساوية كانت أو غير مساوية ؛ مفرقة أو مركبة - وأوصله - وفى نسخة « وواصله » - بعضها إلى ذلك الشيء ، علم بعد ذلك أنه كان مساوياً له ، ولا يلزم الدور.

ثم إنه يعرف غيره ، بما يعرف مساواته ، ولا يحتاج ذلك الغير أيضاً إلى تقدم العلم بالمساواة .

واعلم أن اللازم الواحد ، وإن كان مساوياً ، فإنه لا يكون ، من حيث هو واحد ، رسما .

وكذلك الفصل وحده ، لايكون حدًّا ناقصاً ؛ وذلك الواحد منها لايدل على الشيء المطلوب بالمطابقة ، وإلا لكان اسمه ، بل إنما يدل عليه بالالتزام ، وهو يشتمل على قرينة عقلية موجبة لنقل الذهن من اللازم إلى الملزوم .

وتلك القرينة ، إن صرح بها ، اقتضت لفظاً آخر بإزائه ، فكان الدال بالحقيقة شيئين لاشيئاً واحداً ؛ ولهذا السبب تعد الحدود والرسوم فى الأقوال ، دون المفردات من الألفاظ.

وأيضاً انتقال الذهن ، من شيء إلى شيء ، على سبيل اللزوم ، أمر ضرورى ، ليس للصناعة فيه مدخل .

والانتقال من الحدود والرسوم ، إلى المطالب ، صناعى ، وإنما يتعلق بالصناعة تأليف - وفى نسخة « بتأليف » - مفرداتها لاغير ، فهى لا تكون إلا مؤلفة .

(٢) وذلك لأن اللوازم والخواص ، بل الفصول ، لاتدل بالوضع إلا على شيء ما يستلزمها أو يختص بها .

(٣) ويجب أن يكون الرسم بخواص وأعراض بينة للشيء ؛ فإن من عرف المثلث بأنه الشكل الذى زواياه الثلاث – وفى نسخة بدون كلمة « الثلاث » – مثل قائمتين – وفى نسخة « القائمتين » – لم يكن رسمه إلا للمهندسين – وفى نسخة « للمهندس » – *

أما ما ذلك الشيء فى ذاته وجوهره ، فلا يدل عليه – وفى نسخة « عليها » – إلا بالانتقال العقلى.

وإذا وضع الجنس دل على أصل الذات ، ثم يتم التعريف بإلحاق اللوازم والخواص به.

(٣) أقول : هذا شرط آخر فى جودة الرسم ، وقد سبق ذكره .

ولما كان حال الشيء فى البيان والخفاء ، مختلفاً ، وربما كان البين عند شخص ، خفيًّا عند آخر ، يكون بعض الأقوال رسوماً عند قوم ، غير رسوم عند آخرين .

وما تمثل به فى آخر الفصل ، وهو أن رسم المثلث بحال الزوايا ، لا يكون إلا للمهندس فالصحيح ، أنه لا يكون له أيضاً إلا بحسب الاسم دون الماهية ؛ فإن المهندس ما لم يعرف حقيقة المثلث ، لا يمكن أن يعرف حال زواياه ، فكما كان من الحدود حدود شارحة للاسم ، وحدود دالة على الماهية ، فكذلك الرسوم .

الفصل العاشر

إشارة

إلى أصناف من الخطأ تعرض فى تعريف الأشياء بالحد والرسم

(١) إذا عرفت نفعت بأنفسها، ودلت على أشكال لها فى غيرها .

(٢) ومن — وفى نسخة « من » — القبيح الفاحش — وفى نسخة بدون كلمة « الفاحش » — أن تستعمل فى الحدود الألفاظ المجازية والمستعارة ، والغريبة الوحشية — وفى نسخة « والوحشية » —بل يجب أن تستعمل فيها — وفى نسخة بدون كلمة « فيها » — الألفاظ المناسبة الناصة المعتادة — وفى نسخة « الألفاظ الناصة المعتادة » وفى أخرى « التامة المعتدلة الناصة المناسبة » — .

---

(١) أقول : هذه أصول ، نقلها — عما يتعلق بالحدود والرسوم — من كتاب الجدل .

وهى وأمثالها فى ذلك الكتاب تسمى بـ « المواضع »

و « الموضع » كل حكم ينشعب منه أحكام أخر يمكن أن يجعل كل واحد منها مقدمة .

فمن هذه الأصول ما يتعلق بالألفاظ .

ومنها ما يتعلق بالمعانى .

وقدم المواضع اللفظية .

(٢) أقول : يريد بالحدود الأقوال الشارحة مطلقاً .

واللفظ المجازى والمستعار ، هما ما يطلق على غير ما وضع له ، لقرينة تقتضى العدول عنه إلى الغير ، من : شبه ، أو نسبة ، أو أمر عقلى ، أو غير ذلك .

ويقابلهما الحقيقة .

ويفترقان بأن ذلك الإطلاق فى المجاز يكون مستمراً ، وربما لاتلاحظ الحقيقة فيه .

(٣) فإن اتفق أن لا يوجد للمعنى — وفى نسخة « فى المعنى » — لفظ مناسب معتاد ، فليخترع له لفظ ، من أشد الألفاظ مناسبة وليدل على ما أريد به ، ثم يستعمل فيه — وفى نسخة بدون كلمة « فيه » —

وفى الاستعارة يكون مبتدعاً ، ويلاحظ كون ذلك الإطلاق ، ليس بحقيق .

فالمجاز فى المفردات ، كإطلاق « النور » على « الهداية » ؛ و « النظر » على «الفكر »

وفى المركبات كقوله تعالى « واسأل القرية ».

والاستعارة : فى المفردات كـ « ذنب السرحان » على « الصبح الأول »

وفى المركبات كقوله تعالى : « واخفض جناحك »

والألفاظ الغريبة ، هى التى لايكون استعمالها مشهوراً ، ويكون بحسب قوم قوم . ويقابلها المعتادة .

والوحشية هى التى تشتمل على تركيب ينفر الطبع عنه .

ويقابلها العذبة .

وإذا اجتمعت الغرابة والوحشية فى لفظ ، فقد سمج جداً .

واستعمال أمثال هذه الألفاظ فى التعريفات قبيح ؛ لأنها محتاجة إلى كشف وبيان ؛ فيلزم احتياج القول الشارح ، إلى قول شارح آخر .

والألفاظ الناصة : هى التى تعبر عن المقصود صريحاً ، وتزيل الاشتباه عما يكون فى معرضه.

ويقابلها الموهمة والمغلقة .

وفى بعض النسخ بدل « المعتادة » « المعتدلة » أى بين الركاكة العامية ، والمتانة المفرطة التى تعدل بالذهن عن فهم المعنى إلى النظر فى اللفظ .

(٣) أقول : قد يتفق ذلك فى المفردات ، وقد يتفق فى المركبات ؛ وذلك لأن الناظر فى المعانى ربما يدرك أشياء لم يدركها واضع لغته ، أو يسنح له تركيب يحتاج إليه، لم يسنح لواضع لغته ، فلم يضع لها اسما ، ويحتاج الناظر إلى أن يعبر عنها فيضطر إلى وضع الألفاظ بإزائها .

وإنما اشترط المناسبة فيه ؛ لأن الانتقال عن المعانى الأصلية ، إلى غيرها ، بسبب

(٤) وقد يسهو المعرفون فى تعريفهم ، فربما عرفوا الشيء بما هو مثله فى المعرفة والجهالة .

كمن يعرف الزوج بأنه العدد الذى ليس بفرد .

وربما تخطوا ذلك فعرفوا الشيء بما هو أخفى منه ، كقول بعضهم : إن النار هى الأسطقس الشبيه بالنفس . والنفس أخفى من النار .

وربما تعدوا ذلك فعرفوا الشيء بنفسه ، فقالوا : إن الحركة هى النقلة ، وإن الإنسان هو الحيوان البشرى .

وربما تعدوا هذا ، فعرفوا الشيء بما لا يعرف إلا بالشيء ، إما مصرحاً وإما — وفى نسخة « أو » — مضمراً .

أما المصرح فمثل قولهم : إن الكيفية مابها تقع المشابهة وخلافها. ولا يمكنهم أن يعرفوا المشابهة إلا بأنها اتفاق فى الكيفية ؛ فإنها إنما تخالف المساواة والمشاكلة بأنها اتفاق بالكيفية — وفى نسخة « فى الكيفية » — لا فى الكيفية ، والنوع وغير ذلك .

المناسبة ، كما فى المجاز ، والاستعارة ، والتشبيه ، وغيرها ، طريق مسلوك فى جميع اللغات .

والمخترع لفظاً على هذا الوجه ، لا يكون خارجاً عن مذهب اللغة .

ومثال المخترعات فى المفردات « العقل » و « النفس » وفى المركبات « القياس » و « الاستقراء » .

(٤) أقول : هذه هى المواضع المعنوية .

فمنها تعريف الشيء بما يساويه فى المعرفة والجهالة . ثم بما هو أخفى ثم بنفسه . ثم بما لا يعرف إلا به .

إما بمرتبة واحدة ، وهو دور ظاهر .

أو بمراتب ، وهو دور خفى .

وجميع ذلك ردىء على الترتيب المذكور .

فالتعريف بالمساوى ، ردىء ؛ لأنه لا يفيد المطلوب ؛ وبالأخفى أردأ منه ؛ لأنه أبعد عن الإفادة .

وأما المضمر فهو أن يكون المعرف به ، ينتهى تحليل تعريفه إلى أن يعرف بالشيء ، وإن لم يكن ذلك فى أول الأمر ، مثل قولهم : إن الاثنين زوج أول ، ثم يحدون الزوج بأنه عدد ينقسم — وفى نسخة « منقسم » — بمتساويين .

ثم يحدون المتساويين بأنهما شيئان ، كل واحد منهما يطابق الآخر مثلا .

ثم يحدون الشيئين بأنهما اثنان ، ولابد من استعمال لفظ — وفى نسخة بدون كلمة « لفظ » — الاثنينية فى حد الشيئين ، من حيث إنهما — وفى نسخة « هما » — شيئان .

(٥) وقد يسهو المعرفون فيكررون الشيء فى الحد حيث لا حاجة إليه فيه — وفى نسخة بدون عبارة « فيه » — ولا ضرورة .

وبنفس الشيء أردأ منه ؛ لأن الأخفى يمكن أن يصير أقدم معرفة فى بعض الصور ؛ فيعرف به ، ولا يتصور ذلك فى نفس الشيء .

والدورى أردأ منه ؛ لأن :

الأول : يقتضى أن يكون للشيء على نفسه تقديم واحد .

والثانى : يقتضى أن يكون له تقديمات فوق واحدة .

والدور الظاهر أشنع ، والخفى أردأ فى الحقيقة . والأمثلة مذكورة فى المتن .

وقد أورد فى مثال التعريف بالمساوى ، تعريف الزوج بأنه ليس بفرد ، والزوج يقابل الفرد تقابل التضاد ، بحسب الشهرة ، وتقابل العدم والملكة بحسب الحقيقة . فتعريفه به تعريف بالمساوى بحسب الشهرة . وهو مراد الشيخ ، وتعريف دورى بحسب الحقيقة ؛ لأن العدم يعرف بالملكة ، فتعريف الملكة به يقتضى دوراً .

(٥) أقول : التكرار قد يقع للحدود فى الحد ، وقد يقع للحد . وقد يقع لبعض أجزائه .

وأيضاً قد يقع بحسب الحاجة له . وقد يقع بحسب الضرورة . وقد يقع لا بحسبها . والردىء ما يشتمل على تكرار لا حاجة إليه ، ولا ضرورة فيه .

أعنى الضرورة التى تتفق فى تحديد بعض المركبات ، والإضافيات ، على ما يعلم فى غير هذا الموضع .

ومثال هذا الخطأ قولهم : إن العدد كثرة مجتمعة من الآحاد ، والمجتمعة من الآحاد هى الكثرة بعينها .

ومثل من يقول: إن الإنسان حيوان جسمانى ناطق . والحيوان مأخوذ فى حده الجسم ، حين يقال : إنه جسم ذو نفس حساس متحرك بالإرادة ، فيكونون – وفى نسخة « فيكون » – قد كرروا .

فمثال ما يكرر المحدود فى الحد أن يقال : الإنسان حيوان بشرى .

ومثال ما يكرر الحد، أو بعض أجزائه، ما ذكره الشيخ فى تعريف العدد ، والإنسان.

والتكرار بحسب الحاجة ، كما يكون فى الجواب عن سؤال يشتمل على تكرار ، كمن يسأل عن حد الإنسان الحيوان مثلا ، ويحتاج المجيب فى جوابه ، إلى إيراد أحديهما ، فيقع فيه تكرار بحسب الحاجة ، وهو غير قبيح بالنظر إلى السؤال ، قبيح لولا السؤال .

وبحسب الضرورة كما يقع فى حدود بعض المركبات ،والإضافيات .

والمركبات التى يقع فى حدودها تكرار ، هى ما تتركب عن الشيء ، وعن عرضى ذاتى له ، فيقع « الشيء» مرة فى حده، ومرة فى حد عرضه الذاتى الذى يشتمل حده على ذكر معروضه ضرورة ، كما مر .

ومثال المشهور ههنا : الأنف الأفطس ؛ فإن الأفطس لايمكن أن يحد إلا مع ذكر الأنف ؛ لأن الفطوسة تقعير يختص بالأنف ، لا أى تقعير يتفق .

والأفطس ههنا ، غير الأفطس الذى يقال فى صفة صاحب الأنف ، حين يقال : الرجل الأفطس ؛ لأن هذا عرض ذاتى بخلاف ذلك .

وقد قيل فى تفسير الأفطس : إنه :

إما أنف ذو تقعير . أو ذو التقعير فى الأنف .

فعلى الأول : يكون قولنا : « أنف أفطس » مشتملا على تكرار لا فائدة فيه ؛ لأن معناه : أنف هو أنف ذو تقعير .

وعلى الثانى : لا يجوز أن يكون الأنف ذا تقعير فى الأنف ، لأن الأنف لايكون له

(٦) وهذان المثالان قد يناسبان بعض ما سلف مما سبقت الإشارة إليه — وفى نسخة « إليه الإشارة » — ولكن الاعتبار مختلف .

(٧) واعلم أن الذين يعرفون الشيء بما لا يعرف إلا بالشيء ، هم فى حكم المكررين للمحدود فى الحد — وفى نسخة بزيادة « ولكن يعرض لهم الخطأ فى التعريف بالمجهول والتكرير ، فى « المعلوم » — وفى أخرى « بالمعلوم » — *

أنف ، فضلا على أن يكون ذا تقعير ، بل إنما يسمى صاحب الأنف أفطس ؛ لأنه ذو تقعير فى الأنف .

وحينئذ يكون معناه : أنف : هو شخص ذو تقعير فى الأنف .

وكلاهما غير صحيح .

والصحيح أن تفسير الأفطس : هو ذو تقعير لا يكون إلا للأنف .

وحينئذ لايمكن أن يكون صاحب الأنف أفطس ؛ لأنه لايكون ذا شيء ، لا يكون ذلك الشيء له .

ويكون معنى أنف أفطس : أنف هو ذو تقعير لايكون إلا للأنف .

وأما التكرار فى الإضافيات ، فسيجيء بيانه.

(٦) فبعض ما سلف هو تعريف الشيء بنفسه ، وبما لا يعرف إلا به .

والمناسبة : هو وقوع التكرار فيهما ؛ وذلك لأن تعريف الشيء بنفسه إنما يشتمل على تكرار لكنه يكون للمحدود فى الحد .

وفى هذين المثالين يكون للحد أو لبعض أجزائه ، ولكن الاعتبار مختلف ؛ لأن السهو من جهة تعريف الشيء بما يقتضى تقديم معرفته على نفسها : غير السهو من جهة تكرار لا يحتاج إليه ، ولا ضرورة فيه .

(٧) وذلك لأن القائل : الكيفية : ما بها تقع المشابهة ، كأنه يقول : الكيفية ما بها يقع اتفاق فى الكيفية . وهذا تكرار للمحدود فى الحد .

والمراد بيان التناسب من الجانبين .

الفصل الحادى عشر

وهم وتنبيه

(١) إنه - وفى نسخة « وإنه » - قد يظن بعض الناس ، أنه لما كان المتضايفان يعلم كل واحد منهما- وفى نسخة بدون عبارة « منهما » - مع الآخر ، أنه - وفى نسخة بدون عبارة « أنه » - يجب من ذلك أن يعلم كل واحد منهما بالآخر ، فيوخذ كل واحد منهما فى تحديد الآخر جهلا بالفرق :

بين ما لا يعلم الشىء إلا معه .

وبين ما لا يعلم الشىء إلا به .

فإن ما - وفى نسخة « وما » - لا يعلم الشىء إلا معه ، يكون لا محالة مجهولا مع كون الشىء مجهولا . ومعلوماً مع كونه معلوما .

وما لا يعلم الشىء إلا به يجب - وفى نسخة « فيجب » - ان يكون معلوماً قبل الشىء ، لا مع الشىء .

---

(١) المتضايفان يكونان معاً فى الوجود والعقل ، فتعريف أحدهما بالآخر ، تعريف للشىء بالمساوى فيجب أن يعرف كل واحد منهما بإيراد السبب الذى يقتضى كونهما متضايفين ؛ ليتحصلا منه معاً فى العقل .

ويخص البيان بالذى يراد تعريفه منهما . وهذا يستدعى تلطفاً . ومثاله ما ذكره فى حد الأب أنه حيوان يولد آخر من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك .

فـ (الحيوان) هو الأب ، و (الآخر) من نوعه هو الابن ، لكنهما أخذا عاريين عن الإضافة . و (من نطفته) سبب تضايفهما . و (من حيث هو كذلك) تكرار ضرورى لما مضى ، وهو الذى يضيف معنى الإضافة إلى الحيوان هو الذى الأب ، ويخص البيان به ؛ لأن الأب إنما يكون مضافاً إلى الابن من هذه الحيثية .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ومن القبيح الفاحش ، أن يكون إنسان - وفى نسخة « الإنسان » - لا يعلم ما الابن ، وما الأب ، فيسأل عن الأب فيقول - وفى نسخة « فيقال » - هو الذى له ابن - وفى نسخة « الابن » - فيقول : لو كنت أعلم الابن لما احتجت إلى استعلام الأب ؛ إذ - وفى نسخة « إذا » - كان العلم بهما معاً .

ليس الطريق هذا ، بل ههنا ضرب آخر - وفى نسخة بدون كلمة « آخر » - من التلطف مثل أن يقال مثلا : إن الأب حيوان تولد - وفى نسخة « يولد » - آخر من نوعه ، من نطفته ، من حيث هو كذلك .

فليس فى جميع أجزاء هذا التبيين شىء يتبين بالابن ، ولا فيه حوالة عليه - وفى نسخة بدون عبارة « عليه » - .

(٢) ولا تلتفت إلى ما يقوله صاحب « إيساغوجى » فى باب رسم الجنس بالنوع ، وقد تكلم - وفى نسخة « تكلمت » - عليه فى كتاب « الشفاء » .

---

(٢) أقول : رسم الجنس فى التعليم الأول بأنه : القول على كثيرين مختلفين بالنوع فى جواب « ما هو ؟ » .

ورسم النوع بأنه : المقول عليه وعلى غيره الجنس فى جواب « ما هو ؟ » . فوقع دور فى ظاهر الرسمين .

وحمله « فرفوريوس » صاحب « إيساغوجى » على أن المضافين لما كان ماهية كل واحد منهما بالقياس إلى الآخر ، فوجب أن يؤخذ كل واحد منهما فى حد الآخر .

وأشار الشيخ فى « الشفاء » إلى أنه ليس بحل الشك ، بل زيادة الشك بتعميمه جميع المتضايفات .

ثم بين أن ما كان بإزاء لفظ النوع فى اللغة اليونانية ، كان فى الوضع الأول يدل على صورة الشىء وحقيقته ، ثم نقل بحسب الاصطلاح إلى أحد الخمسة .

فالنوع المستعمل فى حد الجنس هو المعنى الأول اللغوى ، فكأنه قال : (الجنس هو =

فهذا هو الآن ماأردناه من الإشارة إلى تعريف التركيب الموجه نحو التصور . ونحن منتقلون إلى تعريف التركيب الموجه نحو التصديق.

= المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة فى جواب « ما هو ؟ »
ثم عرف النوع المصطلح بالجنس ولم يكن دوراً .

النهج الثالث
فى التركيب الخبرى

الفصل الأول
إشارة
إلى أصناف القضايا

(١) هذا الصنف من التركيب الذى نحن مجمعون على أن نذكره ، هو التركيب الخبرى ، وهو الذى يقال لقائله : إنه صادق فيما قاله أو كاذب .

---

(١) قيل عليه : الصدق والكذب لا يمكن أن يعرفا ، إلا بالخبر المطابق وغير المطابق ، فتعريف الخبر بهما تعريف دورى .

والحق : أن الصدق والكذب من الأعراض الذاتية للخبر ، فتعريفه بهما تعريف رسمى ، أورد تفسيراً للاسم وتعييناً لمعناه من بين سائر التراكيب . ولا يكون ذلك دوراً ؛ لأن الشىء الواضح بحسب ما هيته ربما يكون ملتبساً فى بعض المواضع بغيره ، ويكون ما يشتمل عليه من أعراضه الذاتية الغنية عن التعريف ، أو غيرها ، مما يجرى مجراها ، عارياً عن الالتباس

فإيراده فى الإشارة إلى تعين ذلك الشىء إنما يلخصه ويجرده عن الالتباس. وإنما يكون دوراً ، لو كانت تلك الأعراض أيضاً مفتقرة إلى البيان بذلك الشىء . وههنا إنما يحتاج إلى تعيين صنف واحد من أصناف التركيبات فيه اشتباه ؛ لأنه لم يتعين بعد . وليس فى الصدق والكذب اشتباه .

فيمكننا أن نقول : إنا نعنى بالخبر التركيب الذى يشتمل حد الصدق والكذب عليه . كما لو وقع اشتباه فى معنى الحيوان مثلا ، فيمكننا أن نقول : إنا نعنى به ما يقع فى تعريف الإنسان موقع الجنس ، ولا يكون دوراً .

(٢) وأما ما هو مثل الاستفهام، والالتماس ، والتمني ، والترجي ، والتعجب ، ونحو ذلك ؛ فلا يقال لقائله : إنه صادق فيه أو كاذب — وفي نسخة « فلا يقال فيها صادق أو كاذب » — إلا بالعرض من حديث قد يعرض — وفي نسخة « يعبر » — بذلك عن الخبر .

(٣) وأصناف التركيب الخبري ثلاثة .

---

(٢) وفي بعض النسخ [من حيث قد يعبر بذلك عن الخبر] وهذا تأكيد لما ذهبنا إليه، فإنه قد صرح بأن الصدق والكذب يعرضان لتركيب واحدهو الخبر ، ولا يعرضان لغيره من التركيبات إلا بعد صيرورتها خبراً بالقوة .

والتعريض بالاستفهام عن الخبر ، كما يقال (ألست قلت : كذا ؟) ويراد به (أنك قلت) .

وبالالتماس كما يقال (تفضل بكذا) ويراد به (أني أريد تفضلك به)

وكذلك في سائرها .

(٣) وذلك لأن التركيب :

إما أن يكون أول تركيب يقع عن مفردات ، أو ما في قوتها .

أولا يكون ، بل يكون مما تركب مرة أو مراراً .

أما المفردات فالتركيب المشتمل على الحكم منها ، لايكون إلا بحمل البعض على البعض ، أوسلبه عنه ، وهو الحملي .

وأما المركبات بالتركيب الأول المذكور ، وما بعده ، فالتركيب المشتمل على الحكم ، إذا طرأ عليها ، لم يمكن أن يجعل بعضها محمولاً على البعض؛ فإن بعض الأقوال الجازمة لا يكون البعض الآخر ؛ فإذن لابد من أن يعلق بعضها ببعض ، بوجود نسبة أولا وجودها بينها .

والنسبة تقتضي إما اتصالا ، وإما — وفي نسخة « أو » — انفصالا . فالذي يعتبر فيه وجود اتصال أو لا وجوده ، هو المتصل .

والذي يعتبر فيه وجود انفصال ، أو لا وجوده ، هو المنفصل :

فإذن التركيب الخبري ثلاثة .

(٤) أولها الذى يسمى الحملى ، وهو الذى يحكم فيه بأن معنى محمول على معنى ، أو ليس بمحمول عليه .

مثاله قولنا : إن الإنسان حيوان ، وإن — وفى نسخة « الإنسان حيوان ، أو » ـ. الإنسان ليس بحيوان .

فالإنسان وما يجرى مجراه فى أشكال هذا المثال ، هو المسمى بـ « الموضوع » .

وما هو مثل « الحيوان » ههنا فهو المسمى بالمحمول ، وليس حرف سلب .

(٥) والثانى والثالث يسمونهما الشرطى .

وإنما قال : [وأصناف التركيب الخبرى] ولم يقل (وأنواعه) نظراً إلى المواد ، وذلك لأنا إذا قلنا : (طلوع الشمس مستلزم لوجود النهار) أو قلنا : (إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود) لم تتغير ماهية الخبر فى قولنا عن خبريته المتعينة ؛ وقد تغير التركيب بالحمل والوضع .

فإذن هذه الأمور لامدخل لها فى تحصيل ماهيات الأخبار المتعينة . فليست بفصول لها بل هى عوارض تلحقها بحسب ما تقتضيه أحوالها الخارجة بعد تحصيل خبريتها ، فتصيرها أصنافاً .

وإذا نظرنا إلى الصور ، فلا شك فى أن الحملى والشرطى نوعان تحت الخبر ، وكذا المتصل والمنفصل ، تحت الشرطى .

وحينئذ ينبغى أن تحمل الأصناف فى قوله ، على الوضع اللغوى ، دون الاصطلاحى .

(٤) ما يعدم الحمل فيه ، أعنى السالبة ، يسمى أيضاً حملياً ؛ لأن الأعدام قد تلحق بالملكات فى بعض أحكامها .

(٥) أما المتصل فاستحقاقه لأن يسمى شرطياً بحسب اللغة العربية ظاهر .

وأما المنفصل فيلحق به ؛ لأنه يشاكله فى التركيب . وأيضاً حقيقة الشرط هى تعليق أحد الحكمين بالآخر ، وهو موجود فى كليهما على السواء ، فلذلك سميا شرطيين .

(٦) وهو ما يكون التأليف فيه بين خبرين قد أخرج كل واحد منهما عن خبريته إلى غير ذلك ، ثم قرن بينهما ، ليس على سبيل أن يقال : إن أحدهما هو الآخر ، كما كان فى الحملى ؛ بل على سبيل أن أحدهما يلزم الآخر ويتبعه .

(٧) وهذا يسمى الشرطى – وفى نسخة بدون كلمة « الشرطى » – المتصل ، والوضعى .

أو على سبيل أن أحدهما يعاند الآخر ويباينه .

وهذا يسمى الشرطى – وفى نسخة بدون كلمة « الشرطى » – المنفصل .

مثال الشرطى المتصل قولنا : إذا وقع خط على خطين متوازيين ، كانت الخارجة من الزوايا ، مثل الداخلة المقابلة – وفى نسخة بدون « المقابلة » – .

ولولا « إذا » و « كانت » لكان – وفى نسخة «كان » – كل واحد من القولين خبراً بنفسه .

مثال الشرطى المنفصل قولنا : إما أن تكون هذه الزاوية حادة ، أو منفرجة ، أو قائمة .

وإذا حذفت « إما » و « أو » كانت هذه قضايا فوق واحدة ¤

---

(٦) وذلك لانقطاع تعلق الصدق والكذب بهما ، حال كونهما جزئى شرطى ، ووجود تعلقهما بالمؤلف .

(٧) إنما يسمى المتصل وضعياً ؛ لأنه يشتمل على وضع المقدم المستلزم للتالى ؛ فإن الشرط فيه لايقتضى التشكك فى المقدم ، كما ذهب إليه قوم ، بل يقتضى تعلق الحكم بوضعه فقط .

وباقى الفصل غنى عن الشرح .

الفصل الثانى

إشارة

إلى السلب والإيجاب

(١) الإيجاب الحملى : هو مثل قولنا : الإنسان حيوان .
ومعناه أن الشيء الذى نفرضه فى الذهن إنساناً ، كان موجوداً فى الأعيان أو غير موجود ، فيجب أن نفرضه حيواناً ، ونحكم عليه بأنه حيوان ، من غير زيادة « متى » و « فى أى حال » بل على ما يعم المؤقت والمقيد ، ومقابليهما — وفى نسخة « ومقابلهما » —

والسلب الحملى : هو مثل قولنا : الإنسان ليس بجسم — وفى نسخة « بحجر » — وحاله تلك الحال — وفى نسخة « الحالة » —

---

(١) ليس من شرط موضوع القضية .
أن يكون موجوداً فى الأعيان ، فإنا نحكم على موضوعات ليست بموجودة فى الأعيان ، أحكاماً إيجابية فضلاً عن السلبية كما على أشكال هندسية لم يحكم بوجودها .
ولا أن لا يكون موجوداً فى الأعيان ، فإنا نحكم أيضاً على موضوعات موجودة بحكم كالعالم وما فيه .
بل من شرطه أن يكون متمثلا فى الذهن مفروضاً شيئاً ما بالفعل ، كقولنا : «الإنسان» فإنه ينبغى أن نفرضه فى الذهن إنساناً بالفعل فقط .
ثم إذا حكمنا عليه بأنه كذا ، أو ليس كذا ، فلسنا نريد أن هذا الحكم حاصل فى وقت ما . معين أو غير معين . أو فى جميع الأوقات .
ولا أنه حاصل ، من حيث لا نعتبر فيه توقيتاً أصلاً ، حتى لو أردنا أن نوقته ، لكنا خالفنا مقتضى ذلك الحكم .
ولا نريد أيضاً أنه حاصل بشرط أو قيد ، مثلا ، بشرط كونه إنساناً أو غير ذلك ، ولو أنه حاصل من حيث لا نعتبر فيه شرطاً أصلا ، حتى لو أردنا أن نقيده بشرط لكنا قد خالفنا مقتضى ذلك الحكم .
بل نريد أن الحكم حاصل فقط ، من حيث يحتمل اقترانه بالتوقيت ، واللا توقيت ، والتقييد .

(٢) والإيجاب المتصل – وفى نسخة « والإيجاب فى الشرطى المتصل » – هو – وفى نسخة بدون كلمة « هو » – مثل قولنا : إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود . أى إذا فرض الأول منهما المقرون به حرف الشرط موجوداً – وفى نسخة بدون كلمة « موجوداً » – ويسمى « المقدم » ؛ لزمه الثانى – وفى نسخة « التالى » – المقرون به حرف الجزاء ويسمى « التالى » ، أو صحبه من غير زيادة شىء آخر بعد – وفى نسخة « بعده » –

والسلب المتصل هو ما يسلب هذا اللزوم ، أو الصحبة . مثل قولنا : ليس إذا كانت الشمس طالعة ، فالليل موجود .

والإيجاب المنفصل مثل قولنا : إما أن يكون هذا العدد زوجاً ، وإما أن يكون فرداً . وهو الذى يوجب الانفصال والعناد .

والسلب المنفصل هو ما يسلب الانفصال – وفى نسخة « هذا الانفصال » – والعناد . مثل قولنا : ليس إما يكون هذا العدد زوجاً

ولنا أن نلحق به ما شئنا من ذلك ، فيصير بسبب اقترانه به مخصصاً يرتفع عنه ذلك الاحتمال العام بجميعها .

أما قبل الإلحاق فهو مجرد عن جميع ذلك .

فهذا مفهوم مجرد الحكم بالإيجاب كان ، أو بالسلب

(٢) أقول : الاتصال .

قد يكون بلزوم كما فى قولنا : إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود .

وقد يكون باتفاق ، كقولنا : إن كانت الشمس طالعة ، فالحمار ناهق .

ويشملهما الصحبة المطلقة .

والإيجاب المتصل : هو الحكم بوجود لزوم التالى للمقدم ، أو صحبته إياه . وإن لم يكن اللزوم معلوماً ولا الاتفاق ، سواء كان كل واحد من المقدم والتالى ، موجبة أو سالبة من غير تقييد ولا تقييد ، أو توقيت ولا توقيت .

وإما – وفى نسخة « أو » – أن يكون – وفى نسخة بدون عبارة « أن يكون » – منقسما . بمتساويين – وفى نسخة « بمساويين » – *

والسلب فيها هو الحكم بلا وجود هذا اللزوم أو الصحبة .

كذلك الإيجاب فى المنفصلة ، هو الحكم بوجود الانفصال والعناد ، بين أجزائها .

والسلب هو الحكم بلا وجوده ، سواء كانت أجزاؤها موجبة أو سالبة ، أو مختلطة منهما.

وأجزاء الانفصال لا تستحق أن تسمى « مقدماً » و « تالياً » فإن سميت كانت مجازاً، وذلك لأنها غير متميزة بالطبع ؛ إذ لا تفاوت فى تقديم أيها اتفق ؛ ولأنها يجوز أن تكون فوق اثنين ؛ ولذلك ذكر الشيخ التسمية بهما فى المتصلة دون المنفصلة .

الفصل الثالث
إشارة
إلى الخصوص والإهمال ، والحصر

(١) إذا كانت القضية حملية وموضوعها شيء جزئي ، سميت مخصوصة : إما موجبة ، وإما سالبة . مثل قولنا : زيد كاتب، زيد ليس بكاتب .

وإذا كان موضوعها كليًا ، ولم تتبين – وفى نسخة « تبين » – كمية هذا الحكم ، أعنى الكلية والجزئية ، بل أهمل ، فلم يدل على أنه عام لجميع ما تحت الموضوع ، أو غير عام ، سميت مهملة ، مثل قولنا : الإنسان فى خسر ، الإنسان ليس فى خسر – وفى نسخة « ليس الإنسان فى خسر » –

فإن كان إدخال الألف واللام يوجب تعميما وشركة ، وإدخال – وفى نسخة «وتركهما وإدخال » – التنوين يوجب تخصيصاً ، فلا مهمل – وفى نسخة « فلا مهملة » – فى لغة العرب ، وليطلب ذلك فى – وفى نسخة « من » – لغة أخرى .

وأما الحق فى ذلك فلصناعة النحو ، ولا نخلطها – وفى نسخة « نخالطها » – بغيرها .

وإذا كان موضوعها كليًا وبين – وفى نسخة « وتبيين » – قدر الحكم فيه – وفى نسخة بدون عبارة « فيه » – وكمية موضوعه فإن القضية تسمى محصورة .

---

(١) وجميع ذلك ظاهر .

فإن كان بيّن أن الحكم عام ، سميت القضية كلية . وهى :

إما موجبة ، مثل قولنا : كل إنسان حيوان .

وإما سالبة مثل قولنا : ليس واحد– وفى نسخة « ولا واحد » من الناس بحجر .

(٢) وإن كان إنما – وفى نسخة بدون عبارة « إنما » ... بين الحكم – وفى نسخة « أن الحكم » ... فى البعض ، ولم يتعرض للباقى ، أو تعرض بالخلاف . فالمحصورة جزئية :

إما موجبة ، كقولنا : بعض الناس كاتب .

(٣) وإما سالبة كقولنا ليس بعض الناس بكاتب – وفى نسخة « كاتباً » – أو ليس كل الناس بكاتب ؛ فإن فحواهما واحد ، وليسا يعمان – وفى نسخة « ليستا تعمان » وفى أخرى « ليس يعمان » – فى السلب .

---

(٢) فنقول الحكم على البعض لا ينافى الحكم على الكل ؛ فإن بعض الناس حيوان ، كما أن كلهم حيوان، بل الحكم الكلى يصدق معه الجزئى . ولاينعكس؛ ولذلك كان الجزئى أعم صدقاً من الكلى.

وقد يسبق إلى بعض الأوهام ، أن تخصيص البعض بالحكم يدل على كون الباقى بخلافه ، وإلا فلا فائدة للتخصيص ، وذلك ظن لايجب أن يحكم على أمثاله . إنما الواجب أن يحكم على ما يدل الكلام عليه بالقطع ، دون ما يحتمله .

والحاصل : أن صيغة المحصورة الجزئية ، تدل على حكم الجزئى بالقطع . مع الاحتمال للكلى إن لم يتعرض للباقى ، ومع احتماله ، إن تعرض وذكر أن الباقى بخلافه .

(٣) أما قولنا ليس بعض الناس بكاتب ، فهو صيغة مطابقة للسلب الجزئى ، محتملة لأن يصدق معها السلب الكلى ، كما مر .

وأما قولنا : ليس كل إنسان بكاتب ، فهو صيغة السلب عن الكل ، لا للسلب الكلى ، ولا للسلب الجزئى . أعنى أنه يدل على سلب الكتابة عن جميع الناس ، لا عن كل واحد منهم ، ولا عن بعضهم .

(٤) واعلم أنه وإن كان فى لغة العرب قد يدل بـ [الألف واللام] على العموم ؛ فإنه قد يدل به على تعيين الطبيعة ، فهناك لا يكون موقع [الألف واللام] هو موقع [كل] .

ألا ترى أنك تقول – وفى نسخة « قد تقول » – : الإنسان عام ونوع ، ولا تقول : كل إنسان عام ونوع – وفى نسخة بدون جملة « ولا تقول : كل إنسان عام نوع » – وتقول : الإنسان هو الضحاك ، ولا تقول : كل إنسان هو الضحاك .

وقد يدل به على جزئى جرى ذكره ، أو عرف حاله ، فتقول (الرجل) وتعنى به واحداً بعينه ، وتكون القضية حينئذ مخصوصة .

ويحتمل أن يصدق معه : إما السلب الكلى ، وإما السلب الجزئى .

ولا يمكن أن يخلو عنهما معاً فى نفس الأمر ؛ لكنه إذا صدق الكلى ، صدق الجزئى من غير انعكاس– وفى نسخة «عكس» – فالجزئى صادق معه دائماً، دون الكلى .

فالحاصل : أن هذه الصيغة تستلزم السلب الجزئى قطعاً ، ويحتمل معه السلب الكلى ، كما كانت الصيغة الأولى من غير تفاوت . وهذا معنى قوله : [فإن فحواهما واحد، وليسا يعمان فى السلب] .

وفحوى الكلام هو ما يفهم عنه على سبيل القطع ، سواء دل عليه بالوضع أو بالعقل .

(٤) قد ذكرنا أن المعانى الأصلية التى سميناها بالطبائع ، فإنها من حيث هى ، لا كلية ، ولاجزئية ، ولا عامة ، ولاخاصة ، ولا كثيرة ، ولا واحدة .

وإنما تصير شيئاً من ذلك بانضياف لاحق إليها يخصصها به ، فلا تخلو تلك الطبائع : إما أن تحكم عليها من حيث هى .

أو يحكم عليها مع لاحق يقتضى تعميم الحكم ، أو تخصيصه ، أو مع لاحق يجعلها واحداً شخصيا معيناً .

ويحصل من الأول قضية مهملة .

ومن الثانى محصورة كلية أو جزئية .

واعلم أن اللفظ الحاصر يسمى سوراً ، مثل [كل] و [بعض] و[لا واحد] و[لا كل] و[لا بعض] وما يجرى هذا المجرى ، مثل [طراً] و [أجمعين] فى الكلية الموجبة — وفى نسخة بدون عبارة « الكلية الموجبة »— ومثل [هيج] بالفارسية فى الكلى السالب *

ومن الثالث مخصوصة .

و (الألف واللام) تدل بالاشتراك على الأحوال الثلاثة .

إما على العموم ، وتسمى (لام الاستغراق) فكما فى قولنا : الإنسان حيوان . أى كل إنسان ، وهى محصورة كلية .

وإما على تعيين الطبيعة ، فكما فى قولنا : الإنسان نوع وعام ، وقولنا : الإنسان هو الضحاك ، وهى مهملة .

وإما على التخصيص — وفى نسخة « الشخص » — وتسمى لام العهد ، فكما فى قولنا :

قال الشيخ ، وهى مخصوصة .

وباقى الفصل ظاهر .

الفصل الرابع

إشارة
إلى حكم المهمل

(١) اعلم أن المهمل – وفى نسخة بدل السابق كله « وأن المهمل » – ليس يوجب التعميم ، لأنه إما أن تذكر فيه طبيعة تصلح أن تؤخذ كلية ، وتصلح أن تؤخذ جزئية ، فأخذها الساذج بلا قرينة – وفى نسخة بدون عبارة « كلية ، وتصلح أن تؤخذ جزئية ، فأخذها الساذج بلا قرينة » – مما لا يوجب أن يجعلها كلية

ولو كان ذلك يقضى – وفى نسخة « يقتضى » – عليها بالكلية والعموم ، لكانت طبيعة الإنسان تقتضى أن تكون عامة فما دام – وفى نسخة « فما كان » – الشخص يكون إنساناً ، لكنها لما كانت :

تصلح أن تؤخذ كلية ، وهناك تصدق جزئية أيضاً ؛ فإن المحمول على الكل محمول على البعض ، وكذلك المسلوب .

وتصلح أن تؤخذ جزئية

ففى الحالتين يصدق الحكم بها جزئيا .

فالمهملة فى قوة الجزئية ، وكون القضية جزئية الصدق تصريحاً لا يمنع أن تكون مع ذلك كلية الصدق .

---

(١) أقول : الحكم فى المهملة على الطبيعة المجردة المذكورة . وصيغة القضية لا تدل بالوضع على كلية الحكم ولا على جزئيته ، بل يحتمل كل واحد منهما ، ولا يخلو فى نفس الأمر عنهما معاً ، كما مر فى السلب عن الكل ؛ لكن الكلية منها تستلزم الجزئية من غير عكس ؛ فالجزئية صادقة فى كل حال . والكلية باقية على الاحتمال .

فليس إذا حكم على البعض بحكم ، وجب من ذلك أن يكون الباقى بالخلاف .

فالمهمل ، وإن كان بصريحه فى قوة الجزئى ، فلا مانع أن يصدق كليًّا *

فإذن فحوى القضية الحكم على البعض بالقطع ، كما كان فى المحصورتين الجزئيتين ، وهذا هو السبب لكونها فى قوة الجزئية . وإنما قال — وفى نسخة « قيل » — : (فى قوتها) لأنها ليست تدل بالوضع على ذلك ، بل بالعقل .

والفاضل الذى حكم بأن دلالة الالتزام مهجورة فى العلوم مطلقاً ، فقد اضطر إلى أن حكم بأن هذه الدلالة دلالة الالتزام .

وألفاظ الكتاب ظاهرة .

ولما بين أن المهملة فى حكم الجزئية ، وكانت الشخصيات مما لا يعتد بها فى العلوم ؛ فإذن القضايا المعتبرة هى المحصورات الأربع .

الفصل الخامس

إشارة

إلى حصر الشرطيات وإهمالها – وفي نسخة « إلى القضايا الشرطية » –

(١) والشرطيات أيضاً قد يوجد فيها إهمال وحصر ؛ فإنك إذا قلت: كلما كانت الشمس طالعة ، فالنهار موجود . وقلت – وفي نسخة « أو قلت » – : دائماً إما أن يكون العدد – وفي نسخة « هذا العدد » – زوجاً ، وإما أن يكون – وفي نسخة « أو يكون » – فرداً ؛ فقد حصرت الحصر – وفي نسخة بدون كلمة « الحصر » – الكلي الموجب .

وإذا قلت : ليس ألبتة إذا كانت الشمس طالعة ، فالليل موجود ، أو قلت : ليس ألبتة إما أن تكون الشمس طالعة وإما – وفي نسخة بدون عبارة « وإما » – أن يكون النهار موجوداً .

فقد حصرت الحصر الكلي السالب .

وإذا قلت : قد يكون إذا طلعت الشمس ، فالسماء متغيمة .

أوقلت : قد يكون إما أن – وفي نسخة بدون كلمة « أن » – يكون في الدار زيد ، وإما أن يكون فيها عمرو .

فقد حصرت الحصر الجزئي الموجب – وفي نسخة « السالب » –

---

(١) أقول : حصر الشرطيات وإهمالها لا يتعلق بحال أجزائها في الحصر والإهمال ، بل بحال الاتصال والانفصال .

فإن الحكم بتعميم ثبوتهما أو تخصيصه ، يقتضي الحصر .

والحكم المجرد من غير بيان تعميم أوتخصيص ، يقتضي الإهمال .

وتقييد الحكم بحال لا يقبل الشركة ، يقتضي الخصوص .

وأماتلخيص ذلك على التفصيل فبأن نقول:

. . . .

كلية الحكم الإيجابى فى المتصلة اللزومية ، ليست بتكثر مرات الوضع ، بل بحصول التالى عند وضع المقدم ، فى جميع أوقات الوضع ، ولابذلك وحده، بل وبتعميم الأحوال التى يمكن فرضها مع وضع المقدم .

فإنا إذا قلنا : كلما كان زيد يكتب ، فيده تتحرك ، فلسنانذهب فيه إلى أن هذه الصحبة ، إنما تحصل فى مرات غير معدودة ، بل نريد أنها إنما تحصل فى جميع أوقات كتابته ، ولا نقتصر عليها أيضاً . بل نزيد مع ذلك ، أن كل حال يمكن أن تفرض مع كونه كاتباً ، مثل كونه قائماً أو قاعداً ، أوكون الشمس طالعة ، أوكون الحمار ناهقاً ، وغير ذلك مما لا يتناهى ؛ فإن حركة اليد حاصلة مع الكتابة فى جميع تلك الأحوال ، بشرط كون تلك الأحوال ممكنة مع وضع الكتابة .

وإذا كانت كليته هذه ، فجزئيته أن تكون فى بعض تلك الأحوال من غير تعرض لباقيها .

ومثال ما يختص ببعض الأحوال قولنا : قد يكون إذا كان هذا حيواناً ، كان — وفى نسخة « فهو كان » — إنساناً ؛ فإن ذلك يلزم حال كونه ناطقاً ؛ دون سائر الأحوال .

والسالبة ، أعنى لازمة السلب ، لا سالبة اللزوم ، على قياس ذلك فى البابين .

وأما سالبة اللزوم ، بأن لا يكون اللزوم الإيجابى ، إما الكلى أو الجزئى ، صادقاً . بل الصادق :

إما إيجاب من غير لزوم ، أو سلب ، بحسب ما يقتضيه التقابل .

وأما كلية الحكم الإيجابى فى الاتفاق ، فهى تعميم أوقات صدق التالى مع صدق المقدم فقط بالاتفاق ، من غير استلزام المقدم للتالى .

وجزئيتها تخصيصها .

وكلية الحكم السلبى ، أعنى اتفاق السلب ، لا سلب الاتفاق ، هى أن لايكون التالى صادقاً مع المقدم فى شىء من الأوقات اتفاقاً من غير لزوم .

وجزئيته على قياسه ، وقس سلب الاتفاق على سلب اللزوم .

وأما الإهمال فى جميع ذلك ، فبترك التعميم ، والتخصيص .

والخصوص على قياسه .

. . . .

واعلم أن وجود الحكم الكلى فى الاتفاقيات متعذر .

وأما كلية الحكم الإيجابى فى المنفصلة ، فبوجود التعاند فى جميع الأوقات والأحوال ؛ وذلك إنما يكون لكون أجزائها متعاندة بالذات .

وجزئيته بالتعاند فى بعض الأحوال والأوقات ، كما يكون مثلا بين الزائد والناقص ، فى حال لايكون للتساوى وجه ، دون سائر الأحوال .

وإهماله على قياس ذلك .

وأما سلب العناد فيقتضى :

إما صدق الأجزاء معاً .

أو كذبها معاً .

أو صدق بعضها وكذب الآخر ، من غير أن يقتضى صدق هذا ، كذب ذاك ؛ ولا كذب ذاك صدق هذا .

فهذا ما يقتضيه النظر فى صورها ، دون موادها ، وصيغة كل واحد منها ، على ما ذكر فى الكتاب .

الفصل السادس

إشارة

إلى تركيب الحمليات من الشرطيات — وفى نسخة «الشرطيات من الحمليات» —

(١) يجب أن يعلم أن الشرطيات كلها تنحل إلى الحمليات، ولا تنحل فى أول الأمر إلى أجزاء بسيطة.

وأما الحمليات فإنها هى التى تنحل إلى البسائط أو إلى ما — وفى نسخة «وما» — فى قوة البسائط، أول انحلالها.

والحملية: إما أن يكون جزآها بسيطين، كقولنا: الإنسان مشاء.

أو فى قوة البسيط، كقولنا: الحيوان الناطق المائت، مشاء.

أو منتقل بنقل قدميه.

وإنما كان هذا فى قوة البسيط؛ لأن المراد به شيء واحد فى ذاته، أو معنى واحد — وفى نسخة بدون كلمة «واحد» — يمكن أن يدل عليه بلفظ واحد *

---

(١) قد ذكرنا أن المركبات من المفردات هى الحمليات.

والمركبات، بعد التركيب الأول، من المركبات، هى الشرطيات. فيجب أن تنحل الشرطيات إلى المركبات الأولى، قبل انحلالها إلى المفردات.

وأما الحمليات، فإنها تنحل إلى المفردات لاغير.

وألفاظ الكتاب غنية عن الشرح.

الفصل السابع
إشارة
إلى العدول والتحصيل

(١) وربما كان التركيب من حرف السلب مع غيره ، كمن يقول — وفى نسخة « كقولنا » — زيد هو غير بصير — وفى نسخة « هو زيد غير بصير » — .

(٢) ونعنى بغير البصير الأعمى ، أو معنى أعم منه .

---

(١) لما كانت الدلالة أولا ، على الأمور الثبوتية ، وبتوسطها على غير الثبوتية ، كان من الواجب إذا قصدنا الدلالة على أمور غير ثبوتية ، أن نورد ألفاظ الثبوتية ، ونعدل بها إلى ذوات — وفى نسخة « بذوات » — السلب إلى تلك الأمور التى هى غير ثبوتية فإن كان من حق تلك الأمور أن يدل عليها بألفاظ مؤلفة ، كالأقوال ، فلنضف أدة السلب إلى تلك الأقوال ، كما مر فى القضايا السالبة والموجبة .

وإن كان من حقها أن يدل عليها بألفاظ مفردة ، فلتركب أداة السلب مع المفردات الثبوتية التى تقابلها كقولنا « لابصير » أو « غير بصير » بإزاء « البصير » فى الأسماء . و« ما صح » ولا « يصح » بإزاء « صح » و « يصح » فى الأفعال .

ويكون حكم تلك المركبات ، حكم المفردات ، وهى التى تسمى معدولة .

ومقابلاتها الخالية عن أداة السلب بإزائها ، محصلة وبسيطة .

ولما استمر هذا القانون ، استعمل هذا التركيب فى غير الثبوت أيضاً كالأعمى ، ولا يزال على قياس الثبوتيات .

(٢) أقول : ولما كانت لبعض الأعدام المقابلة للملكات ، أسماء محصلة فى اللغات ؛ كـ « الأعمى » و « السكوت » و « السكون » دون بعض ، وكان الجميع فى الحاجة إلى العبارة عنها متساوية ؛ فاصطلح بعضهم على إطلاق تلك الألفاظ — أعنى المعدولة — فى الدلالة على الأعدام ، وأجراها بعضهم على ما يقتضيه الاعتبار العقلى ، من إطلاقها على

(٣) وبالجملة أن يجعل [الغير] مع [البصير] ونحوه ، كشيء واحد ، ثم تثبته أو تسلبه ، فيكون [الغير] وبالجملة [حرف السلب] جزءاً من المحمول ، فإن أثبت المجموع كان إثباتاً وإن سلبته كان سلباً ، كما تقول زيد ليس غير – وفى نسخة « زيد غير » – بصير .

(٤) ويجب أن يعلم أن حق كل قضية حملية ، أن يكون لها مع معنى المحمول والموضوع ، معنى الاجتماع بينهما ، وهو ثالث معنييهما .

ما يقابل المحصلة مطلقاً . فكان غير البصير يدل على الأعمى عند الطائفة الأولى ، وعلى كل ما ليس ببصير – أىّ شيء كان – عند الأخيرة .

واتخذ بعض المنطقيين هذا التنازع موضع بحث فى هذا العلم .

(٣) أقول : يريد أن اللفظ المعدول ، لما كان بإزاء لفظ المفرد ، كان حكمه ، حكمه . فى التركيب .

وكما كان إيجاب الشرطية وسلبها ، بحسب ثبوت الاتصال ، أو العناد ، ونفيهما ؛ لا بحسب كون أجزائهما موجبة أو سالبة . فكذلك ههنا تكون القضية .

إيجابية ، إذا كانت حاكمة بثبوت المحمول المعدول ، للموضوع .

وسلبية ، إذا كانت حاكمة بنفيه عنه .

(٤) أقول : يشير إلى تعيين ما يرتبط به أجزاء القضية بعضها ببعض : فإن الإيجاب والسلب يتعلقان بثبوت الارتباط ونفيه ؛ ليتحقق من ذلك الفرق بين السلب والعدول .

واعلم أن الرابطة فى المعنى أداة ؛ لأن معناها إنما يتحصل فى أجزاء القضية ؛ إلا أنها قد يعبر عنها تارة بصيغة « اسم » ، كما يقال : زيد هو كاتب . وقد يعبر عنها تارة بصيغة كلمة وجودية كما يقال : زيد « يوجد » أو « يكون » كاتبا .

ويحذف تارة فى بعض اللغات ، كما يقال : زيد كاتباً .

والكلمات قد يشتمل عليها ؛ ولذلك قد ترتبط لذاتها بغيرها كما مر ، ولا يحتاج معها إلى رابطة أخرى ، كما فى قولنا : قال زيد . وكذلك الأسماء المشتقة منها إذا وقعت موقعها .

وإذا تُوخى أن يطابق باللفظ – وفى نسخة « اللفظ » – المعنى بعدده استحق هذا الثالث لفظاً ثالثاً يدل عليه .

وقد يحذف ذلك فى لغات ، كما يحذف تارة فى لغة العرب أصلا – وفى نسخة « الأصلية » – كقولنا – وفى نسخة « كقولنا فى الأصل » – زيد كاتب . وحقه أن يقال : زيد هو كاتب .

وقد لا يمكن حذفه فى بعض اللغات كما فى الفارسية الأصلية « أست » فى قولنا : زيد دبيرست – وفى نسخة « ديراست » وفى أخرى « دبيراست » –

وهذه اللفظة تسمى رابطة .

فالقضايا الخالية عنها إما بالطبع ، أو بالحذف ، ثنائية . والمشتملة عليها مغايرة للموضوع والمحمول ، ثلاثية .

والفاضل الشارح : اعترض على الشيخ ؛ بأن قال : (الكاتب يقتضي الارتباط بغيره ، لذاته ؛ إذ هو من الأسماء المشتقة . فقوله : وحقه أن يقال : « زيد هو كاتب » ليس بصحيح ، بل إنما يصح ذلك فى الأسماء الجامدة وحدها) .

وقد سها : فى هذا الاعتراض ؛ لأن الفعل إنما يرتبط لذاته بفاعله ، دون ما عداه ، والفاعل لا يتقدم الفعل فى العربية ، فهو لا يرتبط لذاته باسم يتقدمه فى حال من الأحوال ، كالمبتدأ وغيره ، فإذن يحتاج أن يرتبط بالمبتدأ مثلا ، بمثله إذا تعلق به ، إلى رابطة أخرى غير التى يشتمل عليها نفسه .

وكيف لا ؟ وهو يقع هناك موقع اسم جامد ، فلو كان بدل قوله (زيد كاتب) (زيد يكتب) مثلا ، حتى يكون المحمول هو الفعل نفسه ، لكان أيضاً من حقه أن يقال (زيد هو يكتب) ، لأن إسناد (يكتب) إلى (زيد) المتقدم عليه ليس إسناد الفعل إلى فاعله ، الذى يرتبط لذاته به ، بل هو إسناد الخبر إلى المبتدأ .

والفعل ههنا مع فاعله ، بمنزلة خبر مفرد ، مربوط على مبتدأ برابطة ، غير ما ارتبط الفعل بفاعله .

(٥) فإذا أدخل حرف السلب على الرابطة ، فقيل مثلا : زيد ليس هو بصيراً - وفى نسخة « بصير » وفى أخرى « زيد بصير » بدون « ليس هو » - فقد دخل النفى على الإيجاب - وفى نسخة « الإثبات » . . فرفعه وسلبه .

وإذا دخلت - وفى نسخة « ادخلت » - الرابطة على حرف السلب جعلته جزءاً من المحمول ، وكانت - وفى نسخة « فكانت » . . القضية إيجاباً مثل قولك : زيد هو غير بصير - وفى نسخة « زيد هو بصير »

وربما يضاعف فى مثل قولك : زيد ليس هو غير بصير . . وفى نسخة بدون عبارة « وربما يضاعف فى مثل قولك : زيد ليس هو غير بصير » - وكانت - وفى نسخة « فكانت » - الأولى داخلة على الرابطة للسلب .

والثانية داخلة عليها الرابطة جاعلة إياها جزءاً من المحمول .

والقضية التى محمولها هكذا تسمى معدولة ومتغيرة وغير محصلة - وفى نسخة « ومتحصلة » بدل « وغير محصلة » -

---

(٥) أقول : أراد أن الرابطة إذا تعينت سهل الفرق بين السالبة والمعدولة : لأن أداة السلب :

إن تقدمت ، اقتضت رفع الربط ، فصارت القضية سالبة .

وإن تأخرت جعلها الربط جزءاً من المحمول ، فصارت معدولة .

وإن تضاعفت وتخلل الربط بينهما ، صارت سالبة معدولة .

وأما فى الثنائية : فالفرق بينهما إما بالنية ، أو بالاصطلاح - إن وقع - على تمايز الأداتين ، كما يقال فى اختصاص « ليس » بالسلب و « غير » بالعدول .

قوله (تسمى معدولة) أقول : وبعضهم يسمون هذه القضية (معدولية) منسوبة إلى المعدول الذى هو المفرد .

(٦) وقد يعتبر ذلك فى جانب الموضوع أيضاً .

(٧) فأما أن المعدول يدل — وفى نسخة « وأما أن المعدول يدل » وفى أخرى « فإن المعدول إما أن يدل » — على العدم — وفى نسخة « عدم » — المقابل للملكة — وفى نسخة « للملكية » — أو على غيره حتى يكون غير البصير — وفى نسخة « بصير » — إنما يدل على الأعمى فقط أو على فاقد — وفى نسخة « كل فاقد » — للبصر من — وفى نسخة « فى » — الحيوان ولوكان — وفى نسخة بدون كلمة « كان » — طبعاً أو ماهو أعم من ذلك فليس بيانه على المنطقى ، بل على اللغوى بحسب لغة لغة .

---

(٦) وذلك كقولنا : غير البصير أمى ؛ إلا أن القضية المعدولة ، إذا أطلقت فهم عنها معدولية المحمول ، وهذه إنما تقيد بالموضوع .

وقد يقل البحث فى هذا الصنف لعدم التباسه بالسالبة ، بخلاف الأول .

(٧) أقول : قد ذكرنا الخلاف فى أن المعدول كـ(غير البصير) ، يطلق على عدم الملكة ، كـ « الأعمى » أو على « ما ليس ببصير » أىّ شىء كان .

وكان فى إطلاق أعدام الملكات على معانيها أيضاً خلاف بعد الاتفاق فى تفسير العدم بـ(عدم شىء عن موضوع من شأنه أن يتصف بذلك الشىء) فذهب بعضهم إلى أن الموضوع المذكور ، موضوع هو شخص ، والأعمى لايطلق إلا على من كان شأنه أن يكون بصيراً من أشخاص الحيوانات .

وبعضهم إلى أنه موضوع نوعى ، أو جنسى . والأعمى مع ذلك يطلق على الأكمه الذى ليس من شأن شخصه أن يكون بصيراً ، لكن من شأن نوعه ذلك ، وعلى فاقد البصر من الجيوانات طبعاً كـ « الخلد والعقرب » اللذين ليس من شأن نوعيهما أن يكونا بصيرين ، ولكن من شأن جنسهما ذلك .

فالذين يحملون المعدول على عدم الملكة ، يطلقونه على أحد هذه المعانى .

وأما الذين يحملونه على ما يقابل المحصل يطلقونه عليها ، وعلى ما هو أعم منها ، كالجمادات مثلا ، وبالجملة على ما ليس ببصير مطلقاً .

(٨) وإنما يلزم المنطق أن يضع .
أن حرف السلب إذا تأخرت عن الرابطة ، أوكان مربوطاً بها ، كيف كان ، فالقضيةُ — وفى نسخة « قضية » ، وفى أخرى « فإن القضية » — إثباتٌ . صادقةً كانت أو كاذبةً .

وأن الإثبات لايمكن إلا على ثابت متمثل فى وجود أو وهم ، فيثبت عليه الحكم بحسب ثباته .

والشيخ بين أن هذا البحث لايتعلق بالمنطق ، بل هو بحث لغوى يمكن أن يختلف بحسب اللغات والاصطلاحات .

(٨) يريد بيان ما يلزم المنطق فى هذا الموضع ، وهو بيان الفرق بين « العدول » و« السلب » بحسب اللفظ ، وبحسب المعنى .

أما بحسب اللفظ فبتقدم الربط على السلب ، وتأخره عنه ، كما مر .

وقد أفاد بقوله : (أوكان مربوطاً بها كيف كان) أن الاعتبار بالعدول ، إنما هو بارتباط حرف السلب بالرابطة على الموضوع ، سواء تأخر الحرف عن الرابطة ، كما فى لغة العرب ، أو تقدم عليها ، كما فى لغة الفرس مثل قولهم : « زيد نا بينا است » .

وأما بحسب المعنى ، فبأن موضوع الموجبة ، معدولة كانت أو محصلة ، يجب أن يكون شيئاً ثابتاً ، عند من يحكم بالإيجاب عليه .

وموضوع السالبة لايجب أن يكون كذلك ؛ وذلك لأن غير الثابت لايصح أن يثبت له شىء ، ويصح أن ينفى عنه ، كـ« زيد » المعدوم ؛ فإنه لايصح أن يقال : (إنه حى) ويصح أن يقال : (إنه ليس بحى) لأنه ليس بموجود ، فلا يكون حيًّا .

وذلك الثبوت لايجب أن يكون خارجيًّا فقط ، أو ذهنيًّا فقط ، كما مر . بل يكون ثبوتاً — وفى نسخة « ثبوتياً » — عامًّا ، محتملاً لجميع أقسام الثبوت غير خاص بشىء منها.

وأما موضوع السالبة فيجوز أن يكون ثبوتيًّا ، ويجوز أن يكون عدميًّا ، سواء كان ممكن الثبوت أو ممتنعه .

فالسالبة أعم تناولا للموضوع من الموجبة ؛ ولأجل ذلك تكون السالبة البسيطة ، أعم من الموجبة المعدولة ، إذا تشاركا فى الأجزاء .

وكذلك السالبة المعدولة من الموجبة البسيطة .

وأما النفي فيصح أيضاً من غير الثابت ، كان كونه غير ثابت واجباً ، أو غير واجب *

والاعتراضات التي أوردها الفاضل الشارح على ذلك، لما لم تكن قادحة في هذا البيان بل كانت معارضات وحججاً مبنية على أصول غير متقررة ، كان الاشتغال بها مما يؤدي إلى الإطناب ، ولا يقتضي مزيد فائدة ، أعرضنا عنها .

الفصل الثامن

إشارة

إلى القضايا الشرطية

(١) اعلم أن المتصلات والمنفصلات من الشرطيات قد تكون مؤلفة من حمليات ، ومن شرطيات ــ وفى نسخة « من شرطيات ومن حمليات » ــ ومن خلط .

---

(١) لما كانت الشرطيات مؤلفة من قضايا ، لا من مفردات ، وكانت القضايا ثلاثاً وفى نسخة « ثلاثة » :

حملية ومتصلة ومنفصلة

والواقعة منها فى كل شرطية ثنتان .

فتأليف كل شرطية ، متصلة كانت ، أو منفصلة ، بشرط أن تكون المنفصلة أيضاً ذات جزأين ، إنما يمكن أن يقع على ستة أوجه .

ثلاثة متشابهة الأجزاء : وهى التى تكون من :

حمليتين أو متصلتين أو منفصلتين

وثلاثة مختلفة الأجزاء ، وهى التى تكون من :

حملية ومتصلة .

أو حملية ومنفصلة .

أو متصلة ومنفصلة .

وكل واحد من الثلاثة الأخيرة ، يقع فى المتصلة وحدها على وجهين متعاكسين فى الترتيب ، لاختلاف حال جزأيها بالطبع ، فيكون :

لتأليف المتصلة تسعة أوجه ،

ولتأليف المنفصلة ستة أوجه .

أمثلة المتصلات : وهى من حمليتين :

. . . .

كقولنا : إذا كانت الشمس طالعة، فالنهار موجود . فكان إذا كان النهار معدوماً ، فالشمس غاربة .

ومن منفصلتين : كقولنا : إن كان العدد إما زوجاً ، أو فرداً ؛ فعدد الكواكب إما زوج وإما فرد .

ومن حملية ومتصلة . كقولنا : إن كانت الشمس علة النهار ، فإذا كانت الشمس طالعة ، فالنهار موجود .

ومن عكسهما ، كعكس قولنا ذلك .

ومن حملية ومنفصلة : كقولنا : إذا كان الشيء ذا عدد ، فهو إما زوج وإما فرد . ومن عكسهما كعكسه .

ومن متصلة ومنفصلة : كقولنا : إن كان إذا كانت الشمس طالعة ، فالنهار موجود ، فكان إما الشمس طالعة ، وإما النهار معدوم ، ومن عكسهما كعكسه .

أمثلة المنفصلات : وهي من حمليتين :

كقولنا : العدد إما زوج وإما فرد .

ومن متصلتين : كقولنا : إما أن يكون إذا كانت الشمس طالعة فالنها ر موجود ، وإما أن يكون إن كانت الشمس طالعة فالليل موجود .

ومن منفصلتين : كقولنا : إما أن يكون العدد إما زوجاً وإما فرداً ، وإما أن يكون زوجاً ، أو منقسماً بمتساويين .

ومن حملية ومتصلة : كقولنا : إما أن لا تكون الشمس علة النهار ، وإما أن يكون إذا طلعت الشمس فالنهار موجود .

ومن حملية ومنفصلة : كقولنا : إما أن يكون الشيء واحداً ، وإما أن يكون ذا عدد ، إما زوج وإما فرد .

ومن متصلة ومنفصلة : كقولنا : إما أن يكون إذا كان العدد فرداً فهو زوج ، وإما أن يكون العدد إما فرداً وإما زوجاً .

وهذه الأمثلة ، مهملات موجبة ، مؤلفة من أمثالها .

وقد تكون شخصيات ، ومحصورات ، موجبات وسوالب ، يتألف بعضها من بعض وتتكثر وجوه التأليف .

(٢) فإنك إذا قلت : إن كان — وفى نسخة « كانت » — كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود — وفى نسخة « موجوداً » — فإما أن تكون الشمس طالعة ، وإما أن لا يكون النهار موجوداً .

فقد تركبت — وفى نسخة « ركبت » — متصلة من متصلة ومنفصلة .

وإذا قلت : إما أن يكون : إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود . وإما أن لا يكون — وفى نسخة « وإما أن يكون » — إن كانت الشمس طالعة فالليل معدوم .

فقد ركبت المنفصلة من متصلتين .

وإذا قلت : إن كان هذا عدداً ، فهو إما زوج وإما فرد . فقد ركبت المتصلة — وفى نسخة « المنفصلة » — من حملية ومنفصلة .

وكذلك عليك — وفى نسخة « وعليك » — أن تعد من نفسك سائر الأقسام .

ولما كانت الشرطيات مؤلفة ، بعد التأليف الأول ، فهى تكون مؤلفة :
إما تأليفاً ثانياً ، أى من حمليات .
أو ثالثاً ، أى من شرطيات مؤلفة من حمليات .
أو رابعاً ، أى من شرطيات مؤلفة من حمليات ، وهلم جرًّا إلى ما لا نهاية له .

(٢) أقول اقتصر الشيخ من التأليفات التسعة ، والستة ، على إيراد أمثلة ثلاثة :
أولها : متصلة مهملة : من متصلة كلية ، ومنفصلة مهملة ، كلهاموجبات .
وثانيها : منفصلة مهملة موجبة ، من متصلتين مهملتين ، إحداهما موجبة ، والأخرى سالبة .
وثالثها : متصلة مهملة ، من حملية شخصية ومن منفصلة مهملة ، كلها موجبات .
والفاضل الشارح : زعم أن تالى المثال الأول ، وهو (إن كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ، وإما أن تكون الشمس طالعة ، وإما لايكون النهار موجوداً) .
يجب أن تكون منفصلة مؤلفة من الشىء ولازم نقيضه ، وهى تكون مانعة الخلو ؛

. . . .

فإن الشيء لو ارتفع مع ارتفاع لازم نقيضه الذى يرتفع معه نقيضه ، لارتفع النقيضان معاً وهو محال .

ولا تكون مانعة الجمع ، إن كان لازم النقيض أعم من النقيض ، وتكون مانعة له إن كان مساوياً .

وإنما يجب أن يكون تالى المثال الأول ، هذه المنفصلة دون غيرها ؛ لأن المقدم فيه يقتضى استلزام طلوع الشمس لوجود النهار ، والحال لايخلو من طلوع الشمس ولا طلوعها فإذن لا يخلو من لاطلوع الشمس ، ووجود النهار اللازم لطلوعها .

فالترديد بين المقدم ونقيضه ، الذى هو انفصال حقيقى ، استلزام الترديد بين نقيضه المقدم ولازم عينه الذى هو الانفصال المذكور .

قال : والمنفصلة التى أوردها الشيخ مؤلفة من الشيء وملزوم نقيضه ، لأنها مؤلفة من طلوع الشمس ، ولا وجود النهار وليس لاوجود النهار ، لازماً للاطلوع الشمس ، لأن رفع التالى لايلزم رفع المقدم ؛ بل الأمر بالعكس . فإذن هو سهو .

أو أورده الشيخ نظراً إلى المادة ؛ فإن المقدم والتالى فى المثال متساويان ، ويصدق الانفصال منه من جزئيه ، أىّ جزئية اتفق ، مع نقيض الآخر . فهذا ما أورده الفاضل الشارح عليه .

ويمكن أن يعارض بأن هذا التالى يجب أن يكون منفصلة مؤلفة من الشيء وملزوم نقيضه ، أو من الشيء ونقيض لازمه على ما أورده الشيخ ؛ أو نقيض لازمه ، الذى هو غير التالى . وهو يكون مانعة للجمع ؛ فإن الشيء لو اجتمع مع بملزوم النقيض ، أو مع نقيض اللازم، لاجتمع النقيضان ، ولا تكون مانعة للخلو ؛ إن كان اللازم أعم من الملزوم ، وإنما يجب أن يكون التالى المذكور هذه المنفصلة ؛ لأن المقدم يقتضى استلزام طلوع الشمس لوجود النهار ، ويمتنع اجتماع طلوع الشمس مع لا طلوعها ، فإذن يمتنع اجتماع طلوعها ، مع لا وجود النهار المستلزم للاطلوعها .

فالترديد بين المقدم ونقيضه الذىهو انفصال حقيقى استلزم الترديد بين المقدم ومستلزم نقيضه الذى هو الانفصال المذكور .

والذى أورده الشارح مؤلفة من الشيء ولازم نقيضه . وهما ممكنا الاجتماع فإذن هو سهو .

(٣) والمنفصلات ــ وفى نسخة « فالمنفصلات » ــ منها حقيقية وهى اللتى يراد فيها بـ (أما) أنه لا يخلو الأمر من أحد الأقسام ألبتة بل يوجد واحد منها فقط .

(٤) وربما ... وفى نسخة « فربما » ــ كان الانفصال إلى جزأين .

أو أورده الشارح نظراً إلى المادة .

والحاصل من هذا التطويل أنه أضاف إلى مقدم المتصلة الأولى منفصلة تتبعها وتتبع منفصلة حقيقية مؤلفة من مقدم ذلك المقدم ونقيضه .

وعورض بإضافة منفصلة إليه تتبعها أيضاً ، وتتبع أيضاً المنفصلة الحقيقية المذكورة .

وهو أعنى الشارح رجح الأولى على الأخيرة من غير رجحان .

والتحقيق فى ذلك أن المتصلة اللزومية يلزمها منفصلة مانعة الجمع دون الخلو من عين المقدم . ونقيض التالى هو الذى أورده الشيخ .

ومنفصلة مانعة الخلو ، دون الجمع ، من نقيض المقدم وعين التالى ، وهى التى أوردها الفاضل الشارح .

ولا يلزمها منفصلة حقيقية بحسب الصورة ، ويتبين ذلك إذا جعل اللازم فى المثال أعم من اللزوم ، كحركة اليد للكتابة .

ولا حرج على الشيخ فى إيراد أحد اللازمين دون الآخر .

والمثال الثانى قوله :

إما أن يكون إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ، وإما أن لا يكون إن كانت الشمس طالعة فالليل معدوم .

ويوجد فى كثير من النسخ (وإما أن يكون) أيضاً ، وهو سهو من الناسخين .

(٣) وهذه هى التى تمنع الجمع والخلو ، وتحدث من القسمة إلى شىء ونقيضه ؛ فإن النقيضين هما اللذان ، لذاتيهما ، لا يجتمعان ولا يرتفعان .

ولكن ربما يورد بدل أحد المتناقضين ؛ أو كليهما ، مساوٍ فى الدلالة ، فتتحقق المناقضة فيهما ، كما يقال العدد إما زوج وإما فرد .

(٤) أقول : أما ما ينفصل إلى جزأين فقد مر ذكره .

وربما كان إلى أكثر .

وربما كان غير داخل فى الحصر .

(٥) ومنها غير حقيقية وهى — وفى نسخة « مثل » بدل « وهى » — التى يراد فيها بـ(أما) معنى منع الجمع فقط دون منع الخلو عن الأقسام مثل قولك — فى جواب من يقول : إن هذا الشىء حيوان شجر — : إنه إما أن يكون حيواناً ، وإما أن يكون شجراً .

وكذلك جميع ما يشبهه .

وأما ما ينفصل إلى أكثر فهو بأن يورد بدل الأجزاء ما تنفصل الأجزاء إليه ، من أجزاء الأجزاء .

كقولنا : كل عدد : إما تام ، وإما زائد ، وإما ناقص .

فهو ينشعب من قولنا : إنه إما تام ، وإما غير تام . وغير التام إما زائد وإما ناقص .

وكذلك إذا انفصل سائر الأجزاء إلى أجزاء أخر ، وتبلغ الأقسام إلى ما بلغته وتكون مع ذلك حاصرة . ومانعة للجمع والخلو .

ويكون أصل الإنشعاب فى الكل من القسمة إلى النقيضين .

قال الفاضل الشارح : (واعلم أن الذى يكون أجزاء الانفصال فيه ، أربعة أو خمسة ، ومع ذلك يكون محصوراً ، فهو غير موجود) .

وأنا أقول : ليس هذا عندى وجه ؛ فإن الأشكال محصور فى أربعة . والكليات فى خمسة . ولعل النسخة التى وقعت إلىّ من شرحه سقيمة ، وليستكشف من سائر النسخ .

وأما ما كان غير داخل فى الحصر فكقولنا : المضلعات المسطحة ، إما مثلث ، أو مربع أو مخمس . وكذلك إلى ما لا يتناهى .

(٥) أقول : إذا حذف أحد قسمى الانفصال الحقيقى ، وأورد بدله ما لا يساويه ، بل يكون : إما أخص منه ، أو أعم ؛ حصلت منفصلة غير حقيقية مانعة للجمع وحده ، أو للخلو وحده .

أما الأول : فلأن الشىء لو اجتمع مع ما هو أخص من نقيضه لزم منه اجتماع النقيضين ؛ فإن ما هو أخص من النقيض يستلزم النقيض .

ومنها ما يراد فيها بـ (أما) منع الخلو ، وإن كان يجوز اجتماعهما وهو جميع – وفى نسخة بدون كلمة « جميع » – ما يكون تحليله يؤدى إلى حذف جزء من الانفصال الحقيقى ، وإيراد لازمه بدله – وفى نسخة بدون عبارة « بدله » – إذا لم يكن مساوياً له ، بل أعم .

مثل قولهم : إما أن يكون زيد فى البحر وإما أن لا يغرق ، أى وإما أن لا يكون فى البحر ويلزمه أن لا يغرق – وفى نسخة بحذف ، أى وإما أن « لا يكون فى البحر ويلزمه أن لا يغرق » –

وأما المثال الأول : فقد كان المورد فيه ما إنما يمكن مع النقيض ليس ما يلزم النقيض فكان – وفى نسخة « وكان » – يمنع الجمع ولا يمنع الخلو. وهذا يمنع الخلو ولا يمنع الجمع .

ولما احتمل أن يصدق نقيضه ، ولا يصدق معه ما هو أخص منه ، احتمل أن يرتفعا معاً .

وأما الثانى : فلأن الشيء لو ارتفع ما هو أعم من نقيضه ، لزم منه ارتفاع النقيضين ؛ فإن النقيض أيضاً يرتفع بارتفاع ما هو أعم منه .

ولما احتمل أن يصدق مع ما هو أعم من نقيضه ، ولا يصدق معه النقيض ، احتمل أن يجتمعا معاً .

مثال الأول : أن تقول : هذا الشيء إما حيوان أو ليس بحيوان ، والشجر أخص من اللاحيوان ، فنورده بدله .

أو نقول : هذا الشيء إما شجر أو ليس بشجر . والحيوان أخص من اللاشجر . ونورده بدله ، فيحصل قولنا : هذا الشيء إما حيوان وإما شجر ، مانعاً للجمع دون الخلو ؛ لأنه لايكون شيء واحد حيواناً وشجراً معاً ، ويمكن أن يكون غيرهما كالجبل

وحينئذ نكون قد أوردنا بدل النقيض ما يمكن معه ويستلزمه ، لاما يجب معه ويلزمه ؛ لأن الخاص يمكن أن يكون مع العام ويستلزمه ولايجب أن يكون معه أو يلزمه .

ومثال الثانى : أن نقول : زيد إما فى البحر أو ليس فيه ، ولم يغرق ، فأن لايغرق عم من قولنا : ليس فى البحر فنورده بدله .

. . . .

أو نقول : زيد إما غرق ، أو لم يغرق . وفى البحر، م من قولنا : غرق ، فنورده بدله ، فيحصل — وفى نسخة « ليحصل» وفى أخرى « يحصل » — منها قولنا : زيد إما فى البحر ، وإما لم يغرق ، ما نعاً للخلو دون الجمع ؛ لأنه لايكون ليس فى البحر ، وقد غرق ويمكن أن يكون فى البحر ولم يغرق . وحينئذ نكون قد أوردنا ما يلزم النقيض ويجب معه ؛ فإن العام يلزم الخاص ويجب معه ، واعلم أن استعمال الحقيقى أكثر من أن يحصى .

وأما الآخران فقد يستعملان فى جواب من يقول : هذا الشىء شجر حجر معاً . وذلك بأن يرد عليه قوله .

إما بترديد الصدق فيهما ، فيقال : هو إما شجر ، أو حجر . أى إما هذا صادق أو ذاك .

وإما بترديد الكذب فيهما . فيقال : إما أن لا يكون شجراً ، وإما أن لا يكون حجراً — أى إما هذا كاذب أو ذاك —

ويكون الأول بانفراده مانعاً للجمع .

والثانى . مانعاً للخلو .

ويحصل من كل واحدة منهما امتناع اجتماع الوصفين فى ذلك الشىء .

وينضاف إلى ما سلمه ذلك القائل — وفى نسخة « السائل » — من امتناع خلوه عنهما ، فيجتمع من ذلك معنى منفصلة حقيقية .

واعلم أن كل واحدة من هذه المنفصلات قد يتألف

من موجبتين فى اللفظ ، كقولنا : العدد إما زوج ، وإما فرد . وهذا الشىء إما شجر ، أو حجر . وهذا الموجود إما دائم الوجود ، أو ممكن الوجود .

ومن سالبتين : كقولنا : العدد إما ليس بزوج ، وإما ليس بفرد . وهذا الموجود ، إما ليس بدائم الوجوب ، وإما ليس بممكن الوجود . وهذا الشىء إما أن لايكون شجراً ، وإما أن لايكون حجراً .

ومن موجبة وسالبة ، كقولنا : العدد إما أن ينقسم بمتساويين ، أو لاينقسم بمتساويين وهذا إما إنسان ، أو ليس بحيوان . وهذا إما حيوان أو ليس بإنسان .

فهذا من حيث اللفظ . وأما من حيث المعنى .

(٦) وقد يكون لغير الحقيقى أصناف أخر وفيما ذكرناه – وفى نسخة « أوردناه ههنا » – كفاية .

(٧) ويجب عليك أن تجرى أمر المتصل والمنفصل . وفى نسخة بحذف عبارة « والمنفصل » . فى الحصر ، والإهمال ، والتناقض ، والعكس ، مجرى الحمليات ، على أن يكون المقدم كالموضوع ، والتالى كالمحمول .

فالحقيقة لابد من أن تتألف من موجبة وسالبة لا غير ، لما مر .

ومانعة الجمع يمكن أن تتألف منهما ، ويمكن أن تتألف من موجبتين ، وذلك ظاهر ؛ ولا يمكن أن تتألف من سالبتين ؛ لأن الموجبة الحقيقية لا يستلزمها سالبة حقيقية .

ومانعة الخلو يمكن أن تتألف منهما ، ويمكن أن تتألف من سالبتين ، لأن السالبة يمكن أن تكون لازمة للموجبة ، ولا يمكن أن تتألف من موجبتين ، لاشتمالهما على ما تشتمل عليه الحقيقية وزيادة .

(٦) أقول ، يريد به المواضع التى نستعمل فيها حروف العناد ، ولا يراد منع الجمع والخلو . مثاله :

تقول : رأيت إما زيداً ، وإما عمراً حين تشك فى رؤيتهما .

وتقول : العالم إما أن يعبد الله ، وإما أن أن ينفع الناس ، أى غالب أحواله هذان الفعلان وهذا مما يتعلق باللغة .

(٧) هذا بيان كلى لما يتعلق بالمتصلات ، وهو بالإحالة على الحمليات ؛ فإن حكمها فى جميع ذلك واحد ، وقد مر الحصر والإهمال من ذلك ، وسيجىء بيان التناقض والعكس فى موضعه .

وفى بعض النسخ (من المتصل والمنفصل)

وأمر المنفصل ، فى ذى الجزأين ، يجرى مجرى الحمليات فى جميع ذلك إلا العكس ؛ فإن العكس لا يتعلق به ، لعدم امتياز ، أجزائه بالطبع .

، والأدوات هى التى تلحق الهيئات بالقضايا ، إلا أن المنطقى لما كان نظره بالقصد الأول فى المعانى ، أشار إلى الهيئات دون الأدوات .

الفصل التاسع

إشارة

إلى هيئات تلحق القضايا وتجعل لها أحكاماً خاصة في الحصر وغيره

(١) إنه قد تزداد في الحمليات لفظة – وفي نسخة « لفظ » – « إنما » فيقال : إنما يكون الإنسان حيواناً . وإنما يكون بعض الإنسان – وفي نسخة « الناس » – كاتباً ، فيتبع ذلك زيادة في المعنى . لم تكن مقتضاة قبل هذه الزيادة بمجرد الحمل ؛ لأن هذه الزيادة تجعل الحمل مساوياً ، أو خاصًّا بالموضوع

وكذلك قد تقول : الإنسان – وفي نسخة « إن الإنسان » – هو الضحاك بالألف واللام في لغة العرب ، فتدل على أن المحمول مساو للموضوع .

وكذلك تقول : ليس إنما يكون الإنسان حيواناً ، أو تقول : ليس الحيوان – وفي نسخة « الإنسان » – هو الضحاك ، وتدل على سلب الدلالة الأولى في الإيجابين .

---

(١) المحمول قد يكون أعم من موضوعه ، كالأجناس والأعراض العامة ، وقد يكون مساوياً ، كالفصول والخواص المساوية ، وقد يكون أخص منه ، كالخواص الغير – وفي نسخة « كخواص غير » – المساوية .

ولفظة (إنما) إذا دخلت على القضية ، دلت على نفي العموم عن المحمول ، وهو معنى قوله : (يجعل الحمل مساوياً أو خاصًّا بالموضوع) .

وليس إذا دخل عليها دل على نفي دلالتها تلك ، فأثبت العموم .

(٢) وتقول أيضاً : ليس الإنسان إلا الناطق ، فيفهم – وفي نسخة « ويفهم » – منه أحد معنيين :

أحدهما : أنه ليس معنى الإنسان إلا معنى الناطق ، وليس تقتضي الإنسانية معنى آخر .

والثاني : أنه ليس يوجد إنسان غير ناطق ، بل كل إنسان ناطق –وفي نسخة بدون عبارة « بل كل إنسان ناطق » –[يريد أن هذه الصيغة تفيد إما المساواة في المعنى كما بين الإنسان والحيوان الناطق. وإما المساواة في الدلالة كما بين الضاحك والناطق « شرح »] وتقول في الشرطيات أيضاً : لما كان النهار راهناً ، كانت الشمس طالعة . وهذا يقتضي مع إيجاب – وفي نسخة « الإيجاب » – الاتصال ، دلالة تسليم المقدم ووضعه ، ليتسع منه وضع التالي .

(٣) وكذلك تقول : ليس يكون النهار موجوداً – وفي نسخة بدون كلمة « موجوداً » – إلا والشمس طالعة ، تريد به كلما كان النهار موجوداً فالشمس طالعة ، فيفيد هذا القول حصراً في الفحوى .

(٤) وتقول أيضاً : لا يكون النهار موجوداً ، أو تكون الشمس طالعة وهو قريب من ذلك .

---

(٢) أقول : (راهناً) أي ثابتاً .

ولفظة (لما) تفيد مع الدلالة على استلزام التالي ، الدلالة على أن وجود المقدم مسلم موضوع ، لا يحتاج إلى بيان .

(٣) يريد به أن القضية بهاتين الأداتين محصورة كلية .

(٤) أقول : هذه والتي قبلها ، من القضايا التي تسمى (محرفة) وهي ما تخلو عن أدوات الاتصال أو العناد . وتكون في قوة الشرطيات .

ومعناه لا يكون النهار موجوداً ، إلا أن تكون الشمس طالعة .

(٥) وتقول أيضًا : لا يكون هذا العدد زوج المربع وهو فرد . وهذا — وفي نسخة بدون « وهذا » وفي أخرى « هذا » — في قوة قولك : إما أن لا يكون هذا العدد زوج المربع ، وإما أن — وفي نسخة « وأن » — لا يكون فرداً *

وهي من المتصلات في قوة قولنا : كلما كان النهار موجوداً ، كانت الشمس طالعة .

ومن المنفصلات في قوة قولنا : إما أن لا يكون النهار موجوداً ، وإما أن تكون الشمس طالعة .

قيل : والأخير أقرب ؛ لأنه لايغير أجزاءها .

(٥) وهذه أيضاً من (المحرفات) وكل زوج فهو زوج المربع ، أي مربعه يكون زوجاً .

وليس كل ما مربعه تزوج ، فهو زوج ؛ لأن كثيراً من المقادير الصم كجذر العشرة مثلا تكون مربعاتها أزواجاً ، ولا تكون هي أعداداً فضلا عن أن تكون أزواجاً .

وكذلك القول في الأفراد ومربعاتها في القضية المذكورة في قوة منفصلة مانعة الخلو ، هي : إما أن لا يكون زوج المربع . وإما أن لايكون فرداً .

وذلك لأن الشيء الواحد ، لايكون زوج المربع ، وفرداً ، معاً . وقد يكون لاهذا ولاذاك معاً .

ومثال آخر له : لا يكون زيد كاتباً ، وهو ساكن اليد ؛ فإنه في قوة قولنا : إما أن لايكون كاتباً ، وإما أن لايكون ساكن اليد . أي لايكون كاتباً ساكن اليد . ويمكن أن يكون غير كاتب وهو متحرك اليد ، كما في حالة الرمي مثلا .

الفصل العاشر
إشارة
إلى شروط القضايا

(١) يجب أن تراعى فى الحمل ، والاتصال ، والانفصال ، حال الإضافة : مثل أنه إذا قيل [ج] هو والد . فليراع لمن ؟ وكذلك الوقت ، والمكان ، والشرط .
مثل أنه إذا قيل : كل متحرك متغير ، فليراع مادام متحركاً وكذلك لىراع حال الجزء والكل — وفى نسخة « الكل والجزء » — وحال القوة والفعل ، فإنه إذا قيل لك — وفى نسخة بدون عبارة « لك » — : إن الخمر مسكر — وفى نسخة « مسكرة » — فليراع أبا لقوة — وفى نسخة « إما بالقوة » وفى أخرى « أنه بالقوة » — أم — وفى نسخة « أو » — بالفعل والجزء اليسير

(١) أقول : يذكر فى هذا الفصل قوانين لا يتحصل معانى القضايا إلا برعايتها ، ورعاية أمثالها ، وهى ستة :
الأول : حال الإضافة ، وقد ذكر مثاله .
الثانى : حال الوقف ، كما يقال : القمر ينخسف ، فليراع فى أى الأوقات هو ؛ فإنه مختص بوقت توسط الأرض بينه وبين الشمس .
الثالث : حال المكان ، كما يقال : السقمونيا مسهل الصفراء ، فليراع فى أى مكان هو ، فقد قيل : إنه لا يعمل فى الصقلاب .
الرابع : حال الشرط ، وقد أورد مثاله ، وهو كل متحرك متغير .
الخامس : حال الجزء والكل .
السادس : حال القوة والفعل .
فقد ذكر مثالهما .

أم — وفى نسخة « أو » — المبلغ الكثير ؛ فإن إهمال هذه المعانى ، مما يوقع غلطاً كثيراً .

وهذه الشروط قد تذكر فى باب التناقض مضافة إلى شرطين آخرين كما يجىء إن شاء الله تعالى .

النهج الرابع
فى مواد القضايا وجهاتها

الفصل الأول
إشارة
إلى مواد القضايا

(١) لا يخلو المحمول فى القضية وما يشبهه — وفى نسخة « أو ما يشبهه » — .

---

(١) ذهب الفاضل الشارح إلى أن ما يشبه المحمول فى القضية ، هو التالى ؛ لكونه محكوماً به فى القضية الشرطية ، كالمحمول فى الحملية .

وأقول : ما جرت العادة باتصاف نسبة التالى إلى المقدم بـ(الوجوب) و(الإمكان) و (الامتناع) وإن كانت لا تخلو فى نفس الأمر منها .

وليس أيضاً فى اعتبار هذه الأمور فيها ، على ما يعتبر فى الحمليات ، فائدة يعتدبها ، وإن كان اللزوم والاتفاق يشبهان الضرورة والإمكان من وجه .

وليس ببعيد عن الصواب أن يقال : ما يشبه المحمول ، هو الوصف الذى يوصف الموضوع به ، ويوضع الموضوع معه ؛ فإنه :

يشبه المحمول من حيث كونه وصفاً للموضوع .

ويفارقه بأن المحمول وصف محمول عليه ، وهو وصف موضوع معه ؛

ولذلك الوصف نسبة إلى الموضوع كالمحمول بعينه ، فى أنها لا تخلو من أن تكون :

إما واجبة أو ممكنة أو ممتنعة

ولا بد للناظر فى أحوال الموجهات من مراعاتها ؛ فإن الإغفال عنها مما يقتضى الفساد فى أبواب العكس ، والقياسات المختلفة كما يجىء بيانه .

(٢) سواء كانت موجبة أو سالبة ، من أن تكون نسبته إلى الموضوع نسبة ضرورى — وفى نسخة « الضرورى » — الوجود فى نفس الأمر ، مثل الحيوان فى قولنا — وفى نسخة « فى قولك » — : الإنسان حيوان أو الإنسان ليس بحيوان — وفى نسخة « أو ليس بحيوان » —

أو نسبة ما ليس ضروريا — وفى نسخة « بضرورى » — لا وجوده ولا عدمه ، مثل الكاتب ، فى قولنا : الإنسان كاتب ، أو ليس بكاتب .

أو نسبة ضرورى العدم ، مثل الحجر فى قولنا : الإنسان حجر ، الإنسان ليس بحجر .

فجميع مواد القضايا هى هذه :

مادة واجبة .

ومادة ممكنة .

ومادة ممتنعة .

(٣) ونعنى بالمادة هذه الأحوال الثلاث التى تصدق عليها فى الإيجاب والسلب — وفى نسخة بدون عبارة « والسلب » — هذه الألفاظ — وفى نسخة بدون كلمة « الألفاظ » — الثلاثة ، لو صرح بها *

واعلم أن نسبة المحمول إلى الموضوع ، غير نسبة الموضوع إليه .

والأولى هى المتعلقة بالحكم دون الثانية ؛ ولذلك اختصت بالنظر فيها .

(٢) أقول : يشير إلى الأحوال الثلاثة المسماة بـ (الوجوب) و (الإمكان) و (الامتناع) وهو ظاهر .

(٣) يقول : ونعنى بالمادة مثلا الحالة للحيوان بالنسبة إلى الإنسان فى نفس الأمر التى يصدق عليها لفظ (الوجوب) سواء نقول : الإنسان حيوان ، أو نقول : الإنسان ليس بحيوان .

فإنا نعلم يقيناً أن تلك النسبة لاتتغير بهذا الإيجاب والسلب ، وهى التى يعبر عنها

. . . .

بالوجوب فى الحالتين ، لو صرحنا بها .

والوجه فيه أن الوجوب يصدق على قولنا : الإنسان حيوان ، حال الإيجاب ؛ فإنه حالة السلب يصير امتناعاً . وكذلك الامتناع حالة السلب يصير وجوباً .

فهذه الألفاظ تصدق عليها حالة الإيجاب دون السلب .

واعلم أن (المادة) غير (الجهة)

والفرق بينهما : أن (المادة) هى تلك النسبة فى نفس الأمر .

و (الجهة) هى ما يفهم ويتصور عند النظر فى تلك القضية من نسبة محمولها إلى موضوعها ، سواء تلفظ بها ، أو لم يتلفظ ، وسواء طابقت المادة أو لم تطابق .

وذلك لأنا إذا وجدنا قضية ، هى مثلا : كل (ج) لا يمتنع أن يكون (ب) فإنا نفهم ونتصور منه أن نسبة (ب) إلى (ج) هى النسبة المسماة بالإمكان العام ، المتناول للوجوب والإمكان الحقيقى ، على ما يجىء ذكره .

وليست تلك النسبة فى نفس الأمر شيئاً متناولا للوجوب ، والإمكان ، بل هى أحدهما بالضرورة .

فإذن ظهر الفرق بين تلك النسبة فى نفس الأمر التى هى (المادة) وبين ما يفهم ويتصور منها بحسب ما تعطيه العبارة من القضية ، التى هى (الجهة) .

الفصل الثانى

إشارة

إلى جهات القضايا والفرق بين المطلقة والضرورية
– وفى نسخة « الضرورية والمطلقة » –

(١) كل قضية فإما – وفى نسخة « فهى إما » – مطلقة عامة الإطلاق هى التى بين فيها ؛ حكم من غير بيان ضرورته أو دوامه – وفى نسخة « ودوامه » – أو غير ذلك من كونه حيناً من الأحيان ، أو على سبيل – وفى نسخة « على سبيل » – الإمكان .

---

(١) أقول : الإطلاق فى القضية يقابل التوجيه ، تقابل العدم والملكة ، وقد تعد (المطلقة) فى (الموجهات) كما تعد (السالبة) فى (الحمليات)

ف (المطلقة) هى التى يبين فيها حكم إيجابى أو سلبى فقط ، من غير بيان شىء آخر ، من ضرورة أو دوام ، أوما يقابلهما .

و (الإمكان) يقابل (الضرورة) .

و (الكون فى بعض الأوقات) يقابل (الدوام) إذا اعتبر التوقيت .

فالقسمة : باعتبار الضرورة ، هى :

ضرورة الإيجاب .

وضرورة السلب .

ولا ضرورتهما .

و باعتبار الدوام .

دوام الإيجاب

ودوام السلب .

ولا دوامهما .

(٢) وإما أن يكون قد بين فيها شيء من ذلك ، إما ضرورة ، وإما دوام من غير ضرورة ، وإما وجود من غير دوام أو ضرورة — وفى نسخة « وضرورة » بدل « أو ضرورة » —

(٣) والضرورة قد تكون على الإطلاق ، كقولنا : الله تعالى موجود . — وفى نسخة بدون عبارة « كقولنا الله تعالى موجود » —

فالدوام والضرورة يشملان الأول والثانى من الأقسام ، لأنهما يشتركان فيهما ، ويفترقان بالإيجاب والسلب .

ويبقى الثالث مقابلة لهما .

وقول الشيخ (المطلقة العامة : هى التى بُين فيها حكم من غير بيان ضرورة ، أو إمكان ، أودوام ، أولا دوام) يوهم أنها تعم الأربعة ، وليس كذلك ، فإنها من حيث بين فيها حكم إنما يتناول ما يكون مشتملا على حكم قد حصل بالفعل ، ولا يتناول على ما يكون مشتملا على حكم لم يحصل إلا بالقوة .

فهى لا تعم الممكنة ، من حيث هى ممكنة .

وإنما ذكر الشيخ ههنا جميع الأقسام ، لأنها تقابل المطلقة من حيث الاعتبار وإن لم يدخل جميعها تحتها من حيث العموم .

(٢) أقول : هذه هى الأمور التى يمكن أن تقيد بها القضية التى بين فيها حكم .

والمطلقة العامة : إنما تتناولها جميعاً من حيث العموم .

ولم يذكر الإمكان معها لأنه ينافى ما بيّن الحكم فيها حاصلا بالفعل .

فهو مغاير للإطلاق من حيث العموم والاعتبار جميعاً .

والضرورة أخص من الدوام ، لأن كل ضرورى ، دائم ما دامت الضرورة حاصلة . ولا ينعكس ؛ إذ من المحتمل أن يدوم شيء اتفاقاً من غير ضرورة ؛ فلذلك لما ذكر الضرورة ذكر بعدها الدوام ، وقيده باللاضرورة ، لئلا يتكرر الضرورى .

وسمى الخالى عنهما بالوجود ؛ فإنه لايبقى بعدهما إلا الوجود فقط .

والقسمة حاصرة ؛ لأن الحاصل إما ضرورى ، أو غير ضرورى .

وغير الضرورى إما دائم أو غير دائم .

(٣) أقول : لما فرغ من بيان الإطلاق ، وما يقابله ، شرع فى بيان أقسام الضرورة فقسمها .

وقد تكون معلقة بشرط :

والشرط إما دوام وجود الذات ، مثل قولنا – وفى نسخة « قولك » – : الإنسان بالضرورة جسم ناطق ، ولسنا نعنى – وفى نسخة « فإنا لا نعنى » – به أن الإنسان لم يزل ولا يزال جسما ناطقاً ؛ فإن هذا كاذب على كل شخص إنسانى .

بل نعنى به أنه ما دام موجود الذات إنساناً فهو جسم ناطق .

وكذلك الحال فى كل سلب يشبه هذا الإيجاب .

وأما دوام كون الموضوع موصوفاً بما وضع معه ، مثل قولنا كل متحرك متغير ، فليس – وفى نسخة « وليس » – معناه على الإطلاق ، ولا ما دام موجود الذات ، بل ما دام ذات المتحرك متحركاً .

إلى ضرورة مطلقة . ومشروطة .

والمطلقة هى التى يكون الحكم فيها لم يزل ولا يزال من غير استثناء وشرط .

وإنما فسر الضرورة بالدوام لكونه من لوازمها كما مر .

ثم قسم المشروطة إلى ما يكون الحكم فيها مشروطاً :

إما بدوام وجود ذات الموضوع .

وإما بدوام وجود صفته التى وضعت معه .

وإما بدوام كون المحمول محمولاً .

وهذه الثلاثة هى المشروطة بما تشتمل عليه القضية .

وإما بحسب وقت معين .

وإما بحسب وقت غير معين .

وهذان مشروطان بما يخرج عن القضية .

فكأنه قال : والشرط إما داخل فى القضية .

وإما خارج عنها .

والداخل إما متعلق بالموضوع أو متعلق بالمحمول

والمتعلق بالموضوع إما :

وفرق بين هذا الشرط — وفى نسخة بدون كلمة « الشرط » — وبين الشرط الأول ؛ لأن الشرط الأول وضع فيه أصل الذات وهو الإنسان ، وههنا وضع فيه الذات بصفة تلحق الذات وهو المتحرك ؛ فإن المتحرك له ذات وجوهر يلحقه أنه متحرك وغير متحرك — وفى نسخة « غير متحرك » وفى أخرى « غير المتحرك » — وليس الإنسان والسواد كذلك .

أو شرط محمول ، أو وقت معين ، كما للكسوف ، أو غير معين كما للتنفس .

ذاته　　　　　　　　　　　　أو صفته الموضوعة معه

والمتعلق بالمحمول واحد ؛ لأنه أيضاً وصف وليس له ذات تباين ذات الموضوع .

والخارج إما بحسب وقت بعينه — وفى نسخة « معين » بدل « بعينه » — أو لا بعينه .

فجميع أقسام الضرورة ستة .

واحدة مطلقة .

وخمسة مشروطة .

واعتبار هذه الأقسام فى جانبى الإيجاب والسلب واحد غير مختلف إلا فى شرط المحمول

فإنك إذا قلت : زيد ليس بكاتب ، ما دام كاتباً ، لم يصح ؛ بل إنما يصح إذا قلت : ما دام ليس بكاتب . وحينئذ صيرت — وفى نسخة « يصير » — فيه السلب جزءاً من المحمول ؛ فكانت القضية موجبة لا سالبة .

وألفاظ الكتاب ظاهرة .

والموضوع قد يتعرى عن الوصف كالإنسان ، وقد يقارنه كالمتحرك .

والمحمول الذى يحمل بشرط الوصف ضرورة يحتمل أن يكون ضرورياً أيضاً . ما دام الذات موجودة . ويحتمل أن لا يكون ضرورياً فى بعض أوقاته .

والأول : داخل تحت المشروطة بحسب الذات فلا فائدة فى أفراده — وفى نسخة « وفى إيراده » — قسما .

فالمشروطة بالوصف مطلقاً تشمل الضرورى بشرط الذات .

(٤) والضرورة بالشرط الأول ، وإن كان بالاعتبار – وفى نسخة « وإن كانا لاعتبار» – غير الضرورة المطلقة التى لا يلتفت فيها إلى شرط ، فقد تشتركان أيضاً فى معنى اشتراك الأعم والأخص – وفى نسخة « الأخص والأعم » – أو اشتراك أخصين تحت أعم إذا اشترط فى المشروطة أن لا يكون للذات وجود دائماً .

وما لا تشتركان – وفى نسخة « وما تشتركان »\ – فيه هو المراد من – وفى نسخة « فى » – قولهم : قضية ضرورية .

وإن قيد باللاضرورية الذاتية ، اختص بالقسم الثانى وحده ، وهو المراد ههنا بالمشروطة بحسب الوصف .

والضرورة بشرط المحمول لا يخلو عنها قضية فعلية أيضاً ؛ فإنك إذا قلت :(ج) (ب) فإنه يكون بالضرورة (ب) حال كونه (ب)، وهى ضرورة متأخرة عن الوجود لاحقة به .

وسائر الضروريات متقدمة على الوجود ، موجبة إياه . واسم الضرورة يقع عليها لا بالتساوى .

والفائدة فى اعتبار هذه الضرورة أن يعلم أن القضية لاتكون خالية عن سائر الضرورات مع كونها فعلية .

(٤) الضرورة بالشرط الأول ، أعنى بشرط وجود الذات ، تقع :

على ما يكون للذات وجود دائماً .

وعلى ما لايكون للذات وجود دائماً .

والأول : يساوى الضرورة المطلقة فى الدلالة ، وإن كان مغايراً لها بالاعتبارفإن المشروطة بأى شرط كان ، تغاير المطلقة بالاعتبار ، وإنما يتساويان ؛ لأن الحكم فيها حاصل لم يزل ولا يزال .

والثانى : مباين لها بحسب الدلالة والاعتبار جميعاً .

ثم المشروطة بالشرط الأول إن لم تقيد بلا دوام الذات ، بل تركت كما هى متناولة لقسميها ، دخلت المطلقة تحتها ، فهما يشتركان فى معنى اشتراك الأعم والأخص ؛ وذلك

(٥) وأما سائر ما فيه شرط الضرورة ، والذى هو دائم من غير ضرورة فهو أصناف المطلق غير – وفى نسخة « الغير » – الضرورى .

المعنى هو ثبوب الحكم فى جميع أوقات وجود الذات .

فالأخص هو المطلقة التى تدوم ذاتها .

والأعم هو المشروطة المذكورة المحتملة لدوام الذات ولا دوامها .

فإن قيدت بلا دوام الذات ، كانت هى والمطلقة ، تشتركان فى معنى ثالث غيرهما ، أعم منها ، إشتراك أخصين تحت أعم .

والمعنى المشترك فيه الذى هو أعم منهما هو المشروطة المحتملة لدوام الذات ولا دوامها . وإنما يكون ذلك ، إذا اشترط فى المشروطة ألا يكون للذات وجود دائماً .

وعلى التقديرين جميعاً ، فما يشتركان فيه أعنى الضرورة التى بحسب الذات مطلقاً هو المراد من قولهم : (قضية ضرورية) وهى التى تقابل الإمكان الذاتى .

ويوجد فى بعض النسخ بدل قوله : (إذا اشترط فى المشروطة) (إذا لم يشترط فى المشروطة) .

وعلى هذا التقدير يصير قوله ذلك بياناً للأعم الذى يندرج فيه الأخص والأخصان تارة أخرى .

(٥) أقول : يعنى الأقسام الأربعة الباقية من الضروريات .

وهى المشروطة بشرط وصف الموضوع ، على الوجه الذى لايشمل الضرورى الذاتى .

وبشرط المحمول .

وبشرط الوقت المعين .

وبشرط الوقت الغير المعين .

فهى مع الدائم غير – وفى نسخة « الغير » – الضرورى أقسام المطلق الغير الضرورى وظاهر أن هذه الضروريات لايشمل الدوام المطلق الذى يكون بحسب الذات ؛ لكون ذلك الدوام شاملاً للضرورى الذاتى .

فالمطلق الغير الضرورى ما فيه :

إما ضرورة من غير دوام .

(٦) وأما المثال الذى هو دائم غير ضرورى ، فمثل أن يتفق لشخص من الأشخاص إيجاب عليه أو سلب عنه ، صحبه ما دام موجوداً ، ولم تكن — وفى نسخة بدون كلمة « تكن » — تجب تلك الصحبة ، كما

أو دوام من غير ضرورة .

وهذا المطلق أخص من المطلق العام بالضرورى الذاتى .

وإنما سميت هذه أيضاً مطلقة ؛ لأنه قد ذكر فى التعليم الأول ، أن القضايا

إما مطلقة أو ضرورية أو ممكنة .

وهذه القسمة قد تمكن على وجهين :

أحدهما : أن يقال : القضية :

إما مطلقة وإما موجهة :

والموجهة :

إما ضرورية وإما ممكنة عامة .

وعلى هذا الوجه تكون المطلقة هى (العامة)

والثانى : أن يقال : القضية :

إما أن يكون الحكم فيها :

بالفعل أو بالقوة (وهى الإمكان)

وما بالفعل يكون :

إما بالضرورة أو بالوجود الخالى عنها .

وتكون المطلقة — بهذه القسمة — هى الوجودية من غير ضرورة .

وأمثلة المطلقات فى « التعليم الأول » كانت مناسبة لكل واحد من الاعتبارين ، فلأجل هذين الاحتمالين اختلف أصحاب المعلم الأول بعده فى القضية المطلقة

ف (ثاوفريطس) و (ثامسطيوس) ومن تبعهما حملوها على العامة الشاملة للضرورية .

و (الإسكندر الأفروديسى) ومن تبعه حملوها على الخاصة الخالية عنها .

(٦) أقول : الجمهور من المنطقيين لا يفرقون بين :

الضرورى والدائم .

لأن كل دائم كلى ، فهو ضرورى ؛ فإن ما لا ضرورة فيه ، وإن اتفق وقوعه ، فهو

أنه قد يصدق — وفى نسخة «كما أنك قد تصدق» — أن — وفى نسخة «أنه» — بعض الناس أبيض البشرة ، مادام موجود الذات ، وإن كان ليس بضرورى .

(٧) ومن ظن أنه لا يوجد فى الكليات حمل غير ضرورى ، فقد أخطأ ؛ فإنه جائز أن يكون فى الكليات ما يلزم كل شخص منها ، إن كان — وفى نسخة «كانت» — لها أشخاص كثيرة إيجابيًا أو سلبيًا

وقتا ما — وفى نسخة «فى وقت» — بعينه ، مثل ما للكواكب من الشروق والغروب ، وللنيرين مثل الكسوف .

أو وقتا غير معين ، مثل ما يكون لكل إنسان مولود من التنفس ، أو ما يجرى مجراه .

لا يمكن أن يدوم متناولا لجميع الأشخاص التى وجدت ، والتى ستوجد ، مما يمكن أن يوجد .

وقد بينا أن كل ضرورى فهو دائم ، فالضرورى والدائم متساويان فى الكليات .

وأما فى الجزئيات فقد يختلفان ، كما تمثل به الشيخ فى الإنسان الذى يتفق أن تكون بشرته أبيض — كذا فى الأصل ولعلها «بيضاء» — من غير ضرورة .

والدائم فيها يعم الضرورى وغيره .

والعلوم إنما تبحث عن الكليات دون الجزئيات ؛ فلذلك لم يفرقوا بينهما ؛ إذ لا حاجة إلى الفرق .

والشيخ قد فرق بينهما ؛ لأن النظر فى المواد لا يتعلق بالمنطق ، فالمنطقى من حيث هو منطقى يلزمه اعتبار كل واحد منهما ، من حيث معناهما المختلفان ، سواء تساويا فى موضوعاتها ، أو لم يتساويا .

(٧) أقول : هؤلاء لما ظهر لهم أن الحكم الاتفاقى الخالى عن الضرورة لا يكون كليًا ، حكموا بأن كل حكم كلى فهو ضرورى ، ولم يفرقوا بين الضرورى الذاتى وغيره ، وظنوه ضروريًا ذاتيًا .

والشيخ رد عليهم بالوقتين فإنهما ليستا بضروريتين إلا فى وقت .

(٨) والقضايا التى فيها ضرورة بشرط غير الذات ، فقد تخص باسم المطلقة ، وقد تخص باسم الوجودية ، كما خصصناها به ، وإن كان لا تشاح فى الأسماء ! *

---

(٨) أقول : هذه هى الأقسام الأربعة المذكورة : وههنا لم يذكر الدائمة غير الضرورية معها ، وقد سماها ، ههنا الوجودية لأنها تشتمل على وجود من غير ضرورة ودوام .

فالمطلقة الخاصة إذا اشتملت على الدائمة غير الضرورية تكون أعم منها ، إذا لم تشتمل عليها ، وينبغى أن لا تغفل عن هذا الاعتبار .

الفصل الثالث

إشارة

إلى جهة الإمكان

(١) الإمكان إما أن يعنى به ما يلازم سلب ضرورة العدم ، وهو الامتناع ، على ما هو موضوع له فى الوضع الأول .

وهناك ما ليس بممكن – وفى نسخة « بالممكن » – فهو ممتنع .

والواجب محمول عليه هذا الإمكان .

وإما أن يعنى به ما يلازم سلب الضرورة فى العدم والوجود جميعاً على ما هو موضوع له بحسب النقل الخاص – وفى نسخة « الخاصى » – حتى يكون الشىء يصدق عليه الإمكان الأول فى نفيه وإثباته جميعاً ، حتى يكون ممكناً أن يكون ، وممكناً أن لا يكون ، أى غير ممتنع أن يكون ، وغير ممتنع أن لا يكون .

---

(١) أقول (الإمكان) وضع أولاً ، بإزاء سلب الامتناع ، فالممكن بذلك المعنى ، يكون واقعاً على الواجب . وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع .

ولا يقع على الممتنع الذى يقابله . وذلك إذا اعتبر معناه فى جانب الإيجاب .

ثم يلزم إذا اعتبر فى جانب السلب أن يقع أيضاً على الممتنع ، وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ، ويخلى عن الواجب فيصير حينئذ الإمكان مقابلاً لكل واحد من ضرورتى الجانبين .

ولما لزم وقوعه على ما ليس بواجب ولا ممتنع فى حالتيه ، نقل اسمه إليه ، فكان الأول : إمكاناً عامًّا ، أو عاميًّا منسوباً إلى العامة .

والثانى : خاصًّا أو خاصيًّا . وكان هذا الإمكان مقابلا للضرورتين جميعاً .

فلما كان – وفى نسخة « صار » – الإمكان بالمعنى الأول يصدق – وفى نسخة « صدق » – فى جانبيه جميعاً ، خصه الخاص باسم [الإمكان] فصار الواجب لا يدخل فيه .

وصارت الأشياء بحسبه :

إما ممكنة وإما واجبة وإما ممتنعة .

وكانت بحسب المفهوم الأول : إما ممكنة وإما ممتنعة

فيكون غير الممكن بحسب هذا المفهوم ، أى الثانى الخاص ، بمعنى غير ما ليس بضرورى .

فيكون الواجب ليس بممكن بهذا المعنى .

فالإمكان نفسه ليس هو نفس سلب الضرورة ، بل معنى يلازمه ؛ وذلك لتغاير مفهوميهما .

وأما الاعتراض على الشيخ ، بأنه قال فى الإمكان الأول : (إنه ما يلازم سلب ضرورة العدم) وهو الامتناع ، وإنما كان الواجب أن يقول : (ما يلازم سلب ضرورة أحد الجانبين فليس بمتوجه) وذلك لأنه عنى به المعنى الذى وضع الإمكان أولاً بإزائه ، لا المعنى الذى يقع الممكن عليه فى جميع تصاريفه بعد ذلك الوضع .

وأيضاً ، الإمكان معنى من شأنه أن يدخل :

إما على الإيجاب

وإما على السلب .

فمعناه من حيث وحده ما يلازم سلب الامتناع .

ثم ذلك المعنى إن دخل على الإيجاب صار الممكن أن يكون غير ممتنع أن يكون ، وقابل ضرورة السلب . وإن دخل على السلب ، صار الممكن أن لا يكون غير ممتنع ، أن لا يكون قابل ضرورة الإيجاب .

فكونه ملازماً لسلب ضرورة أحد الجانبين بحسب ما ينضاف إليه من الإيجاب والسلب وأما هو قبل الانضياف فبإزاء سلب الامتناع فقط .

(٢) وهذا الممكن يدخل فيه الموجود الذى لا دوام ضرورة لوجوده ، وإن كان له ضرورة فى وقت — وفى نسخة « فى وقت ما » — وفى أخرى « فى بعض الأوقات » — كالكسوف .

(٣) وقد يقال : [ممكن] ويفهم منه معنى ثالث ، وكأنه — وفى نسخة « فكأنه » — أخص من الوجهين المذكورين .

وهو أن يكون غير ضرورى ألبتة

ولا فى وقت ، كالكسوف .

ولا فى حال كالتغير للمتحرك ، بل يكون مثل الكتابة للإنسان .

---

(٢) يريد أن الإمكان الخاص ، لما كان بإزاء سلب الضرورة الذاتية عن الجانبين ، كان واقعاً على سائر الضرورات المشروطة .

(٣) أقول : هذا معنى ثالث للإمكان ، وإنما كثرت وجوه استعماله ؛ لتكثر وجوه استعمال ما يقابله ، أعنى الضرورة .

فهذا الإمكان ما يقابل جميع الضرورات الذاتية ، والوصفية ، والوقتية ؛ وهو أحق بهذا الاسم من المذكورين من قبله ؛ لأن الممكن بهذا المعنى أقرب إلى حاق الوسط بين طرفى الإيجاب والسلب . وقد يمثل فيه بالكتابة للإنسان ؛ لأن الطبيعة الإنسانية متساوية النسبة إلى وجود الكتابة أو لا وجودها .

والضرورة بشرط المحمول ، وإن كانت مقابلة لهذا الإمكان بالاعتبار ، فربما تشاركه فى المادة ، لكنها توصف بتلك الضرورة ، من حيث الوجود ، وتوصف بالإمكان من حيث الماهية ، لا الوجود .

وإنما قال: (فكأنه أخص من الوجهين) ولم يقل: (فهو أخص من الوجهين) ؛ لأن الأخص والأعم هما اللذان يدلان على معنى واحد ويختلفان بأن أحدهما أقل تناولاً من الآخر .

أما إذا دل أحدهما على بعض ما يدل عليه الآخر ، باشتراك اللفظ ؛ فإنه لايقال : إنه أخص من الآخر إلا بالمجاز ، وذلك كما يسمى واحد من السودان مثلا بالأسود . فلا يقال : إن الأسود يقع عليه وعلى صفته بالخصوص والعموم .

(٤) فحينئذ تكون – وفى نسخة « فتكون حينئذ » – الاعتبارات أربعة : واجب ، وممتنع ، وموجود له ضرورة ما ، وشيء لا ضرورة له ألبتة .

(٥) وقد يقال ممكن ويفهم منه آخر ، وهو أن يكون الالتفات فى الاعتبار ليس لما يوصف به الشيء فى حال من أحوال الوجود ، من إيجاب أو سلب ، بل بحسب الالتفات إلى حاله فى الاستقبال ؛ فإذا كان ذلك المعنى غير ضرورى الوجود – وفى نسخة بدون عبارة « من إيجاب أو سلب ، بل بحسب الالتفات إلى حاله فى الاستقبال ، فإذا كان ذلك المعنى غير ضرورى الوجود » – أو العدم فى أى وقت فرض له فى المستقبل ، فهو ممكن .

والممكن ههنا يقع على المعانى المذكورة ، بل على الأخير بجميع المعانى بالاشتراك ؛ فلذلك قال : (فكأنه أخص) .

(٤) إنما ينبغى أن يقول : (الاعتبارات خمس) لأن ماله ضرورة ما ، فى جانب العدم ، أيضاً قسم محتمل بإزاء ما له ضرورة ما فى الوجود .

والقسمة لا تصير حاصرة بدونه ؛ فإن جاز طيهما تحت قسم واحد ، وهو الموجود له ضرورة ما ، فينبغى أن يطوى الواجب والممتنع ، أيضاً تحت قسم واحد ، هو الضرورى مطلقاً لتكون الأقسام متناسبة .

ولعل الشيخ قد طواهما تحت قسم واحد لجواز تشاركهما فى المواد ، ولم يطو الواجب والممتنع لامتناع تشاركهما .

(٥) وهذا معنى رابع للإمكان ، وهو الإمكان الاستقبالى ، وإنما اعتبره من اعتبره ، لكون ما نسب إلى الماضى والحال من الأمور الممكنة ، إما موجوداً وإما معدوماً ، فيكون إنما ساقها من حاق الوسط إلى أحد الطرفين ضرورة ما .

والباقى على الإمكان الصرف ، فلا يكون إلا ما ينسب إلى الاستقبال من الممكنات التى لا يعرف حالها ، أتكون موجودة إذا حان وقتها ، أم لا تكون ؟

(٦) ومن يشترط فى هذا أن يكون معدوماً فى الحال فإنه يشترط — وفى نسخة « فيشترط » — ما لا ينبغى ؛ وذلك لأنه يحسب — وفى نسخة « بحسب » — أنه إذا جعله موجوداً ، فقد — وفى نسخة بدون عبارة « فقد » — أخرجه إلى ضرورة الوجود ، ولا يعلم أنه — وفى نسخة بدون عبارة « أنه » — إذا لم يجعله موجوداً بل فرضه معدوماً ، فقد أخرجه إلى ضرورة العدم ؛ فإن لم يضر هذا لم يضر ذلك ! *

وينبغى أن يكون هذا الممكن ممكناً بالمعنى الأخص مع تقييده بالاستقبال ؛ لأن الأولين ربما يقعان على ما يتعين أحد طرفيه أيضاً ، كالكسوف ؛ فلا يكون ممكناً صرفاً .

(٦) أقول : بعض من اعتبر هذا الإمكان لما تنبهوا أن الاتصاف بالوجود ، إنما يكون لضرورة ما ، والممكن ما لم يوجد بعد ، اشترطوا فيه عدمه فى الحال ، حذراً من أن يلحقه ضرورة بحسب وجوده فى الحال .

والشيخ رد عليهم بأن الوجود الحالى إن أخرجه إلى ضرورة وجود ، فالعدم الحالى يخرجه أيضاً إلى ضرورة عدم ؛ فإن لم يضر ضرورة العدم فلا يضر ضرورة الوجود ، وحصل من ذلك أن الواجب فيه أن لا يلتفت إلى الوجود الحالى ، ولا إلى عدمه ، بل يقتصر على اعتبار الاستقبال .

الفصل الرابع

إشارة

إلى أصول وشروط فى الجهات

(١) وههنا أشياء يلزمك أن تراعيها .

اعلم أن الوجود ــ وفى نسخة « الوجوب » ــ لا يمنع الإمكان ، وكيف والوجود ــ وفى نسخة « الوجوب » ــ يدخل تحت الإمكان الأول .

والموجود بالضرورة المشروطة يصدق عليه الإمكان الثانى .

والموجود فى الحال ، لا ينافى المعدوم فى ثانى الحال ، فضلاً عما لا يجب وجوده ولا عدمه .

فإنه ليس إذا كان الشيء متحركاً فى الحال ، يستحيل أن لا يتحرك فى الاستقبال ، فضلاً عن أن يكون غير ضرورى له أن يتحرك وأن لا يتحرك فى كل حال فى الاستقبال.

---

(١) أقول : المراد على الرواية الأولى بيان أن الوجود لايمانع الإمكان ، بكل واحد من المعانى المذكورة .

يريد بذلك دفع الشبهة التى مر ذكرها بالكلية ؛ وذلك لأن الوجود .

إما أن يعتبر من حيث تقتضيه ضرورة ما ، ذاتية أو غير ذاتية .

وإما أن يعتبر لا من حيث هو كذلك .

فهذه أقسام ثلاثة :

الأول : يدخل تحت الإمكان .

الأول والثانى : يصدق عليه الإمكان الثانى .

والثالث : لا ينافى الإمكان الاستقبالى الذى هو أخص الإمكانات لطبيعة الإمكان ، فضلاً عما فوقه ؛ وذلك لأنه لاينافى العدم الذى يقابله إذا اختلف وقتاهما ، فكيف ينافى

(٢) واعلم أن الدائم غير الضرورى ؛ فإن الكتابة قد تسلب عن شخص ما دائماً فى حال وجوده ، فضلا عن حال عدمه ، وليس ذلك السلب بضرورى .

(٣) واعلم أن السالبة الضرورية غير سالبة الضرورة — وفى نسخة بدون عبارة « غير سالبة الضرورة » —

والسالبة الممكنة غير سالبة الإمكان

والسالبة الوجودية التى بلا دوام غير سالبة الوجود بلا دوام .

وهذه الأشياء وتفاصيل مفهومات الممكن فقد يقل لها التفطن فيكثر بسببها — وفى نسخة — « بسببه » — الغلط *

الإمكان الذى هو أقرب من العدم إليه .

وإنما قال : (يدخل تحت الإمكان الأول) ولم يقل : (يصدق عليه) ؛ لأن الواجب إذا تعين ، وعرف بالوجوب الذاتى ، فلا فائدة فى أن يحمل الإمكان إليه ، وإن كان صادقاً عليه ، لو قيل : (وإنما يدخل مع غيره تحت اسم الإمكان لضرورة داعية إلى ذلك) لما لقصد من واضعه .

وعلى الرواية الثانية . فالمراد أن الوجوب والإمكان ، وإن تقابلا بحسب الاعتبارين فلا يتمانعان على التوارد على المراد ، كالوجوب الذاتى ، مع الإمكان الأول . والوجوب بالغير مع الإمكان الثانى

ويكون على هذه الرواية قوله : (والموجود فى الحال لاينافى المعدوم فى ثانى الحال) مسألة أخرى منقطعة عن الأولى .

(٢) وهذا بيان أيضاً لما تقدم بمثال جزئى سلبى ، وكان المورد قبله مثالا جزئياً إيجابياً . ومعناه ظاهر .

(٣) أقول : القضية الموجهة تسمى رباعية . وموضع الجهة هو ما يلى الرابطة ؛ لأنها بيان نسبتها ، كما كان موضع أداة السلب أيضاً ما يليها ؛ لأنها تقتضى رفعها .

فالسلب والجهة إذا تقارنا لم يخل :

إما أن تكون الجهة متقدمة على السلب ، كما فى قولنا : بالضرورة[1] وإما أن تكون

---

(١) لعلها (بالضرورة ليس) : المحقق .

. . . .

متأخرة عنه كما فى قولنا : ليس بالضرورة .

والأول : يقتضى أن تكون القضية سالبة ، جهتها تلك الجهة .

والثانى : يقتضى أن تكون الجهة مرفوعة ، وجهة القضية هى ما يقابل تلك الجهة .

فالسالبة الضرورية هى التى تلازم الممتنعة .

وسالبة الضرورة :

إن سلبت الضرورة الإيجابية فهى تلازم الممكنة العامة السالبة .

وإن سلبت ضرورة سلبية ، فهى تلازم الممكنة العامة الإيجابية .

وإن سلبتهما معاً فهى تلازم الممكنة الخاصة .

والسالبة الممكنة :

إن كانت عامة ، اشتملت على الممكنة الخاصة والممتنعة .

وإن كانت خاصة كانت لموجبتها ملازمة منعكسة كما يجىء ذكره .

وسالبة الإمكان :

إن سلبت العام ، فهى التى تلازم الضرورة المقابلة للممكن بذلك الإمكان .

وإن سلبت الخاص ، فهى تلازم ما يتردد بين ضرورة الطرفين .

والسالبة الوجودية التى بلا دوام ملازمة منعكسة لموجبتها .

وسالبة الوجود بلا دوام ، فهى تلازم ما يتردد بين دوام الطرفين .

وإما أن يكون الوجود بلا ضرورة ، والسالبة الوجودية لاتلازم موجبتهما ، بل يقتسمان دوام الطرفين الخالى عن الضرورة .

وسالبة الوجود الإيجابى تلازم ما يتردد بين ضرورة الإيجاب ودوام السلب .

وسالبة الوجود السلبى تلازم ما يتردد بين ضرورة السلب ودوام الإيجاب .

الفصل الخامس
إشارة
إلى تحقيق الكلية الموجبة فى الجهات

(١) اعلم أنا إذا قلنا كل [ج] [ب] فلسنا نعنى به أن كلية [ج] ـ وفى نسخة « أن كلية [جيم] » ـ [ب] أو الجيم الكلى ، هو [ب] .

بل نعنى به ـ وفى نسخة بدون عبارة « به » ـ أن كل واحد واحد ـ وفى نسخة بدون تكرار كلمة « واحد » ـ مما يوصف بـ [ج] كان موصوفاً بـ [ج] ـ وفى نسخة بدون عبارة « بـ [ج] » ـ فى الفرض الذهنى ، أو ـ وفى نسخة « و » بدل « أو » ـ فى الوجود الخارجى ـ وفى نسخة بدون كلمة « الخارجى » ـ

وكان موصوفاً ـ وفى نسخة بدون كلمة « كان » ـ بذلك دائماً ، أو غير دائم ، بل كيف اتفق .

---

(١) أقول : تحقيق القضايا هو تلخيص ما يفهم من أجزائها ، وهو ينقسم :

إلى ما يتعلق بالموضوع .

وإلى ما يتعلق بالمحمول .

وقد ذكر الشيخ من القسم الأول ستة أحكام :

اثنان سلبيان .

وأربعة إيجابية .

فالسلبيان ـ وفى نسخة « فالسالبيان » ما أنا ـ وفى نسخة « أن » ـ لا نعنى بقولنا : كل (ج) كلية (ج) ولا الجيم الكلى ، ولا الكلى المنطقى ؛ فإن الكلية هى العموم ، ولا العقلى ، وإنما لم يذكر الكلى الطبيعى ؛ لأنه قد يكون موضوعاً ، وذلك فى المهملات ، وقد يكون جزءاً من الموضوع وذلك فى الخصوصيات ، والمحصورات .

. . . .

وبيانه : أنه إذا أخذ مع لاحق شخصى مخصص كما فى قولنا : هذا الإنسان ، كان موضوعاً لخصوصه .

وإن أخذ مع لاحق يقتضى عمومه ووقوعه على الكثرة فلا يخلو :

إما أن ينظر إلى تلك الطبيعة من حيث يقع على الكثرة أو ينظر إلى الكثرة من حيث تلك الطبيعة مقولة عليها .

والأول : هو الكلى العقلى

والثانى : إن كان حاصراً لجميع ما هى مقولة عليها — أى يكون المراد كل واحد واحد مما يقال عليه (ج) أو يوصف بـ(ج) — كان كلياً موجباً ، وإلا فجزئياً موجباً .

والفاضل الشارح : فهم من (الكلية) معنى (الكل) فأورد الفرق بين (الكل) و (الكلى) بما قيل من أن :

(الكل) متقوم بالأجزاء غير محمول عليها ، و (الكلى) مقوم للجزئيات محمول عليها .

وأن (الأجزاء) محصورة ، (والجزئيات) بخلافها .

وغير ذلك مما هو مذكور فى مواضعه .

وأورد أيضاً الفرق بين (الكل) و (كل واحد) بأن :

(كل واحد) من العشرة ليس بعشرة .

و (الكل) عشرة .

ولفظه فى هذا المثال يفيد (التبعيض) .

وفى قولنا : كل واحد من « ج » ، يفيد التبيين .

فهذا المثال يشتمل على مغالطة بحسب اشتراك الاسم .

والمثال الصحيح أن يقال مثلا : كل واحد من الناس شخص واحد ، وليس كل الناس شخصاً واحداً .

وأما الأحكام الإيجابية :

فأولها : أنا نعنى بكل (ج) كل ما يقال له (ج) ويوصف بـ(ج) لا ما هو طبيعة (ج) نفسها ، كما فى المهملات ؛ وذلك لأن لفظ (كل) ينضاف إليها هناك .

(٢) فذلك — وفى نسخة « وذلك » — الشيء موصوف بأنه [ب] من غير زيادة أنه موصوف به فى وقت كذا أو — وفى نسخة « و » — حال كذا ، أو دائماً .

فإن جميع هذا أخص من كونه موصوفاً به مطلقا .

فهذا هو المفهوم من قولنا : كل [ج] [ب] من غير زيادة جهة من الجهات .

وبهذا المفهوم يسمى مطلقاً عامًّا مع حصره .

(٣) فإن أردنا — وفى نسخة « زدنا » — شيئاً آخر فقد وجهناه .

وثانيهما : أنا نعنى بـ(ج) كل واحدة مما يوصف بـ(ج) بالفعل ، لا بالقوة .

وخالف الحكيم الفاضل « أبو نصر الفارابى » فى ذلك ؛ فإنه ذهب إلى أن المراد به هو كل ما يصح أن يوصف به سواء كان موصوفاً بالفعل ، أولم يكن إلا بالقوة ، وهو مخالف للعرف ، والتحقيق ؛ فإن الشيء الذى يصح أن يكون إنساناً كـ(النطفة) لا يقال ، له : إنسان.

وثالثها : أنا نعنى به الموصوفات بـ(ج) بالفعل ، على وجه يعم المفروض الذهنى ، والموجود الخارجى ، فلا يشترط فيه التخصيص بأحدهما ؛ فإنا نحكم على كل واحد من الصنفين أحكاماً إيجابية .

وخالف جماعة من المنطقيين فى ذلك ، ذهبوا إلى أن المراد به ما يوجد منها فى الخارج فقط ، على ما سيأتى ذكره .

ورابعها : أنا نعنى به الموصوفات بـ(ج) سواء يوصف به دائماً ، أو غير دائم ، بل أعم منهما.

وهذا الإطلاق الذى يتناول الدوام ، واللادوام ، هو جهة وصف الموضوع بالنسبة إلى الذات التى أشرنا إليها فى صدر النهج .

فهذه أحكام الموضوع .

وأما الأحكام المتعلقة بالمحمول ، فنها ما تختلف الموجهات بحسبه .

(٢) أقول : (مع حصره) يشير إلى مفهوم الإطلاق العام، مع الإيجاب الكلى ، وهو ظاهر .

(٣) يريد التنبيه على ما يقابل الإطلاق والتوجيه بحسب الاعتبار .

(٤) وتلك الزيادة مثل أن نقول: بالضرورة كل [ج] [ب] حتى نكون كأنا قلنا – وفى نسخة «كأنما قد قلنا» – كل واحد واحد مما يوصف – وفى نسخة «مما كان موصوفاً» – بـ [ج] دائماً أو غير دائم.

(٥) فإنه ما دام موجود الذات، فهو [ب] بالضرورة.

(٦) وإن لم يكن مثلاً [ج]، فإنا لم نشترط – وفى نسخة «نشرط» – أنه بالضرورة [ب] مادام موصوفاً بأنه [ج] بل أعم من ذلك.

(٧) ومثل أن نقول: كل [ج] [ب] دائماً، حتى نكون كأنا قلنا: كل واحد واحد من [ج] على البيان الذى ذكرناه، يوجد له [ب] دائماً، ما دام موجود الذات من غير ضرورة.

وأما أنه هل يصدق هذا الحمل الموجب الكلى فى كل – وفى نسخة بدون كلمة «كل» – حال، أو يكون دائم الكذب – وفى نسخة بزيادة «له، أو لا دائم الكذب» – أى أنه:

هل يمكن أن يكون ما ليس بضرورى موجوداً – وفى نسخة بدون كلمة «موجوداً» – دائماً فى كل واحد.

أو مسلوباً دائماً عن كل واحد:

---

(٤) أقول: وهذا حال الموضوع، وكرر هذا الشرط الذى يخالف شرط الضرورة تنبيهاً على الفرق بين الجهة التى لوصف الموضوع بالنسبة إلى ذاته، والجهة التى للمحمول بالنسبة إلى الموضوع.

(٥) فهذا بيان جهة القضية.

(٦) يريد أن الحكم الضرورى إنما يكون بحسب ذات الموضوع، لا بحسب وصفه؛ فإنا إذا قلنا: «الكاتب بالضرورة إنسان» عنينا أنه ما دام موجود الذات إنساناً حال كونه كاتباً، وحال كونه غير كاتب.

(٧) يريد بيان الدائم غير الضرورى، وهو ظاهر.

وفيه تعريض بأن الدوام فى الكليات لايفارق الضرورى.

أو لا يمكن هذا ، بل يجب أن يوجد ما ليس بضرورى فى البعض لا محالة ، ويسلب عن البعض لا محالة .

فأمر ليس على المنطق أن يقضى فيه بشىء .

(٨) وليس من شرط القضية التى – وفى نسخة « فى أن » بدل « التى » – ينظر فيها المنطقى أن تكون صادقة أيضاً . فقد – وفى نسخة « وقد » – ينظر فيما لا يكون إلا كاذباً .

(٩) ومثل أن نقول : كل – وفى نسخة « إن كل » – واحد مما يقال له : [ج] على البيان المذكور ؛ فإنه يقال له [ب] لا ما دام موجود الذات ، بل وقتاً بعينه ، كالكسوف ، أو بغير عينه ، كالتنفس للإنسان ، أو حال كونه مقولا له [ج] وهو مما لا يدوم ، مثل قولنا : كل متحرك متغير . وهذه هى ، أصناف الوجوديات – وفى نسخة بدون « وهذه هى أصناف الوجوديات » وفى أخرى « الموجودات » – .

---

(٨) يريد أن المنطقى إذا طلب فحوى الكلام . ولم يلتفت إلى حال المادة ، استوى الصادق والكاذب عنده ، فلا الصادق نافع فى استكشاف الفحوى ولا الكذب ضار .

(٩) أقول : البيان المذكور بيان حال الموضوع .

قوله : [حال كونه مقولا له « ج » وهو مما لا يدوم] إشارة إلى ما يكون الحكم فيه دائماً ، مادام الموضوع موصوفاً بما وضع معه ، وغير الدائم مادام الذات .

وفرق :

بين الضرورى بحسب الوصف .

وبين الدائم بحسب الوصف .

والفاضل الشارح : سمى **الأول** : مشروطاً . **والثانى** : عرفياً

وسمى المتناول منهما للضرورة ، أو الدوام ، بحسب الذات ، عاماً .

وغير المتناول لهما خاصاً .

ولم يفصل أحكامها بحسب تفصيل الضرورة والدوام الذاتيين .

وفى تفصيل ذلك كلام لا يمكن إيراده ههنا .

(١٠) ومثل أن نقول : كل واحد مما يقال له [ج] على البيان المذكور ؛ فإنه يمكن أن يوصف بـ [ب] – وفى نسخة بدون عبارة [بـ « ب »] – بالإمكان العام ، أو الخاص ، أو الأخص .

وعلى طريقة قوم ؛ فإن لقولنا – وفى نسخة « كقولنا » – كل [ج] [ب] بالوجود – وفى نسخة بدون عبارة « بالوجود » – وغيره وجهاً آخر – وفى نسخة بدون كلمة « آخر » –

وهو أن معناه كل [ج] مما فى الحال – وفى نسخة « فى حال » وفى أخرى « الماضى » – فقد وصف بأنه [ب] وقت وجوده .

(١١) وحينئذ يكون قولنا : كل [ج] [ب] بالضرورة هو – وفى

والشيخ لا يعتبر الفرق بينهما فى أكثر المواضع ، ولم يذكر المشروط بالمحمول ههنا ، لأن الموصوف بـ (ب) وقتاً بعينه ، أو بغير عينه ، يمكن أن يكون كذلك بالضرورة ، ويمكن أن يكون كذلك لا بالضرورة .

والثانى هو المشروط بالمحمول ، فإذن هو داخل فيما ذكره .

وهذا الوجودى ، هو الوجودى اللادائم .

(١٠) هؤلاء القوم يجعلون الموضوع فى القضايا الفعلية ، كل ماهو (ج) بالفعل مما هو فى الحال أو فى الماضى ، فلا يكون ما هو عند العقل (ج) أو ما سيكون (ج) فى المستقبل مما يمكن أن يكون (ج) داخلا فيه ، وهذا هو المذهب الذى ذكرناه فى أحوال الموضوع .

ثم إنه إذا حكموا عليه بأنه (ب) مطلقاً فقد أرادوا أنه موصوف بـ (ب) فى وقت وجوده ذلك .

وهذا هو مذهب سخيف قد ذكر فساده المعلم الأول ؛ وذلك لأن ما يوجد (ج) وقتاً ما هو بعض ما هو (ج) لا كله ، ولوجوه أخرى من الفساد تبين فى أبواب القياسات ويطول شرحها .

(١١) هذا مذهب آخر تابع نشأ من المذهب الأول وهو القول بأن كل (ج) (ب) بالضرورة هو ما يشتمل على الأزمنة الثلاثة ،

نسخة « وهو » – ما يشتمل على الأزمنة الثلاثة .

وإذا قلنا : كل [ج] [ب] مثلا بالإمكان الأخص فمعناه كل [ج] – وفى نسخة « كل [ج] فإنه » – فى أى وقت من المستقبل يفرض، فيصح أن يكون [ب] وأن لا يكون .

(١٢) ونحن لا نبالى أن نراعى هذا الاعتبار أيضاً ، وإن كان الأول هو المناسب *

وبالإمكان ما يختص بالمستقبل .

ويلزم منه كون الجهة متعلقة بـ « سور » القضية ، لا بانتساب المحمول إلى الموضوع فى طبيعتهما كما ذكرناه .

وذلك لأنا لو فرضنا وقتاً لا يكون فيه سوى « الإنسان حيوان موجود » صح أن يقال : كل حيوان إنسان ولا شىء من الحيوان بفرس بالإطلاق .

وقيل : يصح أن يقال ذلك بالإمكان ، فيكون الإطلاق والإمكان لكلية الحكم لا لكون الإنسان بالنسبة إلى الحيوان كذلك .

(١٢) يريد لا نبالى أن نبين لوازم هذا الاعتبار ، إذا فرض صادقاً ، وإن كان الأول هو المناسب للاستعمال فى العلوم والمحاورات ، وهو الذى يجب أن يعتبر بحسب طبائع الأمور .

الفصل السادس

إشارة
إلى تحقيق الكلية السالبة فى الجهات

(١) أنت تعلم على اعتبار ما سلف لك — وفى نسخة بدون عبارة « لك » — أن الواجب فى الكلية السالبة المطلقة ، الإطلاق العام الذى — وفى نسخة « والذى » — يقتضيه هذا الضرب من الإطلاق أن يكون السلب يتناول كل واحد واحد من الموصوفات — وفى نسخة « الموضوعات » — بالموضوع ، الوصف المذكور ، تناولا غير مبين الحال والوقت — وفى نسخة « الوقت والحال » — حتى تكون كأنك — وفى نسخة « كأنه » — تقول : كل واحد واحد مما هو [ج] ينفى عنه [ب] من غير بيان وقت — وفى نسخة بدون كلمة « وقت » — النفى وحاله .

(٢) لكن — وفى نسخة « ولكن » — اللغات التى نعرفها قد خلت فى عاداتها — وفى نسخة بدون عبارة « فى عاداتها » — عن استعمال النفى الكلى على هذه الصورة — وفى نسخة « الصورة فى عاداتها » — واستعملت

---

(١) أقول : يشير إلى أن المطلقة الكلية إذا كانت سالبة فهى على قياسها ، إذا كانت موجبة، أى أنها تقتضى سلب المحمول عن جميع الآحاد الموصوفة بالموضوع من غير توقيت ولا تقييد ، ولا مقابلهما ، بل على وجه أعم منها جميعاً .

وقد عدل بالعبارة عنها إلى ما يشبه العدول فقال : [كأنه يقول : كل واحد واحد مما هو (ج) ينفى عنه (ب) من غير بيان وقت النفى وحاله] وذلك لغرض سيذكره .

(٢) أقول : أراد به أن المفهوم من صيغة السلب الكلى مع الإطلاق فى المتعارف من لغتى العرب والعجم ، وهو سلب المحمول عن جميع آحاد الموضوع فى جميع أوقات كونها موصوفة — وفى نسخة « موضوعة » — بما وضع معه ، على وجه يعم الدائم واللادائم ،

للحصر السالب الكلى ، لفظاً يدل على زيادة معنى ، على ما يقتضيه هذا الضرب من الإطلاق – وفى نسخة « على ما يقتضيه الإطلاق » – فيقولون بالعربية : لاشىء من [ج] [ب] ويكون مقتضى ذلك عندهم أنه لا شىء مما هو [ج] يوصف ألبتة بأنه [ب] ما دام موصوفاً بأنه [ج] وهو سلب عن كل واحد واحد من الموصوفات بـ [ج] ما دامت موضوعة له إلا أن لا توضع له .

وكذلك ما يقال فى فصيح لغة الفرس : هيج [ج] [ب] نيست .

وهذا الاستعمال يشمل الضرورى ، وضرباً واحداً من ضروب الإطلاق ؛ الذى شرطه فى الموضوع .

(٣) وهذا قد غلّط كثيراً من الناس أيضاً فى جانب الكلى الموجب.

(٤) لكن السلب – وفى نسخة « السالب » – الكلى المطلق بالإطلاق

والضرورى واللاضرورى ، وبحسب الذات ، وهو أعم من الضرورى المشروط بالوصف؛ لأن الدائم أعم من الضرورى .

وذلك لأنه لا يصح أن يقال : لا شىء من الإنسان بنائم ، وإن كان الحكم صادقاً على جميع الأشخاص ؛ وذلك لكونه غير صادق عليهم فى جميع أوقات كونهم إنساناً ، وكذلك فى لغة الفرس .

(٣) أى ظن بعض الناس أن الموجبة المطلقة يفهم منها أيضاً إيجاب المحمول على جميع الآحاد فى جميع أوقات الوصف ، وليس ما ظنوه حقّاً ، فإنه يصح أن يقال : كل إنسان نائم .

وعلى المنطق أن يبحث عن كل واحد من الاعتبارين بانفراده ، أى الإطلاق العام والدوام بحسب الوصف ، وقد يسمى الدائم بحسب الوصف بالمطلق العرفى ، منسوباً إلى العرف يقتضيه فى السالب – وفى نسخة « فى السلب » –

والاسم على السالب حقيقة ، وعلى الموجب مجاز ؛ لكونه مشابهاً للسالب ، وهو ما يسميه الشارح عرفيّاً عامّاً .

(٤) أقول : هذا الكلام يوهم أنه يريد رد السالب إلى العدول ، ولو كان كذلك

العام ، أولى الألفاظ به ، هو ما يساوى قولنا : كل [ج] يكون ليس ب [ب] أو يسلب عنه [ب] من غير بيان وقت وحال .

وليكن السالب الوجودى ، وهو المطلق الخاص ما – وفى نسخة « مما » – يساوى قولنا : كل [ج] ينفى عنه [ب] نفياً غير ضرورى ولا دائم – وفى نسخة « ودائم » – :

(٥) وأما فى الضرورة فلا بعد بين – وفى نسخة بدون كلمة « بين » – الجهتين . والفرق بينهما أن :

قولنا : كل [ج] فبالضرورة – وفى نسخة « بالضرورة » – ليس ب [ب] يجعل – وفى نسخة « فجعل » – الضرورة لحال السلب عند واحد واحد .

لكان له وجه ، وهو أن صيغة الموجبة لما كانت دالة على الإطلاق العام ، ولم تكن صيغة السالبة كذلك ، فاحتالوا للسالبة بأن جعلوها معدولة ، حتى ارتدت إلى الموجبة ودلت على الإطلاق مقارناً لمعنى السلب .

لكن الشيخ لايريد به العدول على ما صرح به فى « الشفاء » بل يريد به تقديم السلب على الربط مع تقديم السور والموضوع عليه ، كما فى قولنا مثلا : كل إنسان ليس يوجد نائماً ؛ وكذلك قال : [هو ما يساوى قولنا] . ولم يقل : (هو قولنا) .

(٥) أى لا بعد بين تقديم الموضوع على الجهة والسلب ، وبين تأخيره عنهما فى الدلالة ، وإن كان بينهما فرق ، بحسب الاعتبار ؛ وذلك لأن :

الأول : يقتضى أن المحمول مسلوب بالضرورة عن واحد واحد من الموضوع .

والثانى : يقتضى أن المحمول مسلوب عن آحاد الموضوع بأسرها ، سلباً ضرورياً .

والأول : يقتضى تعلق ضرورة السلب بكل واحد مفروض بالفعل ، ويتضمن ضرورة السلب الكلى بالقوة ؛ لأن الحكم على كل واحد يُفرض يقتضى الحكم الكلى .

والثانى : يقتضى تعلق ضرورة السلب بالكل بالفعل ، ويتعلق بكل واحد يفرض تعلقاً بالقوة ؛ لاشتمال الحكم الكلى على أى واحد يفرض .

وقولنا : بالضرورة لا شيء من [ج] [ب] يجعل الضرورة لكون — وفى نسخة « بكون » — السلب عامًّا ، ولحصره — وفى نسخة « وبحصره » — ولا يتعرض لواحد واحد إلا بالقوة ، فيكون مع اختلاف المعنى ليس بينهما فرق — وفى نسخة « افتراق » — فى اللزوم ، بل حيث صح أحدهما ، صح الآخر .

وعلى هذا القياس فاقض فى الإمكان *

فالحاصل . أن الأصل يساوى دلالتيهما فى جميع المواضع ، لولا مخالفة العرف فى الصيغة المذكورة .

والفاضل الشارح : قال: السلب المطلق يوهم الدوام . بخلاف الموجب . فهذا الفرق إنما ظهر فى المطلقة ، ولم يظهر فى الضرورية ؛ إذ الضرورة لاتعقل إلا مع الدوام

أقول : لو كان ذلك كذلك ، لكانت الممكنة كالمطلقة ، إذ هى معقولة ، لا مع الدوام ، وليست كذلك ، بل هى ملحقة بالضرورة .

فظهر أن الفارق هو العرف ، لا غير .

والحق أن الاختلاف الذى ذهب إليه ليس بمؤثر فى المعنى زيادة تأثير .

الفصل السابع

تنبيه

على مواضع خلاف ووفاق بين اعتبارى الجهة والحمل

(١) اعلم أن إطلاق الجهة يفارق إطلاق الحمل فى المعنى وفى اللزوم ؛ فإنه قد يصدق أحدهما دون الآخر .

مثاله – وفى نسخة « مثلا » وفى أخرى بدونهما – إذا كان وقت يتفق أن لا يكون فيه إنسان أسود ، صدق – وفى نسخة « يصدق » – فيه أن – وفى نسخة بدون كلمة « أن » – كل إنسان أبيض ، بحكم الجهة ، دون حكم الحمل – وفى نسخة « المحمول » – .

وكذلك إمكان الجهة أيضاً ؛ فإنه فرض فى وقت من الأوقات مثلاً أن لا لون إلا البياض – وفى نسخة « الأبيض » – أو غيره من التى لا نهاية لها ، صدق حينئذ بالإطلاق أن كل لون هو البياض – وفى نسخة « بياض » – أو شىء آخر بإطلاق الجهة ، وقبله كان ممكناً .

ولا يصدق هذا الإمكان إذا قرن بالمحمول ؛ فإنه ليس بالإمكان الخاص يكون كل لون بياضاً . بل ههنا ألوان بالضرورة لا تكون بياضاً .

وكذلك إذا فرضنا زماناً ليس فيه من الحيوانات إلا الإنسان ، صدق فيه بحسب إطلاق الجهة ، أن كل حيوان إنسان ، وقبله بالإمكان ، ولم يصح بالإمكان إذا جعل المحمول .

وعلى هذا القياس فاقض فى الإمكان – وفى نسخة بدون عبارة « وعلى هذا القياس فاقض فى الإمكان » –

---

(١) لا وجود لهذا الفصل فى النسخة التى شرحها الطوسى . « المحقق »

الفصل الثامن

إشارة
إلى تحقيق الجزئيتين فى الجهات

(١) وأنت تعرف حال الجزئيتين من الكليتين ، وتقيسهما عليهما
ـ وفى نسخة « عليها » ـ

وقولنا : بعض [ج] [ب] يصدق ولو كان ذلك البعض موصوفاً
بـ [ب] فى وقت لا غير .

وكذلك تعلم أن كل بعض إذا كان بهذه الصفة ، صدق ذلك فى
كل بعض .

وإذا صدق الإيجاب فى كل بعض ، صدق فى كل واحد .

ومن هذا تعلم أنه ليس من شرط الإيجاب المطلق عموم كل عدد
فى كل وقت .

(٢) وكذلك فى جانب السلب .

---

(١) أقول : يريد أن يزيل الوهم المذكور فى الإيجاب . أعنى أن الحكم الكلى يقتضى الدوام بحسب الوصف ، واستدل على ذلك بأن الحكم على البعض لا يوهم ذلك بالاتفاق . والأبعاض متساوية فى هذا الباب .

فإذا كان الحكم على كل بعض ، ويجب أن يكون غير مقتض للدوام المذكور ، ويكون مع ذلك كلياً ، فالشرط فى أن يكون الحكم كلياً ، هو عموم العدد ، لا شمول الأوقات .

(٢) أقول : يريد أن يوضح صحة اعتبار الإطلاق العام فى السلب ؛ فإن من غلب على وهمه ما يقتضيه العرف ، ربما ظن أن ذلك الاعتبار ليس بصحيح .

واعلم أنه ليس إذا صدق : بعض [ج] [ب] بالضرورة يجب أن يتبع – وفى نسخة « يمنع » – ذلك ، صدق قولنا : بعض [ج] [ب] بالإطلاق الغير الضرورى ، أو بالإمكان ، ولا بالعكس .

فإنك تقول : بعض الأجسام بالضرورة متحرك ، أى مادام ذات ذلك البعض موجوداً .

وبعضها متحرك بوجود غير ضرورى . وبعضها بإمكان غير ضرورى*

والدليل على صحته هو ما ذكره فى الإيجاب بعينه .

وباقى الفصل ظاهر .

الفصل التاسع

إشارة

إلى تلازم ذوات ـ وفى نسخة « ذات » ـ الجهة

(١) اعلم أن ـ وفى نسخة بدون عبارة « اعلم أن » ـ قولنا : بالضرورة يكون هو ـ وفى نسخة بدون كلمة « هو » ـ فى قوة قولنا : لا يمكن أن لا يكون بالإمكان العام الذى هو فى قوة قولنا : ممتنع ـ وفى نسخة بدون عبارة « لا يمكن أن لا يكون بالإمكان العام الذى هو فى قوة قولنا » ـ أن لا يكون .

(١) أقول : الموجهات منها ما يتلازم ، ومنها ما يلزم غيرها من غير عكس . فمن الملازمات طبقات ثلاث :

الوجوب والامتناع والإمكان الخاص

وطبقات ثلاث تقابل هذه الطبقات .

طبقـــــــــة

الوجوب بالضرورة	وما يقابله :
يكون لا يمكن أن لا	ليس بالضرورة يكون يمكن
يكون يمتنع أن لا يكون	أن لايكون لايمتنع أن لايكون

طبقـــــــــة

الامتناع بالضرورة لايكون :	وما يقابله ليس :
لايمكن أن يكون	بالضرورة أن لا يكون يمكن
يمتنع أن يكون	أن يكون لايمتنع أن يكون

طبقـــــــــة

الإمكان الخاص	وما يقابله :
يمكن أن يكون	لايمكن أن يكون
يمكن أن لا يكون	لايمكن أن لا يكون

وقولنا : بالضرورة لا يكون ، فى قوة قولنا : ليس بممكن أن يكون بالإمكان العام — وفى نسخة بدون كلمة « العام » — الذى هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو » — فى قوة قولنا : ممتنع أن يكون .

وهذه ومقابلاتها ، كل طبقة متلازمة يقوم بعضها مقام بعض — وفى نسخة « البعض » . —

وأما الممكن الخاص ، والأخص فإنهما لا ملازمات — وفى نسخة « لا متلازمان » — مساوية لهما من بابى الضرورة ، بل لهما لوازم من ذوات الجهة أعم منهما ، ولا تنعكس عليهما .

وليس — وفى نسخة « إذ ليس » — يجب أن يكون كل — وفى نسخة بدون كلمة « كل » — لازم مساوياً .

فإن قولنا : بالضرورة يكون ، يلزمه أنه — وفى نسخة بدون عبارة « أنه » — ممكن أن يكون بالإمكان العام ، ولا ينعكس عليه ؛ فإنه ليس إذا كان ممكناً أن يكون ، وجب أن يكون إبالضرورة يكون ، بل ربما كان ممكناً أيضاً أن لا يكون —

وقولنا : بالضرورة لا يكون ، يلزمه أنه ممكن أن لا يكون بالإمكان العام أيضاً ، من انعكاس أيضاً — وفى نسخة بدون كلمة « أيضاً » — لمثل ذلك البيان — وفى نسخة بدون كلمة « البيان » —

ثم اعلم أن قولنا : ممكن أن يكون ، الخاص ، والأخص ، إنما

والإمكان فى طبقتى الوجوب والامتناع بالمعنى العام . وفى الباقية بالمعنى الخاص .
والضابط أن الواقعة فى كل طبقة متلازمة ، وكذلك الواقعة فى مقابلتها .
ومقابلة كل طبقة يلزم كل واحدة من الطبقتين الأخريين من غير عكس .
وما فى الكتاب غنى عن الشرح .

يلزمه ممكن أن لا يكون من بابه ، ويساويه .

وأما من غير بابه فلا يلزمه ما يساويه ، بل ما — وفى نسخة بد كلمة « ما » — هو أعم منه .

مثل ممكن أن يكون ، العام ، وممكن أن لا يكون ، العام .

وليس بواجب أن يكون ، وليس بواجب أن لا يكون .

وليس بممتنع أن يكون ، وليس بممتنع أن لا يكون .

وبالجملة : ليس بضرورى أن يكون ، وأن لا — وفى نسخة « وليس بضرورى أن لا » — يكون *

الفصل العاشر

وهم وتنبيه

(١) والسؤال الذى يهول به قوم .

وهو أن الواجب إن كان ممكناً أن يكون – والممكن أن يكون ممكن أن لا يكون – فالواجب إذن ممكن أن لا يكون .

وإن كان – وفى نسخة بدون كلمة « كان » – لم يكن الواجب – وفى نسخة بدون كلمة « الواجب » – ممكناً أن يكون – وما ليس بممكن فهو ممتنع أن يكون ؛ فالواجب إذن – وفى نسخة بدون كلمة « إذن » – ممتنع أن يكون .

ليس بذلك المشكل الهائل – وفى نسخة بدون كلمة « الهائل » – حله – وفى نسخة « كله » – ؛ فإن الواجب .

ممكن أن يكون ، بالمعنى العام ، ولا يلزم ذلك الممكن أن ينعكس إلى . ممكن أن لا يكون .

وليس بممكن بالمعنى الخاص ، ولا – وفى نسخة « لا » بدون « الواو » . . . – يلزم قولنا : ليس بممكن بذلك المعنى ، أن يكون ممتنعاً ؛ لأن ما ليس بممكن بذلك المعنى ، هو ما هو ، ضرورى ، إيجاباً أو سلباً .

---

(١) أقول : السؤال الذى ذكره مما استعظمه قوم من المنطقيين ، وهو مغالطة باشتراك الاسم ، وقد تخبطوا باستعمال أحد الممكنين ، أعنى « الخاص ، والعام » مقام الآخر ، فى مواضع كثيرة ، فلذلك الشيخ بالغ فى إيضاح الحال فيه وبيان خبطهم بما فى دونه كفاية ، وذلك ظاهر .

وهؤلاء مع تنبههم لهذا الشك ، وتوقعهم أن يأتيهم حله ، يعودون فيغلطون .

فكلما صح لهم فى شىء أنه ليس بممكن ، أو فرضوه كذلك ، حسبوا أنه يلزمه أنه بالضرورة ليس . وبنوا على ذلك وتمادوا فى الغلط ؛ لأنهم لم يتذكروا أنه ليس يجب فى ما ليس بممكن بالمعنى الخاص والأخص ، أنه بالضرورة ليس ، بل ربما كان بالضرورة ليس ، وكذلك — وفى نسخة « ربما كان بالضرورة وليس كذلك » — قد يغلطون كثيراً ، ويظنون أنه إذا فرض أنه ليس بالضرورة لزم — وفى نسخة « يكون لزمه » — أنه ممكن حقيقى ينعكس إلى ممكن أن لا يكون ، وليس كذلك .

وقد علمت ذلك مما هديناك سبيله*

ويختم الكلام فى هذا النهج بإحصاء الموجهات التى تحصلت فيه ، وهى اثنتان وعشرون :

المطلقة العامة والضرورية المطلقة

والمشروطة بالذات اللادائمة والضرورية الذاتية الشاملة لهما

والمشروطة بوصف — وفى نسخة « بشرط » — الموضوع على :

الوجه العام وعلى الوجه الخاص

والمشروطة بالمحمول

والتى بحسب وقت غير معين والتى بحسب وقت معين

والدائمة المحتملة للضرورية والدائمة اللاضرورية

والمطلقة الخاصة ، أعنى الوجودية باعتبار اللاضرورة وباعتبار اللادوام والممكنة العامة والخاصة والتى هى أخص منهما

والاستقبالية والمطلقة بحسب السور

والضرورية بحسبه والممكنة بحسبه

والمطلقة العرفية على الوجه العام وعلى الوجه الخاص

النهج الخامس
فى تناقض القضايا وعكسها

كلام كلى فى التناقض

(١) اعلم أن التناقض هو اختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب ، على جهة — وفى نسخة « على جملة » — تقتضى لذاتها أن تكون إحداهما — وفى نسخة « أحدهما » — بعينها ، أو بغير عينها — وفى نسخة « بعينه ، أو بغير عينه » — صادقة والأخرى كاذبة — وفى « نسخة صادقاً والآخر كاذباً » — حتى لا يخرج الصدق والكذب منهما ، وإن لم يتعين ذلك — وفى نسخة بدون عبارة « ذلك » — فى بعض الممكنات ، عندجمهور القوم.

---

(١) اختلاف قضيتين :

قد يكون لاختلاف أجزائهما .

وقد يكون لاختلاف الحكم فيهما ، إما بالإيجاب والسلب ، وإما بالكلية والجزئية ، وإما بالجهة ، وإما بشيء آخر من سائر اللواحق .

والاختلاف الحقيقى منها هو الذى بالإيجاب والسلب ؛ فإن النفى والإثبات هما اللذان لذاتيهما لايجتمعان ولايرتفعان ، وسائر الاختلافات راجعة إليه . لأنها إنما تكون اختلافاً ، من حيث لايكون الحكم فى أحدهما إما على ما يكون فى الأخرى أو بما يكون فيها ، أو على الوجه الذى يكون فيها ، وإلا فلا اختلاف أصلا .

والاختلاف بالإيجاب والسلب أيضاً :

قد يقع على وجه لايقتضى اقتسام الصدق والكذب .

وقد يقع على وجه يقتضيه .

والأول : كما فى قولنا : هذا حيوان. هذا ليس بأسود ؛ فإنهما لايقتسمانهما ، بل ربما يصدقان معاً ، وربما يكذبان معاً .

(٢) وإنما يكون التقابل فى الإيجاب والسلب – وفى نسخة « فى السلب والإيجاب » – إذا كان السالب منهما – وفى نسخة « فيهما » –

والثانى : قد يقع على وجه يقتضيه أمر غير نفس الاختلاف وذاته .

وقد يقع على وجه يقتضيه الاختلاف نفسه .

والأول : كما فى قولنا: هذا إنسان . . هذا ليس بناطق ؛ فإنهما إنما اقتسما الصدق والكذب لتساوى الإنسان والناطق فى الدلالة ، لالنفس الاختلاف .

والثانى : كما فى قولنا : هذا زيد ، هذا ليس بزيد ؛ فإنهما اقتسماه لذات هذا الاختلاف ، لا شىء آخر .

فالتناقض : هو اختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب على جهة تقتضى لذاتها أن تكون إحداهما صادقة ، والأخرى كاذبة .

والصدق والكذب قد ينفيان ، كما فى مادتى الوجوب والامتناع ، وقد لاينفيان كما فى مادة الممكنة، ولا سيا الاستقبالى ؛ فإن الواقع فى الماضى والحال قد يتغير طرف وقوعه ، وجوداً كان أو عدماً ، فيكون الصادق والكاذب بحسب المطابقة وعدمها ، متعينين ، وإن كان بالقياس إلينا لجهلنا به غير متعينين .

وأما الاستقبالى ، فى عدم تعين أحد طرفيه نظر ، أهو كذلك فى نفس الأمر ؟ أم بالقياس إلينا ؟

وجمهور القوم يظنونه كذلك ، فى نفس الأمر ، والتحقيق يأباه ، لإسناد الحوادث فى أنفسها إلى علل تجب بها وتمتنع دونها ، وانتهاء تلك العلل إلى علة أولى تجب لذاتها كما بين فى العلم الإلهى .

فلا التعين من شرط التناقض ، ولا عدمه . بل من شرطه الاقتسام كيف كان ؛ ولذلك قال الشيخ: [بعينه ، أو بغير عينه] ثم أكده بقوله : [حتى لايخرج الصدق والكذب منهما] فأشار بقوله : [وإن لم يتعين فى بعض الممكنات عند جمهور القوم] إلى ما ذكرناه من رأيهم فيه .

(٢) أقول يريد أن يبين الجهة المذكورة فى حد التناقض التى لذاتها تقتضى اقتسام الصدق والكذب ، وهى تقابل السلب والإيجاب وحده ، فى المخصوصات ، ومع شرط آخر فى المحصورات . فبين :

يسلب الموجب كما أوجب ؛ فإنه إذا أوجب شيء وكان لا يصدق ؛ فإن معنى أنه لا يصدق ، هو أن الأمر ليس كما أوجب .

وبالعكس إذا سلب شيء ولم - وفى نسخة « فلم » - يصدق ، فمعناه أن مخالفة الإيجاب - وفى نسخة « إيجاب » - كاذبة - وفى نسخة « كاذب » -

لكنه - وفى نسخة « ولكنه » - قد يتفق أن يقع الانحراف عن مراعاة التناقض ؛ لوقوع الانحراف عن - وفى نسخة بدون عبارة « مراعاة التناقض لوقوع الانحراف عن » - مراعاة التقابل .

ومراعاة التقابل أن تراعى فى كل واحدة من القضيتين ما تراعيه فى الأخرى ، حتى تكون أجزاء القضية فى كل واحدة منهما هى التى فى الأخرى ، وعلى ما فى الأخرى - وفى نسخة بدون عبارة « وعلى ما فى الأخرى » - حتى يكون معنى :

الموضوع والمحمول - وفى نسخة « المحمول والموضوع » - وما يشبههما وفى نسخة « أشبههما » -

والشرط والإضافة ،

أولا : معنى التقابل .

وثانياً : أن الصدق والكذب كيف يتعلقان بالمتقابلين .

ثم يبين أن الانحراف عن التقابل يقتضى الانحراف عن التناقض .

ثم شرع فى بيان شرائط التقابل ، وبين أنها .

بالإجمال شيء واحد ، وهو أن يراعى فى كل واحدة من القضيتين ما يراعى فى الأخرى ، حتى تكون أجزاء القضيتين متحدة .

وبالتفصيل شرائط كثيرة ، منها الثمانية المشهورة .

اثنان منها : الاتحاد فى الموضوع والمحمول ، وفيما يشبههما ، يعنى المقدم والتالى .

وستة : هى الاتحاد فى الشروط .

والجزء والكل– وفى نسخة « والكل والجزء » –
والقوة والفعل .
والمكان والزمان .

(٣) وغير ذلك مما عددناه .
غير مختلف .

والستة المذكورة فى آخر « النهج الثالث » وهى :
الاتحاد فى الشرط .
وفى الإضافة .
وفى الجزء والكل .
وفى القوة والفعل .
وفى المكان والزمان .

(٣) يريد به السور والجهة والارتباط كالانفصال والاتصال ونحوها ؛ فإن الاختلاف فى كل واحد منها يقتضى الانحراف عن التقابل .

قال الفاضل الشارح : (إن هذه الستة ترجع إلى اتحاد الموضوع والمحمول .

فإن الاختلاف فى الشرط ، كما فى قولنا : الأسود جامع للبصر ، أى مع السواد . وليس بجامع ، أى لا مع السواد .

وفى الجزء والكل ، كقولنا : الزنجى أسود ، أى فى بشرته . وليس بأسود ، أى فى سنّه ،

راجع إلى الاختلاف فى الموضوع .

والاختلاف فى الإضافة كما فى قولنا : زيد أب ، أى لعمرو ، وليس بأب ، أى لبكر .

وفى القوة والفعل ؛ كما فى قولنا : السيف قاطع ، أى بالقوة وليس بقاطع أى بالفعل

. . . .

وفى المكان : كما فى قولنا : زيد جالس ، أى فى الدار ، وليس بجالس ، أى فى السوق .

وفى الزمان : كما فى قولنا : زيد موجود ، أى الآن . وليس بموجود ، أى وقتا آخر .

راجع إلى المحمول

وأقول : إنها قد تقع بحيث تتعلق بالمفردات ، وحينئذ تتعلق :

إما بالموضوع وحده أو بالمحمول وحده .

كما ذكر ؛ إلا أن المفردات التى تختلف باختلاف هذه الأمور ، تصلح لأن توضع وتصلح لأن تحمل .

فتخصيص البعض بأحدهما دون الآخر مما لاوجه له .

وقد تقع بحيث تتعلق بالحكم نفسه من غير تخصيص بأحد جزئيه ؛

مثلا : إذا قلنا : الشمس تجفف الثوب الندى ، أى إن لم يكن الهواء بارداً شديداً . ولاتجففه ، أى إن كان بارداً .

لم تكن عدم برودة الهواء جزءاً من « الشمس » التى هى الموضوع ، ولا من قولنا : « تجفف الثوب الندى » الذى هو المحمول .

بل كان شرطاً فى وجود الحكم وعدمه .

فإن قيل : الشمس مع برودة الهواء ، هى غير الشمس مع عدم البرودة .

أو قيل : تجفيف الثوب مع البرودة ، غيره مع عدمها .

حتى يصير الشرط جزءاً من أحد ا

كان : تعسفاً ، وبالجملة كان غير ما يتمثل به من الأسود، مع السواد ، ولا مع السواد .

فإن هذين الشرطين يتعلقان بالأسود وحده .

وكذلك إذا قلنا : السقمونيا مسهل ، أى ببلادنا ؛ وليس بمسهل ، أى ببلاد الترك ، لم يكن الكون بتلك البلاد جزءاً من السقمونيا ، ولا من المسهل ، بل يختلف الحكم بحسبها .

(٤) فإن لم تكن القضية شخصية احتيج أيضاً إلى أن تختلف القضيتان فى الكمية – أعنى فى الكلية والجزئية كما اختلفتا فى الكيفية أعنى فى – وفى نسخة « يعنى » وفى أخرى بحذفهما جميعاً ، لتصير العبارة هكذا « فى الكيفية » – الإيجاب والسلب . وإلا أمكن أن لا تقتسما – وفى نسخة « أن لا تقتسمان » – الصدق والكذب، بل « تكذبان » – وفى نسخة « تكذبا » – معاً ، مثل الكليتين فى مادة الإمكان ، مثل قولنا : كل إنسان كاتب ، وليس ولا واحد من الناس بكاتب ، أو تصدقا – وفى نسخة « تصدقان » – معاً ، مثل الجزئيتين فى مادة الإمكان أيضاً ، مثل قولنا : بعض الناس كاتب ، بعض – وفى نسخة « وبعض » – الناس ليس بكاتب .

بل التناقض فى المحصورات إنما يتم بعد الشرائط المذكورة – وفى نسخة « بعد الشرط المذكور » – بأن تكون إحدى القضيتين كلية ، والأخرى جزئية .

والحاصل : أن اعتبار هذه الأمور ، حيث يتعلق بالحكم، غير اعتبارها من حيث تعلقها بأجزائه .

والمراد ههنا اعتبار تعلقها بالحكم حتى يكون اعتبارها مبايناً لاعتبار أجزاء القضية .

(٤) أقول : يريد أن يبين أن المحصورات المتقابلة ، مع اختلافها فى الكيفية ، ومع حصول شرائط الثمانية فيها ، لاتتناقض إلا مع شرط آخر ، وهو الاختلاف فى الكمية ؛ وذلك لأن المتفقين فيها قديصدقان معاً ، كالجزئيتين فى مادة الإمكان ، وقد يكذبان معاً، كالكليتين فيها أيضاً ،

فذلك الاختلاف بتلك الشرائط ، وإن كان مقتسما للصدق والكذب فى مواد أخر كمواد الوجوب والامتناع ، لكنه لايقتضى الانقسام لذاته ، وإلا لكان مقتسما فى جميع المواضع .

(٥) ثم – وفى نسخة « ثم أن » – بعد – وفى نسخة بدون كلمة « بعد » – تلك الشرائط قد يحوج فيما يراعى له جهة إلى شرائط تحققها .

(٦) فلتكن الموجبة أولاً كلية .ولنعتبر فى المواد فنقول : إذا قلنا:
كل إنسان حيوان . ليس بعض الناس بحيوان .

كل إنسان كاتب . ليس بعض الناس بكاتب .

كل إنسان حجر . ليس بعض الناس بحجر .

وجدنا إحدى القضيتين صادقة ، والأخرى كاذبة . وإن كانت الصادقة – وفى نسخة « وإن كان الصادق » وفى أخرى « وإن كان الصدق » – فى الواجب غيرها – وفى نسخة « غير ما » – فى الأخرى .

ولتكن – وفى نسخة « لتكن » – أيضاً السالبة هى الكلية ، ولنعتبر كذلك فنقول : إذا قلنا :

ليس ولا واحد من الناس بحيوان . بعض الناس حيوان .
ليس ولا واحد من الناس بحجر . بعض الناس حجر .
ليس ولا واحد من الناس بكاتب بعض الناس كاتب .
وجدنا الاقتسام أيضاً حاصلا .
واعتبر من نفسك الصادق والكاذب فى كل مادة .

---

(٥) يريد أن ذوات الجهة مفتقرة إلى شرائط أخر تزيد على هذه التسعة، على ما تحققها .

(٦) يريد امتحان المحصورات المتناقضة فى المواد الثلاثة ، فأورد أمثلتها ، وكان الصادق هو الموجبة فى مادة الوجوب

والسالبة فى مادة الامتناع .

والجزئية فى مادة الإمكان .

والكاذبة ما يقابلها .

(٧) والمناسبات الجارية فى مختلفات الكيفية والكمية — وفى نسخة « الكمية دون الكيفية » وفى أخرى « والكيفية دون الكمية » وفى رابعة « مختلفات الكمية ، وإلى الكيفية والكيفية دون الكمية »*

---

(٧) جرت العادة بأن يوضع لها اوح هكذا :

موجبة كلية متضادان : كل (ج)(ب)

سالبة كلية : لاشىء من (ج) (ب)

موجبة جزئية : بعض(ج) (ب)

سالبة جزئية : ليس بعض (ج) (ب)

فمختلفتا الكيفية ، متفقتا الكمية ، إن كانتا كليتين ، سميتا متضادتين لجواز اجتماعهما على الكذب دون الصدق ، وهو فى مادة الإمكان .

وإن كانتا جزئيتين ، سميتا داخلتين تحت التضاد ؛ لدخولهما تحت الكليتين ، وهما يجوز أن يجتمعا على الصدق دون الكذب ، كما فى تلك المادة بعينها .

ومتفقتا الكيفية مختلفتا الكمية وهما الواقعتان فى الطول سميتا متداخلتين ؛ لدخول إحداهما فى الأخرى .

ومختلفتاهما معاً وهما المتقاطرتان — وفى نسخة « المتناظرتان » — سميتا متناقضتين ؛ لامتناع اجتماعهما على الصدق والكذب فى شىء من المواد ؛

الفصل الأول

إشارة

إلى التناقض الواقع – وفى نسخة بدون كلمة « الواقع » – بين المطلقات وتحقيق نقيض المطلق والوجودى

(١) إن الناس قد أفتوا على سبيل التحريف ، وقلة التأمل أن للمطلقة نقيضاً من المطلقات ولم يراعوا فيها – وفى نسخة « فيه » – إلا الاختلاف فى الكيفية والكمية – وفى نسخة « فى الكمية والكيفية » – ولم يتأملوا حق التأمل أنه – وفى نسخة بدون عبارة « أنه » – كيف يمكن أن تكون أحوال الشروط الأخرى حتى يقع التقابل؛ فإنه إذا عنى بقولنا : كل [ج] [ب] أن – وفى نسخة « أى» – كل واحد من [ج] [ب] من غير زيادة كل وقت . أى أريد إثبات [ب] لكل عدد من غير زيادة كون ذلك الحكم فى كل واحد ، كل وقت ، وإن لم يمتنع – وفى نسخة « يمنع » – ذلك لم يجب أن يكون قولنا : كل [ج] [ب] يناقضه قولنا : ليس بعض [ج] [ب] فيكذب إذا صدق ذلك، ويصدق إذا كذب ذلك .

---

(١) زعم جمهور المنطقيين أن المطلقات تتناقض ، إذا تخالفت فى الكيف والكم معاً وغفلوا عن شرط يختص بذوات الجهة لاتصير بدونها – لعل الصواب « بدونه » – متناقضة والحق أن المطلقات المتخالفة فى الكيف والكم ، عامة كانت أو خاصة ، قد تجتمع على الصدق .

بل المتضادة التى هى أشد القضايا امتناعاً عن الجمع على الصدق ، قد تجتمع أيضاً عليه إذا كانت مطلقة ، وذلك إذا كانت المادة وجودية ، لا دائمة ، فإن الحكم عليها – وفى نسخة « فيها » – بإيجاب مطلق وبسلب مطلق يصدق معاً فى قولنا : كل إنسان نائم ، وبعضهم أو كلهم ليس بنائم .

بل ولم يجب أن لا يوافقه فى الصدق ما هو مضاد له ، أعنى السلب الكلى ؛ فإن الإيجاب على كل واحد ، إذا لم يمكن بشرط كل وقت جاز أن يصدق معه السلب عن كل واحد ؛ أو عن البعض ، ـ وفى نسخة « عن بعض » ـ إذا لم يكن فى كل وقت .

(٢) بل وجب أن يكون نقيض قولنا : كل [ج] [ب] بالإطلاق الأعم ، بعض [ج] هو دائماً ليس ب [ب] ونقيض قولنا : لا شىء من [ج] [ب] الذى بمعنى كل [ج] ينفى عنه [ب] بلا زيادة ، هو قولنا : بعض [ج] دائماً هو [ب] .

وأنت تعرف الفرق بين هذه الدائمة والضرورية .

ونقيض قولنا : بعض [ج] ـ وفى نسخة بدون « [ج] » ـ [ب] بهذا الإطلاق هو ـ وفى نسخة « وهو » ـ قولنا: كل [ج] دائماً يسلب ـ وفى نسخة « ينفى » ـ عنه [ب] .

وهو يطابق اللفظ المستعمل فى السلب الكلى وهو أنه لا شىء من [ج] [ب] بحسب التعارف المذكور .

ونقيض قولنا : ليس بعض [ج] [ب] هو قولنا : كل [ج] دائماً هو [ب] .

---

(٢) لما أبطل قولهم ، حاول تحقيق الحق فيه . وبين أن نقيض المطلقة العامة هى الدائمة المخالفة فى الكيف التى تعم الضرورية وغيرها ؛ وذلك لأن الأقسام العقلية هى :

إما دوام إيجاب ، ضروريا كان أو لم يكن .

وإما دوام سلب ، ضروريا كان أو لم يكن .

وإما وجود خال عن الدوام .

والمطلقة العامة الإيجابية تشتمل على الأول والثالث ، وتخلى عن الثانى .

والسلبية تشتمل على الثانى والثالث ، وتخلى عن الأول .

فالمقابلة للإيجابية هى الدائمة السلبية ؛ وللسلبية هى الدائمة الموجبة .

(٣) وأما المطلقة التى هى أخص ، وهى التى خصصناها نحن — وفى نسخة بدون كلمة « نحن » — باسم الوجودية .

فإذن المقابلة للمطلقة العامة ، هى الدائمة المخالفة فى الكيف ، ولا يجوز أن يكون نقيضها ضرورية مخالفة ؛ لأنهما تكذبان معاً ، إن كانت المادة دائمة لاضرورية مخالفة للمطلقة ، وموافقة للضرورية .

أما المطلقة فإنما تكذب لأن المادة دائما مخالفة لها ، وأما الضرورية فلأنها لاضرورية .

والشيخ أورد المحصورات الأربع بالتفصيل ، وابتدأ بالكليتين ، وبين أن نقيضهما الدائمتان الجزئيان .

ثم قال : [وأنت تعرف الفرق بين هذه الدائمة والضرورية ، بعد تناول الدائمة لها ولغيرها] وإنما قال ذلك ؛ لأن الفرق بينهما فى الجزئيات ظاهر .

ثم قال : [ونقيض قولنا : بعض (ج) (ب) بهذا الإطلاق ، هو قولنا : كل (ج) دائماً يسلب عنه (ب) . . . وهو يطابق اللفظ المستعمل فى السلب الكلى ، وهو أنه لاشىء من (ج)(ب) بحسب التعارف المذكور ، إلى قوله كل(ج) دائماً هو(ب) . .]

وفيه نظر ، وهو أن السالبة الكلية من الدائمة ، والمطلقة العرفية .

تتطابقان فى اعتبار الدوام والاشتمال على الضرورة واللاضرورة .

وتتخالفان فى أن الحكم فى إحداهما بحسب الذات ، وفى الأخرى بحسب الوصف .

فإذن ليستا بمتطابقتين على الإطلاق ، ولو كانتا متطابقتين مطلقاً ، لكان المطلقة العامة تناقض المطلقة العرفية إذا تخالفتا ، وليس كذلك على ما يجىء بيانه .

(٣) قد ذكرنا أن الوجودية تارة يعتبر فيه اللاضرورة ، وتارة يعتبر فيه اللادوام .

والمطلق العام إنما يفصَّل على الأول بالضرورى الذاتى ، وعلى الثانى بالدائم المحتمل للضرورى ، فنقيضاهما نقيض المطلق العام مضافاً إلى ما يختلفان فيه — وفى نسخة « تخليان عنه » — مما هو داخل فى المطلق العام ، أعنى نقيض الوجودى اللاضرورى .

إما ضرورى موافق

وإما دائم مخالف .

نقيض الوجودى اللادائمة دائم :

إما موافق ، أو مخالف .

(٤) فإذا قلنا فيها : كل [ج] [ب] أى على الوجه الذى ذكرناه ، كان نقيضه ليس إنما — وفى نسخة « ما » بدل « إنما » — بالوجود كل [ج] [ب] أى — وفى نسخة بدون كلمة « أى » — بل إما بالضرورة — وفى نسخة « إما بالضرورة كذلك » وفى أخرى « إما بالضرورة دائماً » — — بعض — وفى نسخة « كل » — [ج] [ب] أو [ب] مسلوب عنها كذلك .

(٥) وإذا قلنا فيها : ليس ولاشىء من [ج] [ب] أى على الوجه الذى ذكرناه ، كان النقيض المقابل له — وفى نسخة بدون عبارة « له » — ما يفهم من قولنا : بعض [ج] دائماً له إيجاب [ب] أو سلبه عنه — وفى نسخة بدون عبارة « عنه » — ؛ لأنه إذا سبق الحكم أن كل [ج] ينفى عنه [ب] وقتاً ما لا دائماً ؛ فإنما يقابله أن يكون نفى — وفى نسخة « نفياً » — دائماً ، أو إثبات — وفى نسخة « إثباتاً » — دائماً ، ولا نجد له — وفى

واعلم أن إجماع السالبة الداخلة فى نقيض قضية ذات جهة واحدة ، كما وقعت ... الواجب أن يوضع موضع ذلك النقيض قضية واحدة على وجه لايخلو الحكم فيها عن إحدى تلك الجهات لو أمكن .

(٤) وفى بعض النسخ [أى بل إما دائماً بعض (ج) (ب) أو (ب) مسلوب عنه كذلك] ، والصحيح هو الأخير وحده ؛ وذلك لأن نقيض الوجودى ، اللادائم ، والأول ليس بنقيض لأحد الوجوديين ، بل إنما نقيض الممكن الخاص ، فلعل السهو إنما وقع من الناسخين.

ومما يدل على أن الحق هو الأخير ، أنه أورد فى نقائض باقى المحصورات دوام الطرفين لا ضرورتهما .

(٥) أى لانجد قضية تشتمل على الدائمتين المختلفتين ، لا قسمة فيها بالسلب والإيجاب ، لأنهما فى الكل والبعض لا تتداخلان ، أو يعتبر وجودها ، كما لو وضعت جهة تشتمل على الدائمتين المختلفتين فقط .

ثم قيل ، فى هذا الموضع : إن الحكم على بعض (ج) : (ب) بتلك الجهة .

نسخة بدون عبارة « له » – قضية لا – وفى نسخة « ولا » – قسمة فيها مقابلة ، أو يعسر وجودها .

(٦) ونقيض قولنا : بعض [ج] [ب] بهذا الوجه ، لا شىء – وفى نسخة « ليس لا شىء » – من [ج] إنما هو بالوجود [ب]

بل إما كل [ج] [ب]دائماً ، أو لا شىء من [ج] [ب] دائماً – وفى نسخة بدون عبارة « بل إما كل [ج] [ب] دائماً ، أو لا شىء من [ج] [ب] دائماً » –

ونقيض قولنا : ليس بعض – وفى نسخة « بعض ليس » – [ج] [ب] أى – وفى نسخة « تظن » – ليسية بهذا المعنى ، هو قولنا : كل [ج] إما دائماً [ب] – وفى نسخة «دائماً إما [ب] » – وإما دائماً ليس ب [ب] .

(٧) ولا تظنن أن قولنا ليس بالإطلاق شىء من [ج] [ب] الذى هو نقيض قولنا : بالإطلاق شىء من [ج] [ب] هو فى معنى قولنا : بالإطلاق ليس شىء من [ج] [ب] لأن الأولى قد تصدق مع قولنا : بالضرورة كل [ج] [ب] ولا تصدق معها الأخرى – وفى نسخة « يصدق مع الآخر » وفى أخرى « ولا يصدق معه الآخر » – .

---

(٦) وذلك ظاهر . واعلم أن قولنا : كل (ج) دائماً إما (ب) وإما ليس(ب) يصدق فى ثلاثة مواضع :

أحدها : أن تكون إيجابه ، على كل(ج) دائماً .

والثانى : أن تكون سلبية ، عن كل (ج) دائماً .

والثالث : أن تكون إيجابه على البعض ، وسلبية على الباقى دائمين .

(٧) يريد أن سلب الإطلاق الذى هو نقيض الإطلاق ليس هو إطلاق السلب الذى هو أحد قسمى الإطلاق .

فإن سلب الإطلاق العام يقع على الضرورة المخالفة .

(٨) فإن أردنا أن نجد للمطلقة نقيضاً من جنسها ، كانت الحيلة فيه أن نجعل المطلقة أخص مما يوجبه نفس الإيجاب أو السلب المطلقين .

وذلك مثلا أن يكون الكلى الموجب المطلق هو الذى ليس إنما الحكم على — وفى نسخة « فى » — كل واحد فقط ، بل وفى كل زمان كون الموضوع على ما وصف — وفى نسخة « يوصف » — به أو وضع — وفى نسخة « ووضع » — معه على ما يجب أن يفهم من المعتاد فى العبارة عنه فى السالب الكلى ، حتى يكون قولنا : كل [ج] [ب] إنما يصدق إذا كان كل واحد من [ج] [ب] وفى كل زمان له — وفى نسخة « حكم » — وفى كل وقت حتى إذا كان فى وقت ما موصوفاً بأنه [ج] بالضرورة ، أو غير الضرورة . وفى ذلك الوقت لا يوصف بـ (ب) كان هذا القول كاذباً ، كما يفهم من اللفظ المتعارف فى السلب الكلى .

(٩) وإذا — وفى نسخة « فإذا » — اتفقنا — وفى نسخة « اتفقتا » —

وسلب الإطلاق الخاص يقع على الضرورتين جميعاً .

وإطلاق السلب لايقع عليها .

وقد مربيان هذا مرة أخرى حين قال : (والسالبة الوجودية التى هى بلا دوام غير سالبة الوجود بلا دوام) .

(٨) الباعث على هذا أن المعلم الأول وغيره قد يستعملون فى القياسات المطلقة نقائض بعض المطلقات على أنها مطلقة ؛ ولذلك حكم الجمهور بأنها تتناقض ، فلما أبطله الشيخ أراد أن يجعل لذلك محملا ، فتمسك بحيلتين :

أولهما : حمل المطلقة على العرفية ، وهو أن يكون الحكم دائماً بدوام وصف الموضوع وحينئذ يكون هذا الوقت المطلق أخص من المطلق العام ، والحال بينه وبين المطلق الخاص مختلف فى العموم ؛ فإنه يشمل الضرورى والدائم ، بخلاف المطلق الخاص .

والمطلق الخاص يشمل اللادائم بحسب الوصف ، بخلافه .

(٩) هذا موضوع بحث ونظر .

على هذا كان قولنا : ليس بعض [ج] [ب] على الإطلاق نقيضا لقولنا : كل [ج] [ب] .

وقولنا : بعض [ج] [ب] على الإطلاق نقيضاً للسالبة الكلية .

(١٠) لكنا نكون قد شرطنا زيادة على ما يقتضيه – وفى نسخة « يوجبه » – مجرد الإثبات والنفى .

(١١) ومع ذلك فلا يعوزنا مطلق وجودى بهذا الشرط .

لأنه إذا أراد به أن المطلقات العرفية متناقضة كان باطلا ؛ فإن دوام الإيجاب بحسب الوصف ، لا يناقض دوام السلب بحسبه ، لاحتمال كون الحكم لا دائماً بحسبه إيجابيا أو سلباً .

وإن أراد به أن المطلقة العرفية يناقضها المطلقة العامة أو الخاصة ، كان أيضاً باطلا؛ لأنهما تجتمعان على الصدق عند كون الحكم عرفيًّا لا دائماً بحسب الذات ، موافقاً للمطلقة العرفية ؛ فإن المطلقة العرفية تصدق معه ؛ لكونه عرفيًّا .

والمطلقة العامة والخاصة المخالفة ، تصدقان أيضاً معه ؛ لكونه لا دائماً بحسب الذات ، بل الحق فيه أن نقيض المطلقة العرفية هو مطلقة عامة وصفية مخالفة؛ وذلك لأن الدوام يقابل الإطلاق العام .

فلما كان الدوام ههنا بحسب وصف الموضوع ، فينبغى أن يكون الإطلاق العام أيضاً بحسبه لوجود اتحاد الشرط فى طريق النقيض كما مر .

وهذا الإطلاق يشمل الدوام المخالف واللادوام كليهما ، بحسب الوصف ، وهو أخص من الإطلاق العام بحسب الذات بالعرفى اللادائم المخالف .

(١٠) أى كان الإطلاق أولا ، عبارة عن مجرد الإثبات والنفى .

وههنا قد لحقه شرط ما ، وهو الدوام بحسب الوصف .

(١١) قد ذكرنا أن لمحصلى أهل هذه الصناعة فى تفسير الإطلاق رأيين :

أحدهما : أنه يشمل الضرورى ، كما ذهب إليه « ثامسطيوس» وهو العام .

والثانى : أنه لايشمله كما ذهب إليه الإسكندر ، وهو الخاص .

والشيخ أراد أن يبين أن كل واحد من الرأيين يمكن أن يخصص على الوجه الذى ذهب

(١٢) لأنه ليس إذا كان كل [ج] [ب] كل وقت يكون فيه [ج] ، يكون بالضرورة ما دام موجود الذات فهو [ب] .
وقد عرفت هذا .

(١٣) والقوم – وفى نسخة « فالقوم » – الذين سبقونا – وفى نسخة « سبقوا » – لا يمكنهم فى أمثلتهم واستعمالاتهم ، أن يصالحونا على هذا .
وبيان هذا فيه طول .
– وفى نسخة « أن يصالحونا على مثل هذا وبيان هذا . وفيه طول » –

إليه ههنا ، حتى يتمشى التناقض فى المطلقات بحسب الرأيين جميعاً .

وبيانه : أن « العرفى »
يمكن أن يؤخذ متناولا للضرورى ويكون عامًّا .
ويمكن أن يكون غير متناول لها ، ويكون خاصًّا .

فالمطلق العام العرفى يوافق الرأى الأول والخاص ، وهو العرفى الوجودى ، ويوافق الإسكندرى .

(١٢) يعنى ليس إذا صدق العرفى ، يجب أن يصدق الضرورى الذاتى ، بل قد يصدق العرفى ولا يصدق الضرورى ، وذلك حين كونه وجوديًّا .

فالعرفى الوجودى مطلق غير ضرورى ، ذهب إليه الإسكندر ، مع أنه يتناقض فى جنسه .

ونقيضه هو نقيض العرفى العام ، مضافاً إلى الضرورى الذاتى الموافق .

(١٣) يريد أن جمهور المنطقيين لايمكنهم التخلص عما ذهبوا إليه ، وهو القول بكون المطلقات متناقضة على الإطلاق ؛ وذلك لأنهم لايمكنهم أن يحملوا المطلق المذكور فى التعليم الأول على ما ذهبنا إليه فى جميع المواضع .

فإن من أمثلة التعليم الأول : المطلقات

قوله : كل مستيقظ نائم ، وكل نائم مستيقظ ، وما يجرى مجراهما ، مما لا يمكن حمله على العرفى .

(١٤) وإن — وفى نسخة « وإذا » — كانت الحيلة أيضاً أن نجعل قولنا : كل [ج] [ب] إنما يقصد — وفى نسخة « يتصل » — فيه — وفى نسخة « قبل » — زمان بعينه .

(١٥) لا يعم كل آحاد[ج] بل كل ما هو [ج] موجوداً — وفى نسخة « موجود » — فى ذلك الزمان .

وكذلك قولنا : ليس شىء من [ج] [ب] أى من [جيات] زمان موجود بعينه .

وحينئذ فإنا — وفى نسخة بدون عبارة « فإنا » — إذا حفظنا فى الجزئيتين ذلك الزمان بعينه ، بعد سائر ما يجب أن يحفظ ، مما حفظه سهل ، صح التناقض .

وكذلك فى الاستعمالات ؛ فإن فى التعليم الأول قد استعمل المطلقة حيث لايمكن استعمال العرفية هناك .

(١٤) هذا هو الحيلة الثانية ؛ لأن نجعل المطلقات بحيث تتناقض ، وهى — وفى نسخة « وهو » — أن يراد بالموضوع ما يوجد منه فى زمان بعينه ، من الماضى والحال . كما ذهب إليه قوم فى تفسير المطلق ، كما ذكرنا .

(١٥) إشارة إلى ما ذكرنا من أن هذا الاعتبار يقتضى جزئية الحكم .

وإنما يصح التناقض بحسب هذا الاعتبار ؛ لأن الحكم على (جيات) زمان ما ، بأنها جميعها [ب] وبأن بعضها ليس [ب] فى ذلك الزمان بعينه ، مما لا يجتمعان على الصدق ولا على الكذب .

أقول : وهذا أيضاً يحتاج إلى شرط آخر ، وهو كون ذلك الزمان مطابقاً للحكم غير محتمل لأن ينقسم إلى أجزاء يمكن أن يقع الحكم فى بعضها دون بعض ، فيجتمع الوقوع واللا وقوع معاً ، فى ذلك الزمان ويصدقان معاً .

مثلا : إذا قلنا : كل إنسان موجود فى نهار هذه الجمعة ، فهو صائم ذلك النهار ، فإنه يناقض قولنا : بعضهم ليس بصائم فيه .

وأما إذا قلنا : كل إنسان موجود فى نهار هذه الجمعة ، فهو مُصَلّ فيه ؛ فإنه

(١٦) وقد قضى بهذا قوم لكنهم أيضاً ليس يمكنهم أن يستمروا على مراعاة هذا الأصل .

ومع ذلك فيحتاجون إلى — وفى نسخة بدون كلمة « إلى » — أن يعرضوا عن مراعاة شرائط لها غناء .

وليرجع فى تحقيق ذلك إلى كتاب [الشفاء] *

لا يناقض قولنا : بعضهم ليس بمُصَلٍّ فيه ؛ لأنه يمكن أن يكونوا مصلين فى بعض أجزائه ، غير مصلين فى البعض الآخر ؛ فيصدق الحكمان معاً كما ذكرناه فى المطلقات ، إلا أن يقيد أحد طرفيه بالدوام كما كان ، ثم قوله :

(١٦) أقول : يريد أن هذا مذهب قوم فى تفسير الإطلاق كما مر ، لكن الفساد يتوجه عليهم من جهتين :

إحداهما : أنه لا يمكنهم الاستمرار على مذهبهم فى جميع المواضع .

مثلا : إذا أرادوا عكس السالبة الكلية المطلقة ، وكان المادة قولنا : لا واحد من الكتاب الموجودين فى هذا الزمان بمالك ألف وقر ذهب ، ينعكس عندهم إلى قولنا ، لا واحد ممن يملك ألف وقر ذهب بكاتب .

فلا يبقى الموضوع على شرط ؛ فإنه يمكن أن لا يكون فى هذا الزمان من يملك ألف وقر ذهب أصلا ، مع أن هذه القضية ، يلزمهم أن يجعلوها أيضاً مطلقة ؛ إذ ليس بضرورية ولا ممكنة على تفسيرهم . ولا خارج عن هذه الثلاثة عندهم .

فظهر أن مذهبهم لا يستمر .

وثانيتهما : أنهم لا يحتاجون إلى الإعراض عن مراعاة شرائط كثيرة الفوائد ، فى العلوم وغيرها . وذلك كاعتبار الجهات التى تكون بحسب انتساب المحمولات إلى الموضوعات فى طبائعها .

وهم حين يجعلون الجهات متعلقة بالأسوار معرضون عنها ضرورة .

الفصل الثانى

إشارة

إلى تناقض سائر ذوات الجهة

(١) أما الدائمة فمناقضتها تجرى على نحو – وفى نسخة بحذف كلمة « نحو » – مناقضة الوجودية التى بحسب الحيلة الأولى ، وتقرب منه – وفى نسخة « منها » – فليعرف ذلك .

(٢) وأما قولنا : بالضرورة كل [ج] [ب] فنقيضه ليس بالضرورة كل [ج] [ب] أى بل ممكن – وفى نسخة « يمكن » – بالإمكان الأعم ، دون الأخص والخاص ، أن لايكون بعض [ج] [ب] .

---

(١) أقول : قد مر أن الإطلاق العام ، والدوام المحتمل للضرورة المتخالفين ، متقابلان .

فنقيض هذه الدائمة ، مطلقة عامة مخالفة لها فى الكيف .

ونقيض الدائمة اللاضرورية ، هو تلك أيضاً ، مضافة إلى ضرورية موافقة .

وقد بيّنا أن الوجودية المطلقة التى بحسب الحيلة الأولى ، إذا كانت عامة ، كان نقيضها مطلقة عامة ، وصيغته مخالفة .

وإذا كانت خاصة ، كان نقيضها تلك أيضاً ، مضافة إلى ضرورية موافقة .

فظهر أن نقيض الدائمة ، كنقيض العرفية ، إلا أن الإطلاق فى إحداهما بحسب الذات ، وفى الأخرى بحسب الوصف .

وهو المراد من قوله : (وتقرب منها) .

(٢) أقول الأقسام بحسب الضرورة ثلاثة :

ضرورة إيجاب .

وضرورة سلب .

وإمكان خاص .

ويلزمه ما يلزم هذا الإمكان فى هذا الموضع .

وأما – وفى نسخة «وإنما» – قولنا : بالضرورة لاشىء من [ج] [ب] فنقيضه ليس بالضرورة لا شىء من [ج] [ب] أى بل ممكن أن يكون بعض [ج] [ب] بذلك الإمكان ، دون إمكان آخر .

وقولنا : بالضرورة بعض [ج] [ب] يقابله على القياس المذكور قولنا .

– وفى نسخة بدون عبارة « قولنا » – ممكن أن لا يكون شىء من [ج] [ب] أى بالإمكان – وفى نسخة « أى الإمكان » – الأعم .

وقولنا : بالضرورة ليس بعض [ج] [ب] يقابله على ذلك – وفى نسخة « هذا » – القياس قولنا : ممكن – وفى نسخة « يمكن » – أن يكون كل [ج] [ب] أى الإمكان الأعم .

وهذا الإمكان لا يلزم سالبه موجبه ، ولا موجبه سالبه ، فاحفظ ذلك ، ولا تسه – وفى نسخة بدون كلمة « تسه » – فيه سهو الأولين .

وقولنا : ممكن – وفى نسخة « يمكن » – أن يكون كل [ج] [ب] بالإمكان الأعم يقابله على سبيل النقيض : ليس بممكن أن يكون كل [ج] [ب] .

والإمكان العام يتناول إحدى الضرورتين مع الإمكان الخاص .

فالضرورية والممكنة العامة المختلفتان ، متناقضتان. هذه نقيضة لتلك . وتلك نقيضة لهذه .

والممكنة الخاصة يناقضها ما يتردد بين الضرورتين . والحال فى جمعهما فى قضية واحدة ، كالحال فى الدوام الذى مر ذكره .

والشيخ ذكر هذه الأحكام ، فى المحصورات بالتفصيل ، وألفاظه ظاهرة اهـ .

وفى نسخة بزيادة ما يلى :

[إلا أن فى قوله فى آخر الفصل : وقولنا ممكن أن لايكون بعض(ج)(ب) يناقضه ليس بممكن أن لايكون بعض(ج) (ب) .

ويلزمه بالضرورة : ليس بعض [ج] [ب] .

وتمم أنت من نفسك سائر الأقسام على القياس المذكور — وفى نسخة بدون كلمة « المذكور » — الذى استفدته .

وقولنا : ممكن أن يكون كل [ج] [ب] بالإمكان الخاص، يقابله : ليس بممكن أن يكون كل [ج] [ب] ولا يلزم هذا — وفى نسخة « ولا يلزمه » — أنه ممتنع أن يكون ذلك أكثر من لزوم أنه واجب — وفى نسخة « وجب » — بل لا يلزمه من باب الضرورة شىء .

فاحفظ هذا .

وقولنا : ممكن أن لا يكون شىء من [ج] [ب] بهذا الإمكان ، يقابله : ليس بممكن أن لا يكون شىء من [ج] [ب] .

وكأن — وفى نسخة « فكأنّ » — هذا القائل يقول : بل واجب أن يكون شىء من [ج] [ب] ، أوممتنع .

وكأنه — وفى نسخة « فكأنه » — يقول: بالضرورة بعض [ج] [ب] أو بالضر رة ليس بعض [ج] [ب] .

وليس يجمع هذين أمر — وفى نسخة « الأمرين » — جامع يمكن — وفى نسخة « يمكننى » — فى الحال أن أعبر عنه عبارة — وفى نسخة « بعبارة » — إيجابية ، حتّى يكون نقيض السالبة الممكنة موجبة .

ثم ما الذى يحوج إلى ذلك ، ومن المعلوم أن قولنا : ممكن — وفى نسخة « يمكن » — أن لا يكون فى الحقيقة إيجاب .

أى بالضرورة يكون كل (ج)(ب) أو بالضروة يكون لاشىء من (ج)(ب)] . موضوع نظر . فإن الواجب أن يزاد فيه أو بالضرورة : بعض (ج)(ب) وباقية ليس(ب) . . . .

أو يقال بالإجمال : [بالضرورة كل (ج) هو إما (ب) وإما ليس (ب) ليدخل فيه الأقسام الثلاثة كما مر فى باب الدوام]

هذا ، وأما قولنا : ممكن – وفى نسخة « يمكن » – أن يكون بعض [ج] [ب] بهذا الإمكان ، يناقضه – وفى نسخة « مناقضاً » – قولنا : ليس يمكن أن يكون شيء من [ج] [ب] .

أى بل – وفى نسخة بدون كلمة « بل » – إما ضرورى أن يكون أو ضرورى أن لا يكون .

وقولنا : ممكن أن لا يكون بعض [ج] [ب] يناقضه قولنا : ليس بممكن أن لا يكون بعض [ج] [ب] – وفى نسخة بدون عبارة « يناقضه قولنا : ليس بممكن ، أن لا يكون بعض [ج] [ب] » –

أى بالضرورة يكون كل [ج] [ب] أو بالضرورة يكون لا شيء من [ج] [ب] .

فهكذا – وفى نسخة « هكذ » – يجب أن تفهم حال التناقض فى ذوات الجهة ، وتخلى [1] عما يقولون*

---

(١) أى « وأن تتخلى » عطفا على « أن تفهم » بحذف إحدى التاءين من « تتخلى » المحقق .

الفصل الثالث
إشارة
إلى عكس المطلقات

(١) العكس هو أن يجعل المحمول من القضية موضوعاً ، والموضوع محمولا مع حفظ الكيفية ، وبقاء الصدق والكذب – وفى نسخة بدون عبارة « والكذب » – بحاله .

---

(١) هذا رسم العكس المستوى الخاص بالحمليات .

وإن جعل بدل « المحمول » « محكوماً عليه » صار رسما للعكس المستوى مطلقاً واشتباه المحمول بجزئه فى المثال المشهور ، وهو – وفى نسخة « هو » – قولنا : لا شىء من الحائط فى الوتد ، الذى لاينعكس إلى قولنا : لا شىء من الوتد فى الحائط ، وما يجرى مجراه مما لا يقع ممن له فطانة .

والقيد الذى زاد فيه الفاضل الشارح لأجله وهو قوله : (أن يجعل المحمول بكليته موضوعاً ، والموضوع بكليته محمولا) لاحاجة إليه ؛ فإن بعض المحمول لايكون محمولا ، وبعض الموضوع لايكون موضوعاً .

واشتراط حفظ الكيفية ، واجب فى العكس اصطلاحاً .

ويجب اشتراط بقاء الصدق أيضاً ، وإلا لما كان العكس لازماً لأصل القضية .

وليس المراد منه أن الأصل ينبغى أن يكون صادقاً ، والعكس تابعاً له فيه . بل المراد أن الأصل ينبغى أن يكون بحيث لو صدق لصدق العكس ، أى يكون وضع الأصل مستلزماً لوضع العكس .

وأما اشتراط الكذب فيه فمستدرك ؛ لأن استلزام صدق الملزوم لصدق لازمه ، لايقتضى استلزام كذب الملزوم لكذب لازمه ، فإن استثناء نقيض المقدم لاينتج .

ومن المواد الكاذبة ما تصدق عكوسها ، كقولنا : كل حيوان إنسان ؛ فإنه كاذب . وعكسه وهو أن بعض الناس حيوان ، صادق .

(٢) وقدجرت العادة أن – وفى نسخة « بأن » – يبدأ بعكس ال
المطلقة الكلية ، ويبين أنها منعكسة مثل نفسها .

والحق أنه – وفى نسخة « أنها » – ليس لها عكس إلا بشى ء
الحيل التى قيلت ؛ فإنه يمكن أن يسلب الضحاك سلباً بالفعل عن
أحد – وفى نسخة « واحد » – من الناس .

ولا يجب أن يسلب الإنسان عن شىء من الضحاكين –
نسخة « الضاحكين » – فربما كان شىء من الأشياء يسلب بالإ
عن شىء ، لا يكون موجوداً إلا فيه ، ولا يمكن سلب ذلك ال
عنه .

فزيادة (أو الكذب) فى الكتاب ، سهو لعله وقع من ناسخيه ؛ فإن أكثر ا
خالية عنها .

وقد رأيت بعض نسخ هذا الكتاب أيضاً خالياً عنها ، وكثير من المتأخرين لم
لهذا ، وذكروا قيد الكذب فى مصنفاتهم .

(٢) أقول : يريد أن السالبة الكلية المطلقة عامة كانت أو خاصة ، لا تنع
إلا إذا كانت بحسب الحيلتين المذكورتين .

وبيّن ذلك بأن الشىء الذى له خاصة مفارقة قد ينسلب– وفى نسخة « يسلب
عنها بالإطلاق ، ويمتنع سلبه عنها .

فإذن الانعكاس لايطرد فى جميع المواد .

هذا هو المراد من قولنا : لاتنعكس .

وذكر الفاضل الشارح : أن بعض الأعراض العامة أيضاً كذلك لموضوعاتها كالم
للإنسان ، فلا فائدة للتخصيص بالخاصة .

أقول : ولعل الشيخ إنما خص البيان بالخاصة لكونها ناصح ؛ فإن إيجاب المو
على الخاصة ، التى ، هى القابل للعكس المطلوب إنما يكون كلياً ، وعلى العرض جز
والامتناع عن الجمع على الصدق فى المتضادين أوضح منه فى المتناقضين .

قوله :

(٣) والحجة التى يحتجون بها لا تلزم إلا أن تؤخذ المطلقة على أحد الوجهين الآخرين .

وأما أن — وفى نسخة بدون كلمة « أن » — تلك الحجة كيف هى ؟ فهى أنا إذا قلنا : ليس ولا شىء من [ج] [ب] فيلزم أن يصدق : ليس ولا شىء من [ب] [ج] المطلقة ، وإلا صدق — وفى نسخة « لصدق » — نقيضها ، وهو أن البعض [ب] [ج] المطلقة .

فلنفرض ذلك البعض شيئاً معيناً ، وليكن [د]فيكون [د] نفسها — وفى نسخة « بعينها » — [ج] و [ب] معاً .

---

(٣) أقول : هذه الحجة قد أوردت فى التعليم الأول .

واعترض بعض المنطقيين عليها :

أولا : بأنها مبنية على بيان انعكاس الموجبة الجزئية ، وهو إنما يتبين فى موضعه بانعكاس السالبة الكلية . وذلك دور .

وثانياً : بأنها بينت بالخلف الذى يبين بعد هذا عند ذكر القياسات الشرطية .

ثم أورد حجة أخرى بدلها ، على ما سيأتى ذكرها ، وأجاب به مَنْ بعده ، بأن هذه الحجة ليست مبنية على بيان انعكاس الموجبة الجزئية ، بل إنما تثبت بالافتراض ، كما ذكره الشيخ .

ولو كان بيانها بانعكاس الموجبة الجزئية ، وكان ذلك البيان فى موضعه ، بالافتراض ، لا بالبناء على انعكاس السالبة الكلية ، لما كان دوراً ، بل كان سوء ترتيب من غير ضرورة .

والخلف ، وإن كان موضع ذكره فى القياسات الشرطية ، فهو قياس بيّن بنفسه — وفى نسخة « نفسه» — إنما يذكره تجريده عن المادة فى ذلك الموضع ؛ لكونه أحد تلك الأنواع ، لا لأنها محتاجة إلى بيان أورد هناك .

وقيل ، على الافتراض : إنه مبنى على قياس من الشكل الثالث ، هكذا :

(ى) هو (ج)

و(ى) هو (ب)

فيكون شيء مما هو [ج] [ب] وذلك الشيء هو[د] –وفى نسخة بدون عبارة « هو » « د » – وإنه – وفى نسخة بدون عبارة « وإنه » – المفروض . لا أن العكس الجزئى الموجب قد – وفى نسخة بدون كلمة « قد » – أوجبه ؛ فإنا لم نعلم بعد انعكاس الجزئى الموجب ، وقد كنا قلنا – وفى نسخة بدون عبارة « قلنا » – لا شيء مما هو – وفى نسخة بتكرار كلمة « هو » – [ج] [ب] .

هذا محال .

(٤) وأما الجواب عنها فهو أن هذا ليس بمحال إذا أخذ السلب

فبعض (ج) هو (ب) .

والحق أنه ليس كذلك ؛ لأن الحدود ليست بمتباينة ، ولا بعضها محمولا على بعض .

فالصورة ليست بقياس ، فضلا عن أن يكون من الشكل الثالث .

بل معناه : أن الشيء الذى يوصف بـ (ب) بعينه فى ذهننا ونسميه (ى) فهو الذى حمل عليه (ج) فلزم منه أن يكون الشيء الذى يحمل عليه (ج) يوصف بـ (ب) .

فيكون بعض ما هو (ج) (ب) .

فليس هذا إلا تصرف ما فى موضوع ومحمول بالغرض والتسمية – وفى نسخة بتكرار « والتسمية» –

والقياس يستدعى حدًّا مغايراً لهما .

وتسمية الشيء لاتصيره شيئين .

فهذا حال هذه الحجة .

فالشيخ بين أنها لا تنجح فى بيان انعكاس المطلقات المذكورة ، بل تنجح فى بيان انعكاس المطلقات بحسب إحدى الحيلتين .

قوله :

(٤) أقول : يشير إلى عدم إنجاحها ههنا ؛ بأن الخلف يلزم لو كان بعض (ج)(ب) يناقض لا شيء من (ج) (ب) المطلقتين ، لكنهما ربما يجتمعان على الصدق .

مطلقاً — وفى نسخة « المطلق » — لا بحسب عادة — وفى نسخة بدون كلمة «عادة » — العبارة — وفى نسخة بزيادة « عنه » — فقط ، فقد علمت أنهما فى المطلقة يصدقان ، كما قد يصدق سلب الضحاك بالفعل ، السلب المطلق ، عن — وفى نسخة « على » — كل واحد واحد من الناس ، وإيجابه على بعضهم .

فما قيل له : إنه محال فى تلك الحجة ، ليس بمحال ، بل ممكن .

ويمثل بالإنسان والضحاك حين يقال : كل إنسان ليس بضحاك مطلقاً ، ويدعى أنها تنعكس إلى قولنا : كل ضحاك ليس بإنسان ، وإلا فبعض ما هو ضحاك هو إنسان .

وبالافتراض : بعض الإنسان ضحاك .

فالمحال إنما يلزم لو كان هذا ممتنع الجمع على الصدق ، مع قولنا : كل إنسان ليس بضحاك ، لكنهما يصدقان معاً . فالمحال غير لازم .

وقد ألف الحكيم الفاضل « أبو نصر الفارابى» : » قياساً من قوله : بعض (ب)(ج) نقيض العكس المطلوب .

ومن قوله : لا شىء من (ج) (ب) الأصل الذى يريد عكسه .

فأنتج بعض (ب) ليس (ب) هذا خلف .

واستحسنه الشيخ :

وأقول : إنه لا يفيد المطلوب إلا إذا كانت النتيجة بعض (ب) ليس (ب) عند ما تكون (ب) حتى تكون كاذبة مشتملة على الخلف .

وإلا فربما تكون صادقة ، وذلك لأن الموصوف بـ(ب) قد يمكن أن يخلو عنه ، وحينئذ يكون مسلوباً عنه بالإطلاق .

فإنا نقول : كل نائم مستيقظ مطلقاً . ولا نقول : شىء من المستيقظ بنائم ما دام مستيقظاً .

وهذان ينتجان لا شىء من النائم بنائم ، وهو حق .

وهذا التأليف يفيد فى هذا الموضع ، بعد أن يعلم أن الصغرى المطلقة الوصفية ، مع

(٥) وأما على الوجهين الآخرين من الإطلاق ؛ فإن السالبة الكلية – وفى نسخة بدون « الكلية » – تنعكس على نفسها بهذه الحجة بعينها .

أما على الوجه الأول منهما فتقريره أن نقول : قولنا : لا شيء من [ج] [ب] ما دام [ج]، ولكن عرفياً عامًّا، ينعكس إلى قولنا : لا شيء من [ب] [ج] ما دام [ب] وإلا فبعض [ب] [ج] .

وبالافتراض بعض [ج] [ب] .

وقد كان لا شيء من [ج] [ب] ما دام [ج]

– وفى بعض النسخ بدون الفقرة من اول « أما على الوجه الأول » إلى قوله « وقد كان لا شيء من [ج] [ب] ما دام [ج] » –

الكبرى العرفية السالبة ، ينتج وصفية فى الشكل الأول .

قوله :

(٥) أقول : إن التحقيق يقتضى أن يكون نقيض لا شيء من (ب) (ج) ما دام (ب) هو بعض (ب)(ج) بالإطلاق العام الوصفى كما ذكرنا، وإنما يكون عكسه وهو بعض (ج) (ب) نقيضاً لقولنا : لا شيء من (ج) (ب) ما دام (ج) إذا كان ذلك العكس أيضاً مطلقة عامة وصفية ؛ لأنه إن كانت مطلقة بحسب الذات ، أمكن اجتماعها مع : لا شيء من (ج)(ب) ما دام (ج) ، على الصدق ، كما مر .

فهذه الحجة مبنية على انعكاس الموجبة الجزئية المطلقة الوصفية كنفسها

والافتراض لا يفيد إلا الانعكاس المطلق لها . أما كون العكس أيضاً وصفية ، فمحتاج إلى بيان .

ثم نبينه بأن نقول : إنا إذا قلنا : بعض (ج)(ب) بالإطلاق الوصفى ، كان معناه أن شيئاً مما يوصف بـ(ج) فهو فى بعض أوقات اتصافه بـ(ج) يوصف بـ(ب) .

ويلزم منه أن ذلك الشيء فى ذلك الوقت يكون موصوفاً بـ(ب) و بـ(ج) .

فإذن بعض ما يوصف بـ(ب) موصوف بـ(ج) فى بعض أوقات اتصافه بـ (ب)

وحينئذ تتم الحجة

وأما إذا كان العرفى وجوديًّا ؛ فإنه ينعكس أيضاً ، وقد اختلف فى جهة عكسه

. . . .

فقول الشيخ يوهم أنه يقول بأنه ينعكس عرفيًّا عامًّا ؛ لأنه قال فى « الشفاء » : (يجوز أن يكون كالأصل) .

وهذا يدل على أنه يكون أيضاً بخلاف الأصل ، أعنى يكون ضرورياً وعلى هذا التقدير فالبيان بطريق الخلف هو الذى مر من غير تفاوت .

وقال « القاضى الساوى » صاحب « البصائر » : (إنه يجب أن يكون كالأصل ؛ لأنه لو كان دائماً أوضروريًّا ، لكان عكس العكس الذى هو الأصل أيضاً دائماً أو ضروريًّا ؛ وذلك لانعكاسهما على أنفسهما هذا خلف) .

وقال من تأخر عنه زماناً : إنا نقول (لاشىء من الكاتب بساكن ، لادائماً ، بل ما دام كاتباً ، ولا نقول ؛ فى عكسه : لاشىء من الساكن بكاتب لادائماً ؛ لأن بعض ما هو ساكن يدوم سكونه ، كالأرض ؛ ولأجل — وفى نسخة «فإلى» — ذلك كان العكس عرفيًّا عامًّا ، محتملا للضرورة أو الدوام .

وقال آخر بعده : هذا العرفى يجب أن يكون البعض منه عرفيًّا خاصًّا ؛ لئلا يلزم ما أورده صاحب البصائر .

وأقول : فى تقديره : إن هذا العكس لايحفظ الكمية والجهة معاً ، بل يحفظ إحداهما وحدها :

إما الكمية ؛ وحينئذ تصير فى الجهة عامة .

وإما الجهة : وحينئذ تصير فى الكمية جزئية .

أما الانعكاس فلأن الأصل يقتضى امتناع اجتماع وصفى (ج) و (ب) ويلزم على ذلك أن الموصوف بـ (ب) حال اتصافه به لا يكون موصوفاً بـ(ج) .

وأما انحفاظ الجهة فى البعض ؛ فلأن الأصل يقتضى أن تكون ذات[ج] قد تخلو عن الاتصاف به ، وإلا لكان عدم اتصافها بـ(ب) أيضاً دائماً ، وكان لا دائماً ، هذا خلف .

وإنها قد تتصف بـ(ب) فى بعض أوقات خلوها عن (ج) وإلا لكان [ب]دائم السلب عنها ، وكان لا دائماً . هذا خلف .

فتلك الذات عند اتصافها بـ(ب) يمتنع أن توصف بـ(ج) لادائماً، ولكن مادامت

. . . .

موصوفة بـ(ب) ، وهو المطلوب .

وأما احتمال العموم ؛ فلأن (ب)لما أمكن أن يكون محمولا فى الإيجاب على الذات الموصوفة بـ(ج) احتمل أن لا يكون أعم منها ، فيكون شيء ما آخر يوصف بـ(ب) ولا يحمل عليه — وفى نسخة « على» — تلك الذات أصلا .

ولا محالة تكون تلك الذات ضرورية السلب عن ذلك الشيء .

فلأجل ذلك لايصح أن يسلب (ج) على كل ما يوصف بـ(ب) بالوجود ، بل عن بعضه ، وأما عن كله ، فيما يشمل الوجود والضرورة ، وهو العرفى العام .

واعلم أن العرفى العام يصدق مع احتمالات كثيرة ككون الجهة ضرورية فى الكل ، ودائمة فى الكل أو وجودية عرفية فى الكل .

أو ضرورية فى البعض ودائمة فى البعض .

أو ضرورية فى البعض ووجودية فى البعض .

أو دائمة فى البعض ووجودية فى البعض .

أو ضرورية ودائمة ووجودية معاً فى الأبعاض .

وهذا العرفى العام يصدق مع أربعة احتمالات منها ، هى :

أن تكون وجودية فى الكل ، أو فى البعض ، ولاتصدق مع باقيها .

وأما على الوجه الثانى من الوجهين الآخرين ، فتقريره أن نقول :

قولنا : لاشيء من (جيات) الزمان الفلانى بـ(ب) فى ذلك الزمان ، ينعكس إلى قولنا : لا شيء من (ب) بـ(ج) فى ذلك الزمان ، لا أن يشرط فى (ب) أن يكون موجوداً فى ذلك الزمان .

فإنه ربما لايكون بشيء مما يوصف به وجود (ج) كما ذكرنا وتمثلنا فيه بمالك ألف وقر ذهب . بل ندعى صدق حكم العكس فى ذلك الزمان ، ونبينه بأنه لو لم يكن ذلك حقًا لكان بعض (ب)(ج) فى ذلك الزمان .

فبالافتراض يكون بعض (ج)(ب) فى ذلك الزمان ، وقد كان لا شيء من جيات ذلك الزمان بـ(ب) . هذا خلف .

(٦) وأما - وفى نسخة « فأما » - الحجة المحدثة التى لهم من - وفى نسخة « على » - طريق المباينة التى أُحدثت بعد - وفى نسخة « من بعد » - المعلم الأول ، فلا نحتاج إلى أن نذكرها ؛ فإنها وإن أعجب بها - وفى نسخة « أعجبها » - عالم ، مزورة ، وقد بينا حالها فى كتاب « الشفاء » .

والكلام على تناقض المطلقات بهذا الوجه ، قد مر ، فلا وجه لإعادته .

قوله :

(٦) أقول : الحجة المحدثة التى أشرنا إليها أنها أحدثت بعد الاعتراض على الحجة الأولى ، وقد استحسنها الحكيم الفاضل « أبو نصر » وهى أنهم قالوا :

(ج) مباين لـ (ب)

ومباين المباين مباين .

فـ (ب) أيضاً مباين لـ (ج) .

فلا شيء من (ب) (ج) .

واستدرك الفاضل الشارح : على هذه الألفاظ ، بأن قال : قد يكون مباين المباين هو الشيء نفسه ، فلا يجب أن يكون مبايناً ؛ وذلك لأنه إذا جعل المباين لـ (ب) هو (ج) فالمباين له قد يكون (ب) وقد يكون غيره .

وقد كان فى قولهم مباين المباين ، المضاف بفتح الياء على أنه اسم المفعول ، والمضاف إليه بكسر الياء على أنه اسم الفاعل .

والفاضل الشارح ظنهما بالكسر سهواً ، فاعترض عليهم بما ذكره .

ووجه ازورار هذه الحجة ، ما ذكره الشيخ فى « الشفاء » وهو أن المباينة تقع بالاشتراك على معان مختلفة .

كالتى بالإمكان .

والتى بالحد .

والتى بالسلب .

والمراد منها ههنا التى بالسلب .

(٧) وأما الكلية الموجبة فإنها

لا يجب أن تنعكس كلية ، فربما كان المحمول أعم من الموضوع

ولا يجب أيضاً أن تنعكس مطلقة صرفة ، بلا ضرورة ؛ فإنه ربما كان المحمول - وفى نسخة بدون عبارة « أعم من الموضوع ، ولا يجب أيضاً أن تنعكس مطلقة صرفة ، بلا ضرورة ؛ فإنه ربما كان المحمول » -غير ضرورى للموضوع . والموضوع ضرورياً - وفى نسخة « ضرورى » - للمحمول .

مثل التنفس لذى الرئة من الحيوان ؛ فإنه وجودى ليس بدائم اللزوم ، ولكنه - وفى نسخة « ولكن » - ضرورى له الحيوان ذو الرئة ؛ فإن كل متنفس فإنه بالضرورة حيوان ذورئة .

بل إنما - وفى نسخة « ربما » - تنعكس المطلقة - وفى نسخة « بالمطلقة » - مطلقة عامة ، تحتمل الضرورة - وفى نسخة « الضرورية » - لكن الكلية الموجبة يصح عكسها جزئياً موجباً لا محالة ؛ فإنه إذا كان كل [ج] [ب] كان لنا أن نجد شيئاً معيناً هو [ج] [ب] فيكون ذلك [الجيم] [ب] وذلك [الباء] [ج]

وكذلك الجزئية الموجبة تنعكس مثل نفسها .

فيرجع قولهم :

(ج) مباين لـ (ب) إلى أنه قد يسلب عنه (ب) .

وقولهم : مباين المباين مباين ، إلى أن ما سلب عنه شىء ، فيجب أن يكون مسلوباً على ذلك الشىء .

وهذا هو المطلوب نفسه مأخوذاً فى بيانه .

قوله :

(٧) أقول : الموجبة الكلية من المطلقات لا تنعكس كلياً ؛ لاحتمال أن يكون المحمول أعم من الموضوع .

(٨) وإن – وفى نسخة « فإن » – كان الكلى والجزئى الموجبان من المطلقات التى لها من جنسها نقيض ، برهن على أنها تنعكس جزئية من طريق أنه إن – وفى نسخة بدون كلمة « إن » – لم يكن حقا أن بعض [ب] [ج]فلا شيء من [ب] [ج]– وفى نسخة بزيادة « فلا شيء من [ج] [ب] » –

ولا مطلقة خالية عن الضرورة ؛ لاحتمال أن يكون الموضوع ضروريًّا للمحمول ،سواء كان المحمول ضرورياً له ، أو غير ضرورى

بل تنعكس جزئية ؛ للافتراض .

ومطلقة عامة ، لأن موضوع الموجبة إنما يكون ثابتاً على الوجه المذكور .

والإيجاب المطلق يقتضى ثبوت المحمول لذات الموضوع بالفعل .

فى العكس تصير تلك الذات موضوعة مع المحمول ، وتصير جهة الأصل جهة لمحموله الذى صار موضوعاً فى العكس بالنسبة إلى تلك الذات والجهة التى كانت لوصف الموضوع بالنسبة إليها فى الأصل جهة العكس .

وكلتاهما مطلقتان ، فجهة العكس أيضاً مطلقة .

وما ذهب إليه الفاضل الشارح من كون جهة العكس ممكنة ، بناء على أنها كذلك فى الضرورى ، فليس بشيء ، وسيجىء بيانه .

قوله :

(٨) قيل : هذا القيد لا فائدة فيه .

قال « **صاحب البصائر** » : (وذلك لأن الحجة عامة غير متخصصة بالمطلقات التى لها من جنسها نقيض ؛ وذلك لأن جميع المطلقات الموجبة ، تنعكس إلى المطلقة العامة الجزئية الموجبة ؛ وإلا لصدق نقيضها ، وهو السالبة الدائمة الكلية، وتنعكس كنفسها إلى ما يضاد الأصل) .

وقيل : فائدة هذا التخصيص : هى أن انعكاس السالبة الدائمة يبين بانعكاس الموجبة الجزئية المطلقة ، ، فيلزم الدور.

• • • • • • • • • • • • •

وأجيب عنه : بأنه يمكن أن يبين انعكاس الموجبة الجزئية بالافتراض، حتى لا يكون دوراً .

وأقول : الوجه فى فائدة هذا القيد أن الشيخ لم يبين انعكاس المطلقات بانعكاس السالبة الدائمة الذى لم يبين بعد ، احترازاً :

إما عن الدور .

أو من سوء الترتيب .

لكن لما كان نقيض العكس الذى يدعى صحته ، سالبة دائمة كلية .

وكان عنده أنها تطابق السالبة العرفية ، على ما ذهب إليه فى باب التناقض .

وقد بين أن السالبة العرفية تنعكس كنفسها .

فإذن كان عكسها ضداً ونقيضاً للأصل، بحسب ما ذهب إليه ، ولم يكن الكلام مبنيًّا على ما بعده..

واعلم أن الخلف لا يفيد العلم بجهة العكس على التعيين؛ لأنه مبنى على نقيض المطلوب المعين ، فكيف يفيد تعيين المطلوب ؟

بل يفيد العلم بما يصدق مع العكس من لوازمه ، وإن كان أعم منه .

واعتبر هذا الخلف ؛ فإنه يطرد مع دعوى الإمكان العام للعكس اضطراده مع الإطلاق .

أقول : المطلقات العرفية تنعكس مطلقة عامة وصفية ، لما مر .

والعرفية الوجودية تنعكس وجودية كنفسها ؛ ذلك لأنا إذا قلنا : كل (ج) (ب) لا دائماً ما دام (ج) حكمنا بأن كل ما يوصف ب(ج) فإنه يوصف ب(ب) لادائماً .

وذلك لأن دوام الاتصاف ب(ج) المستلزم لـ (ب) يقتضى دوام الاتصاف ب (ب) هذا خلف .

فإذن بعض (ب) الذى هو (ج) إنما يوصف ب (ج) لادائماً ، بل فى بعض أوقات اتصافه ب (ب) .

فالعكس مطلق بحسب الوصف ، وجودى بحسب الذات .

(٩) وأما — وفى نسخة « فأما » — الجزئية السالبة فلا عكس لها فإنه يمكن أن لا يكون كل — وفى نسخة بدون كلمة «كل» — [ج] [ب] ثم يكون — وفى نسخة بدون « يكون » — كل [ب] [ج] فليس ليس — وفى نسخة « ليس ليس » وفى أخرى بدون تكرار ليس » — كل — وفى نسخة بدون كلمة « كل » — [ب] [ج] .

مثل أن الحق هو أنه ليس بعض الناس بضحاك بالفعل ، وليس بممكن — وفى نسخة « يمكن » — أن لا يكون شىء مما هو ضحاك بالفعل إنساناً .

وهذه فائدة لايعطى أمثالها الخلف ابتداء ، بل إنما تعطيها اللمية ؛ ولذلك لم يتنبه لها المعتمدون على الخلف .

وأما بعد التنبيه فقد يمكن أن يبين بالخلف .

قوله :

(٩) يريد أن السالبة الجزئية غير المطلقة الضرورية ربما تكون صادقة، وعكسها إنما يصدق موجبة كلية ضرورية لاسالبة جزئية .

ويمثل بصدق قولنا : ليس بعض الناس ضاحكاً ، مع صدق قولنا : كل ضاحك بالضرورة إنسان ، وامتناع أن يصدق معه نقيضه الذى هو السالبة الجزئية؛ فإذن هى غير منعكسة .

وقد ذكر أثير الدين المفضل الأبهرى ، وغيره ، أن السالبة الجزئية إذا كانت عرفية وجودية فإنها تنعكس كنفسها ؛ وذلك إذا قلنا : ليس بعض (ج) (ب) ما دام (ج) لادائماً ، حكمنا باتصاف شىء ما بصفتى (ج) و (ب) المتعاندين فى وقتين مختلفين .

فإذن بعض ما يوصف بـ(ب) يسلب عنه (ج) ما دام موصوفاً بـ(ب) لا دائماً .

الفصل الرابع
إشارة
إلى عكس الضروريات

(١) فأما ــ وفى نسخة « وأما » ــ السالبة الكلية الضرورية فإنها تنعكس مثل نفسها .

فإنه إذا كان بالضرورة [ب] مسلوبة ــ وفى نسخة « مسلوب » ــ عن كل [ج] .

ثم أمكن أن يوجد بعض [ب] [ج] .

وفرض ذلك انعكس ــ وفى نسخة « العكس العكس » ــ ذلك .

وكان بعض [ج] [ب] على مقتضى الإطلاق الذى يعم الضرورى وغيره .

وهذا لا يصدق ألبتة مع السلب ــ وفى نسخة « سلب » ــ الضرورى الكلى ــ وفى نسخة بدون كلمة « الكلى » ــ بل صدقة معه محال ، فما أدى إليه محال . ولك ــ وفى نسخة « وذلك » ــ أن تبين ذلك بالافتراض ــ

---

(١) أراد البيان بالخلف فأخذ نقيض المطلوب ، وكان موجبة جزئية ممكنة عامة وهو معنى قوله (ثم أمكن أن يوجد بعض (ب)(ج) وكان انعكاسها مما لم يتبين بعد) فلم يبين الكلام عليها ، بل فرضها مطلقة وهو معنى قوله :[وفرض ذلك] وإنما كان له ذلك ؛ لأن هذا الممكن هو ما لا يلزم عن فرض وجوده محال .

ثم عكس المطلقة على ما بينها من قبل ، فانعكست مطلقة عامة ، تناقض الأصل بحسب الكيفية والكمية . ويضادها بحسب الجهة .

بل يلزمها من الممكنات العامة ما يناقض الأصل مطلقاً ، فلزم الخلف ، وهو معنى قوله : (بل صدقه معه محال) .

ــ وفى نسخة «بالإفراض» ــ فتجعل ذلك البعض[د] ــ وفى نسخة بدون كلمة (د) ــ فتجد بعض ما هو [ج] قد صار [ب] ــ وفى نسخة بزيادة « وقد وضعت لا شيء من [ج] [ب] هذا محال » ــ

(٢) والكلية ــ وفى نسخة « وكليته » ــ الموجبة الضرورية تنعكس ــ وفى نسخة بزيادة «على نفسها » ــجزئية موجبة بما ــ وفى نسخة « لما » بين ــ وفى نسخة « تبين » ــ من حكم المطلق العام ــ وفى نسخة « المطلقة العامة » ــ لكن لا يجب أن تنعكس ضرورية ؛ فإنه يمكن أن يكون عكس الضرورى ممكناً .

ثم رجع إلى المطلوب وقال : (فلم يكن ما فرضناه ممكناً ، ممكناً) . لأنه أدى إلى محال ، والمؤدى إلى المحال محال ، وهو المراد من قوله : [فما أدى إليه محال] .

وقد تم كلامه .

ثم إنه ذكر أن بيان انعكاس الموجبة الجزئية إنما يتأتى بالافتراض ؛ لئلا يذهب الوهم إلى تخيل دور .

قوله :

(٢) الحق أنها تنعكس جزئية موجبة مطلقة عامة ، بمثل ما مر فى المطلقات .

وبعض المنطقيين ذهبوا إلى أنها تنعكس كنفسها ضرورية .

والشيخ أراد أن يرد عليهم ، فأشار :

أولا : إلى أنها تنعكس جزئية موجبة مطلقة عامة ، بمثل ما مر فى المطلقات ــ وفى بعض النسخ بزيادة بل وصفية ؛ لوجوب كون المحمول لازماً لذات الموضوع ، وهو أخص من المطلقة العامة .

وبعض المنطقيين ذهبوا إلى أنها تنعكس كنفسها ضرورية .

والشيخ أراد أن يرد عليه فأشار .

أولا : إلى أنها تنعكس جزئية موجبة بمثل ما مر فى المطلقات

ثم اشتغل فى الرد فقال : (ولا يجب أن تنعكس ضرورية) وبينه بمثال الإنسان

فإنه ممكن — وفى نسخة « يمكن » — أن يكون [ج] كالضحاك ضروريا — وفى نسخة « ضرورى » — له [ب] كالإنسان . و [ب] كالإنسان غير ضرورى له [ج] كالضحاك .

ومن قال غير هذا ، وأنشأ يحتال — وفى نسخة « يختار » — فيه فلا تصدقه .

فعكسها إذن الإمكان الأعم — وفى نسخة « العام » —

والموجبة الجزئية — وفى نسخة بدون كلمة « الجزئية » — الضرورية أيضاً تنعكس جزئية على ذلك القياس .

والضاحك ، ثم قال : (ومن قال غير هذا وأنشأ يحتال فيه فلا تصدقه) أى يحتال لبيان أن العكس ضرورى .

وهو أنهم يقولون : ذلك العكس . إما أن يكون ضرورياً كالأصل .

أولا يكون .

فإن كان ، فهو المطلوب .

وإلا فلينعكس العكس مرة أخرى إلى غير ضرورى ؛ لأن الضرورى لما انعكس إلى غير الضرورى ، فغير الضرورى أولى بأن ينعكس إليه .

وغير الضرورى يضاد الأصل . وذلك خلف .

وهذا غير صحيح ؛ لأنه مبنى على أن عكس غير الضرورى ، غير ضرورى ، وهو ليس ببين ، بل الضرورى وغير الضرورى ينعكسان إلى كل واحد منهما .

ثم رجع الشيخ إلى إنتاج المطلوب الذى هو إبطال مذهبهم فقال : (فعكسها إذن الإمكان الأعم) أى الشامل للضرورة واللاضرورة .

وإنما قال ذلك ؛ لأن المطلوب لما كان هو الرد على من زعم أنه ضرورى ، وكان البرهان عليه أنه يمكن أن يكون أيضاً غير ضرورى فى بعض المواد ، فالواجب أن يورد فى النتيجة ما يشملهما معاً ؛ لا ما يثبت ببرهان آخر .

إذ لو كان قال : إنه الإطلاق العام — وفى نسخة « الأعم» — لكانت النتيجة غير ما اقتضاه ببرهانه .

(٣) والسالبة الجزئية — وفى نسخة بزيادة « الضرورية » — لا تنعكس لما علمت .

ومثاله : بالضرورة ليس كل حيوان إنساناً . ثم كل إنسان حيوان ، ليس ليس — وفى نسخة بدون تكرار « ليس » — كل إنسان حيواناً — وفى نسخة « حيوان » وفى أخرى « حيواناً إنسان » —

وليس قوله (إنه الإمكان الأعم) بمناف لكونه أخص منه فى نفس الأمر على ما صرح به فى سائر كتبه .

وما تمسك به الفاضل الشارح : فى احتمال أن يكون العكس ممكناً ، وهو قوله : إن العكس قد يكون ممكناً ، لايدخل فى الوجود ، كما لو فرض أن الإنسان لا يصير كاتباً فى مدة وجوده .

فضعيف ؛ وذلك لأنه ينافى الأصل ؛ فإن الأصل يقتضى ثبوت الكاتب الذى أثبت له الإنسانية بالضرورة ؛ فإن الكاتب ما لم يكن كاتباً لايكون إنساناً .

ولما ثبت ، وثبت أنه إنسان ، ثبت أنه حاصل أيضاً لما هو الإنسان .

قوله :

(٣) وذلك ظاهر .

الفصل الخامس

إشارة

إلى عكس الممكنات

(١) وأما القضايا الممكنة فليس – وفى نسخة « فلا » – يجب لها عكس فى السلب ؛ فإنه ليس إذا لم يمتنع بل أمكن أن يكون لا – وفى نسخة « أن لا يكون » – شيء من الناس يكتب ، يجب أن يمكن ولا يمتنع أن لا يكون أحد ممن يكتب ، إنساناً . أو بعض من – وفى نسخة « ممن » – يكتب إنساناً .

وكذلك هذا المثال يبين الحال فى الممكن الخاص والأخص – وفى نسخة « أو الأخص » – فإن الشيء قد يجوز أن ينفى عن شيء ، وذلك الشيء لا يجوز أن ينفى عنه شيء – وفى نسخة بدون كلمة « شيء » – لأنه موضوعه الخاص الذى لا يعرض إلا له .

---

(١) يريد به قول بعض الفضلاء فى بيان أن الممكن الخاص ينعكس كنفسه ، وهو أنا إذا قلنا : كل حيوان يمكن أن يكون نائماً من جهة ما هو نائم ، فبعض ما هو نائم ، فهو من جهة ما هو نائم ، يمكن أن يكون حيواناً ؛ لأن حيوانيته ليست له من جهة ما هو نائم ، حتى تكون له ضرورية من تلك الجهة ،

ورد الشيخ بأنه مغالطة ، أما :

أولا : فلأن قوله : (من جهة ما هو نائم) أخذ جزء من المحمول فى الأصل ، والعكس جميعاً وكان يجب أن يجعل جزءاً من الموضوع فى العكس ، ويصير العكس : فبعض ماهو نائم من جهة ما هو نائم يمكن أن يكون حيواناً .

وحينئذ يكون كذبه ظاهراً ؛ لأن النائم من جهة ما هو نائم ، لا يكون حيواناً ، ولا شيء آخر غير النائم . وأما :

وأما ــ وفى نسخة « أما » ــ فى الإيجاب فيجب لها عكس ، ولكن ليس يجب أن يكون فى الممكن الخاص مثل نفسه .

ولا تستمع ــ وفى نسخة « تسمع » ــ إلى قول ــ وفى نسخة بدون كلمة « قول » ــ من يقول : إن الشيء إذا كان ممكناً غير ضرورى لموضوعه فإن ــ وفى نسخة « إن » ــ موضوعه يكون كذلك له . وفى نسخة بدون عبارة « له » ــ

وتأمل المتحرك بالإرادة كيف هو من الممكنات للحيوان ، وكيف الحيوان ضرورى له .

ولا تلتفت إلى تكلفات قوم فيه ، بل كل أصناف الإمكان تنعكس فى الإيجاب بالإمكان الأعم ؛ فإنه إذا كان كل [ج] [ب] بالإمكان ــ وفى نسخة بدون عبارة « بالإمكان » ــ أو بعض [ج] [ب] بالإمكان ، فبعض [ب] [ج] بالإمكان الأعم ، وإلا فليس بممكن ــ وفى نسخة « يمكن » ــ أن يكون شيء من [ب] [ج] .

ثانياً : فلأن هذا المثال ، وإن كان حقًّا فهو لا يفيد المطلوب ؛ لأن انعكاس القضية فى مادة واحدة ، لا يقتضى انعكاسها مطلقاً . بل عدم انعكاسها فى مادة يقتضى عدم انعكاسها مطلقاً .

وقوله : (وربما قال قائل : ما بالكم لا تعكسون السالبة الممكنة الخاصة) إشارة إلى مذهب بعض القدماء ، فإنهم حكموا بأنها تنعكس جزئية ؛ لأنها فى قوة موجبتها ، وهى معكسة موجبة ممكنة جزئية . وإنما حكمنا بأنها لا تنعكس إلى ذلك ؛ لأن العكس يجب أن لا يكون بشرط بقاء الكيفية ، على ما وقع عليه الاصطلاح منها ، ولعل القائلين بانعكاسها إنما ذهبوا إلى ذلك بظنهم عكسها فى قوة سالبة ممكنة جزئية .

وقد غلطوا فيه لأن الموجبة الممكنة الخاصة لا تنعكس خاصة ، بل عامة ، ليست موجبتها فى قوة سالبتها .

قوله : (وقوم يدعون للسلب الجزئى الممكن عكساً) إشارة أيضاً إلى بعض مذاهبهم وباقى الفصل غنى عن الشرح .

فبالضرورة على ما علمت لا شيء من [ب] [ج] – وفى نسخة « من [ج] [ب] » – وينعكس بالضرورة – وفى نسخة « فبالضرورة » – لا شيء من [ج] [ب] هذا خلف – وفى نسخة بدل عبارة « وينعكس . . . خلف » – فبالضرورة شيء من [ج] [ب] هذا خلف

وربما قال قائل : ما بالكم لا تعكسون السالبة الممكنة الخاصة ؛ وقوتها قوة الموجبة ؟

فنقول – وفى نسخة « فاعلم » – إن السبب – وفى نسخة « السلب » – فى ذلك أنها – أعنى الموجبة – إنما تنعكس إلى موجبة – وفى نسخة « إلى موجب » – من باب الممكن – وفى نسخة « الإمكان » – الأعم ، فلا تحفظ الكيفية .

ولو كان يلزم عكسها من الممكن الخاص ، لأمكن أن تنقلب – وفى نسخة « تقلب » – من الإيجاب إلى السلب ، فتعود الكيفية فى العكس ، لكن ذلك غير واجب .

وقوم يدعون للسلب – وفى نسخة « للسالب » – الجزئى الممكن عكساً ، بسبب انعكاس الموجب الجزئى الذى فى قوته .

وحسبانهم أن ذلك يكون خاصا أيضاً ويعود أيضاً – وفى نسخة بدون كلمة « أيضاً » – إلى السلب .

فظنهم باطل قد تتحققه مما – وفى نسخة « بما » – سمعته .

ومن هذا المثال قولنا : يمكن أن يكون بعض الناس ليس بضحاك ولا تقول : يمكن أن يكون بعض ما هو ضحاك ليس بإنسان *

النهج السادس

الفصل الأول

إشارة

إلى القضايا من جهة ما يصدق فيها أو نحوه – وفى نسخة « ونحوه »*

(١) أصناف القضايا المستعملة فيما بين القائسين ، ومن يجرى مجراهم أربعة :

مسلمات .

ومظنونات وما معها .

ومشبهات بغيرها .

ومخيلات .

---

* أقول : لما فرغ عن بيان الأحوال الصورية للقضايا ، شرع فى بيان أحوالها المادية ؛ فإنهما يشتركان فى أن البحث عنهما من حيث يتعلق بالقضايا المفردة ، متقدم على البحث عن صور الأقوال المتألفة عن القضايا ومواردها .

وقوله : « أو نحوه » أى من جهة ما تخيل؛ فإن التصورات تشبه التصديق من حيث إنه أيضاً انفعال ما للنفس تحدثها القضية .

قوله :

(١) أقول : يريد بمن يجرى مجرى القائسين ، مستعملى الاستقراءات ، والتمثيلات .

ووجه الحصر : أن القضية :

إما أن تقتضى تصديقاً .

أو تأثيراً غير التصديق .

أو لاتقتضى أحدهما .

والأول :

(٢) والمسلمات :
إما معتقدات .
وإما مأخوذات .

(٣) والمعتقدات أيضاً ـ وفى نسخة بدون كلمة « أيضاً » ـ أصنافها
ثلاثة : الواجب قبولها
والمشهورات .
والوهميات .

إما أن يقتضى تصديقاً جازماً .
أو غير جازم .
والجازم :
إما أن يكون لسبب ، أو لما يشبه السبب .
وما يكون لسبب ، فهو المسلمات .
وما يكون لما يشبه السبب ، فهو المشبهات بغيرها .
وغير الجازم هو المظنونات .
وما معها هو المشهورات فى بادئ الرأى ، والمقبولات من وجه .
وما يقتضى تأثيراً غير التصديق ، فهو المخيلات .
وما لايقتضى تصديقاً ولا تأثيراً ، فلا يستعمل لعدم الفائدة .

(٢) وذلك لأن السبب :
إما أن يكون عن تلقاء نفس المصدق
أو من خارج .

(٣) وذلك لأن الحكم إما أن يعتبر فيه المطابقة للخارج ، أولا.
فإن اعتبر ، وكان مطابقاً قطعاً ، فهو الواجب قبولها .
وإلا فهو الوهميات.
وإلا تعتبر فهو المشهورات .
قوله :

(٤) والواجب قبولها : ١

أوليات

ومشاهدات .

ومجربات ، وما معها ، من الحدسيات والمواترات ، وقضايا قياساتها معها

---

(٤) وذلك لأن العقل :

إما أن لايحتاج فيه إلى شيء غير تصور طرفي الحكم .

أو يحتاج .

والأول : هو الأوليات .

والثاني : لايخلو .

إما أن يحتاج إلى ما ينضم إليه ويعينه على الحكم .

أو ينضم إلى المحكوم عليه .

أو إليهما معاً .

والأول : هو المشاهدات .

والثاني : لايخلو :

إما أن يكون تحصيل ذلك الشيء ، بالاكتساب .

أو لايكون .

وما بالاكتساب :

إما أن يكون بالسهولة .

أو لابالسهولة .

والأول : هو الحدسيات .

والثاني : ليس من المبادئ ، بل هو العلوم المكتسبة .

وما ليس بالاكتساب ، فهو القضايا التي قياساتها معها .

وما يحتاج فيهما إلى كليهما :

فإما أن يكون من شأنه أن يحصل بالإحساس ، وهو المتواترات .

(٥) فلنبدأ بتعريف أنحاء الواجب قبولها ، وأنواعها من هذه الجملة .

فأما الأوليات فهى القضايا التى يوجبها العقل الصريح لذاته ، ولغريزته — وفى نسخة « ولغريزتيه — لا لسبب من الأسباب الخارجية عنه ؛ فإنه — وفى نسخة « وإنه » — كلما وقع للعقل التصور ، لحدودها — وفى نسخة « بحدودها » — بالكنه ، وقع له ، التصديق فلا يكون

وإما أن لا يكون ، وهو المجربات .

فهذه ستة أقسام .

وظاهر كلام الشيخ يقتضى أنه جعلها أربعة أقسام :

أحدها : ما لايحتاج فيه العقل إلى شىء غير تصور طرفى الحكم ، وهو الأوليات .

وثانيها : ما يستعان فيه بالحواس ، وهو المشاهدات .

وثالثها : ما يحتاج فيه إلى غير تصور الطرفين :

وهو إما خفى ، وهو المجربات وما معها ، من الحدسيات ، والمتواترات .

وإما ظاهر غير مكتسب ، وهو القضايا التى قياساتها معها .

وأما الظاهر المكتسب ، فليس يقع فى المبادئ .

واعلم أن هذه التقسيمات ليست بذاتية ؛ فإن الأقسام قد تتداخل باعتبارات ، كما سيجىء بيانه ؛ ولذلك جعلها الشيخ أصنافاً ، لاأنواعاً .

قوله :

(٥) أقول : الحكم الذى له علة فهو إنما يجب إذا اعتبر مع علته ، ولا يجب بدون ذلك .

والحكم اليقينى هو الواجب فى نفسه ، الذى لايتغير ، وهو الذى يجب قبوله .

فكل حكم عرف بعلته فهو يقينى ، وما لا يعرف بعلته ، فهو ليس بيقينى ، سواء كان له علة أولا .

والعلة قد تكون هى أجزاء القضية .

وقد تكون شيئاً خارجاً عنها .

ـ وفى نسخة بدون عبارة « التصديق فلا يكون » ـ للتصديق فيها ـ وفى نسخة « فيه » ـ توقف إلا على وقوع التصور والفطانة ـ وفى نسخة « والفطامة » ـ للتركيب .

ومن هذه ـ وفى نسخة « ومن هذا » ـ ما هو جلى للكل ؛ لأنه واضح تصور ـ وفى نسخة « واضح وتصور » ـ الحدود

ومنها ـ وفى نسخة « ومنه » ـ ماربما خفى وافتقر إلى تأمل الخفاء ـ وفى نسخة « تأمل لخفاء » وفى أخرى « خفاء » بدون كلمة « تأمل » ـ فى تصور حدوده .

فإنه إذا التبس التصور التبس التصديق وهذا القسم لا يتوعر ـ وفى نسخة « لا يتوعن » ـ على الأذهان المشتعلة ـ وفى نسخة « المشتغلة » ـ النافذة فى التصور .

(٦) وأما المشاهدات فكالمحسوسات ، وهى ـ وفى نسخة « فهى » ـ القضايا التى إنما نستفيد التصديق بها من الحس .

وهو الحكم الأولى الذى يوجبه العقل الصريح ، لنفس تصور أجزاء القضية ، لا بسبب خارج .

فإن كانت أجزاء القضية جلية التصور ، جلية الارتباط ، فهو واضح للكل .

وإن لم يكن كذلك ، فهو واضح لمن تكون جلية عنده ، غير واضح لغيره .

وإذا توقف العقل فى الحكم الأولى بعد تصور الأجزاء فهو :

إما لنقصان الغريزة ، كما يكون للبله والصبيان .

وإما لتدنيس الفطرة بالعقائد المضادة للأوليات ، كما يكون لبعض العوام والجهال

قوله :

(٦) أقول : هذه ثلاثة أصناف :

أحدها : نجده بحواسنا الظاهرة ، كالحكم بأن النار حارة .

والثانى : ما نجده بحواسنا الباطنة ، وهى القضايا الاعتبارية ، بمشاهدة قوى غير الحس الظاهر .

مثل حكمنا بوجود الشمس ، وكونها ــ وفى نسخة «وأنها» ــ مضيئة وحكمنا بكون ــ وفى نسخة « بأن » ــ النار حارة .

وكقضايا اعتبارية لمشاهدة ــ وفى نسخة «بمشاهدة » ــ قوى غير الحس ، مثل معرفتنا بأن لنا فكرة ، وأن لنا خوفاً وغضباً . وأنا ــ وفى نسخة « وأن » وفى أخرى « وأما » ــ نشعر بذواتنا وبأفعال ذواتنا .

(٧) وأما المجربات فهى قضايا وأحكام تتبع مشاهدات منا ــ وفى نسخة « مما » ــ تتكرر فتفيد اذكاراً بتكررها ــ وفى نسخة « بتكرارها » ــ فيتأكد منها عقد قوى لا يشك فيه .

وليس على المنطقى أن يطلب السبب فى ذلك ، بعد أن لا يشك فى وجوده فربما أوجبت التجربة قضاء جزماً .

الثالث : ما نجده بنفوسنا ، لا بآلاتها ، وهى كشعورنا بذاتنا وبأفعال ذواتنا والأحكام الحسية ، جميعها جزئية ؛ فإن الحس لايفيد إلا أن هذه النار حارة ، وأما الحكم بأن كل نار حارة ، فحكم عقلى ، استفاده العقل من الإحساس بجزئيات ذلك الحكم ، والوقوف على علله ، ويجرى مجرى المجربات من وجه .

قوله :

(٧) أقول : المجربات تحتاج إلى أمرين :

أحدهما : المشاهدة المتكررة .

والثانى : القياس الخفى .

وذلك القياس هو أن يعلم أن الوقوع المتكرر على نهج واحد لايكون اتفاقيًّا، فإذن هو إنما يستند إلى سبب .

فيعلم من ذلك أن هناك سبباً ، وإن لم تعرف ماهية ذلك السبب .

وكلما علم حصول السبب حكم بوجود المسبب قطعاً ؛ وذلك لأن العلم بسببية السبب ، وإن لم تعرف ماهيته ، يكفى فى العلم بوجود المسبب .

والفرق بين التجربة والاستقراء :

أن التجربة تقارن هذا القياس .

وربما أوجبت قضاء أكثريًّا .

ولا تخلو عن قوة قياسية خفية تخالط المشاهدات .

وهذا مثل حكمنا أن الضرب بالخشب مؤلم ، وإنما تنعقد التجربة — و نسخة « بالتجربة » — إذا أمنت النفس كون الشيء بالاتفاق .

وتنضاف إليه أحوال الهيئة — وفى نسخة بدون كلمة « الهيئة » — فتنعقد التجربة .

والاستقراء لايقارنه .

ثم إن التجربة قد تكون كليًّا ، وذلك عند ما يكون تكرر الوقوع بحيث لا يحتمل معه تجويز اللاوقوع .

وقد يكون حكم واحد .

مجرباً كليًّا عند شخص .

وأكثريًّا عند آخر ،

وغير مجرب أصلا عند ثالث .

ولا يمكن إثبات المجرب للمنكر الذى لم يتول التجربة .

قوله : [وليس على المنطقى أن يطلب السبب فى ذلك ، بعد أن لايشك فى وجوده] إنما ذلك على الفلسفى الناظر فى كيفية استناد المسببات إلى أسبابها .

فالمجرب عند المنطقى من المبادئ .

وعند الفلسفى ليس من المبادئ .

قوله : [وتنضاف إليه أحوال الهيئة فتنعقد التجربة] فالمشاهدة إذا تكررت مقرونة بهيئة ما ، من وقوع فى زمان بعينه ، أو مكان بعينه ، أو على وجه معين ، أو مع شيء لا غير ، فالحكم الكلى إنما يحصل مقيداً بتلك القيود والشرائط ، فلا يحصل مطلقاً عنها البتة .

وذلك كمن شاهد أن كل مولود بالزنج فهو أسود ، فله أن يحكم كذلك ، وليس له أن يحكم أن كل مولود أينما كان فهو أسود .

(٨) ومما يجرى مجرى المجربات الحدسيات .

وهى قضايا مبدأ الحكم بها حدس من النفس قوى جدًّا ، فزال معه الشك ، وأذعن له الذهن .

فلو أن جاحداً جحد ذلك ؛ لأنه لم يتول الاعتبار الموجب لقوة ذلك الحدس ، أو على سبيل المذاكرة — وفى نسخة « المناكرة » — لم يتأت أن يتحقق — وفى نسخة « يحقق » — له ما تحقق عند الحادس مثل قضائنا — وفى نسخة « قضايانا » — بأن نور القمر من الشمس — وفى نسخة « بأن القمر من نور الشمس » — لهيئات — وفى نسخة« لهيئة »— تشكل النور فيه .

وفيها أيضاً قوة قياسية ، وهى شديدة المناسبة للمجربات .

وينبغى أن يفرق بين ما يقارنه بالذات .

وبين ما يقارنه بالعرض ؛ لئلا يغلط .

فالحاصل أن التجربة تعطي الحكم الكلى مقيداً ، والعقل المجرد هو الذى يعطيه مطلقاً ، كما أن الحس الذى يعطيه جزئيًّا .

قوله :

(٨) أقول : هى جارية مجرى المجربات فى الأمرين المذكورين ، أعنى : تكرار المشاهدة .

ومقارنة القياس .

إلا أن السبب فى المجربات معلومة السببية ، غير معلوم الماهية .

وفى الحدسيات معلوم بالوجهين .

وإنما توقف عليه بالحدس ، لا بالفكر ؛ فإن المعلوم بالفكر ، هو العلم النظرى ، فليس من المبادئ .

وسيأتى الفرق بين « الفكر » و« الحدس » فى « النمط الثالث » .

ولما كان السبب غير معلوم فى المجربات ، إلا من جهة السببية فقط كان القياس المقارن بجميع المجربات قياساً واحداً .

(٩) وكذلك القضايا التواترية – وفى نسخة « المتواترية » – وهى التي تسكن إليها النفس سكوناً تامًّا يزول عنه – وفى نسخة « معه » – الشك لكثرة الشهادات ، مع إمكانه بحيث تزول الريبة عن وقوع تلك الشهادات على سبيل الاتفاق والتواطؤ – وفى نسخة « والمواطأة » –

وهذا مثل اعتقادنا بوجود « مكة » ووجود « جالينوس » و « إقليدس » – وفى نسخة « وأوقليدس » وغيرهم – وفى نسخة « وغيرها » – .

ومن حاول أن يحصر هذه الشهادات فى مبلغ عدد معلوم – وفى نسخة بدون كلمة « معلوم » – فقد – وفى نسخة « فقال » – أحال ؛ فإن ذلك ليس متعلقاً – وفى نسخة « معلقاً » – بعدد تؤثر الزيادة والنقصان فيه وإنما الرجوع – وفى نسخة « المرجوع » – فيه إلى مبلغ يقع معه اليقين – وفى نسخة « التبين » – فاليقين – وفى نسخة « واليقين » وفى أخرى « فالتبين » – هو القاضى بتوافى – وفى نسخة « بتوافر » – الشهادات ، لا عدد الشهادات .

وهذه أيضاً لا يمكن أن يُقنع جاحدها ، أو يُسكت بكلام .

والمقارن للحدسيات لا يكون كذلك ، فإنها أقيسة مختلفة ، حسب اختلاف العلل فى ما هيتها .

والحدسيات أيضاً تختلف بالقياس إلى الأشخاص ، كالمجربات ، ولا يمكن إثباتها – وفى نسخة « إثباته » – لغير الحادس ؛ ولذلك تعد من المبادئ .

قوله :

(٩) أقول : الشهادات :

قد تكون قولية .

وقد لا تكون ، كالأمارات .

والرجوع فيه إلى حصول اليقين ، وزوال الاحتمال للوثوق بعدم مواطأة الشهداء ،

(١٠) وأما القضايا التى قياساتها معها – وفى نسخة «معها قياساتها» – فهى قضايا إنما يصدّق فيها لأجل وسط . لكن ذلك الوسط ليس مما يعزب عن الذهن فيحوج فيه الذهن إلى طلب ، بل كلما – وفى نسخة « كما » – أخطرت – وفى نسخة « أخطر » – حدى – وفى نسخة « حد » – المطلوب بالبال ، خطر الوسط بالبال – وفى نسخة بدون عبارة « بالبال » – خطر الوسط بالبال – مثل قضائنا بأن الاثنين نصف الأربعة .

فقد استقصينا القول فى تعديد أصناف القضايا الواجب قبولها ، من جملة المعتقدات ، من جملة المسلمات .

(١١) فأما المشهورات من هذه الجملة :

فمنها أيضاً هذه الأوليات ونحوها مما يجب قبوله ، لا من حيث هى واجب قبولها ، بل من حيث عموم الاعتراف بها .

وامتناع اجتماعهم على الكذب .

وبعض الظاهريين من نقلة الحديث ، ذهبوا إلى أنه يحصل بشهادة أربعين من الثقات ، فرد الشيخ عليهم .

واعلم أن المتواترات أيضاً تشتمل على تكرار وقياس ، إلا أن الحاصل بالتواتر هو علم جزئى ، من شأنه أن يحصل بالإحساس ، وذلك لايعتبر التواتر إلا فيما يستند إلى المشاهدة .

فحكم المتواترات حكم المحسوسات ، ولذلك لا يقع فى العلوم بالذات .

قوله :

(١٠) أقول : هذه تسمى فطرية القياسات .

والقياس فى قوله : [الاثنان نصف الأربعة] لأن الاثنين عدد قد انقسمت الأربعة إليه . وإلى ما يساويه . وكل ما ينقسم عدد إليه وإلى ما يساويه فهو نصف ذلك العدد .

قوله :

(١١) كما أن المعتبر فى الواجب قبولها ، كونها مطابقة ، لما عليه الوجود ، فالمعتبر فى المشهورات كون الآراء عليها مطابقة .

فبعض القضايا أولى باعتبار ، ومشهور باعتبار .

ومنها الآراء المسماة بالمحمودة ، وربما خصصناها باسم المشهورة ، إذ لا عمدة لها — وفى نسخة « لا عمدتها » — إلا الشهرة .

وهى آراء ، لو خلى الإنسان وعقله المجرد ، ووهمه ، وحسه ، ولم يؤدب بقبول قضاياما — وفى نسخة « قضاياها » — والاعتراف بها .

ولم يمل الاستقراء بظنه القوى إلى حكم ، لكثرة الجزئيات ، ولم يستدع إليها ما فى طبيعة الإنسان من الرحمة والخجل ، والأنفة ، والحمية ، وغير ذلك .

لم يقض بها الإنسان طاعة لعقله ، أو وهمه ، أو حسه .

مثل حكمنا أن — وفى نسخة « بأن » — سلب مال الإنسان قبيح ، وأن الكذب قبيح لا ينبغى أن يقدم عليه .

والفرق بينها وبين الأوليات ما ذكره الشيخ من أن العقل الصريح الذى لايلتفت إلى شىء غير تصور طرفى الحكم إنما يحكم بالأوليات من غير توقف .

ولا يحكم بها ، بل يحكم منها بحجج تشتمل على حدود وسطى ، كسائر النظريات ، ولذلك يتطرق التغير إليها ، دون الأوليات ؛ فإن الكذب قد يستحسن إذا اشتمل على مصلحة عظيمة . والكل لايستصغر بالقياس إلى جزئه فى حال من الأحوال .

وللشهرة أسباب :

منها : كون الشىء حقاً جلياً ، كقولنا : الضدان لايجتمعان .

ومنها : ما يناسب الحق الجلى ، ويخالفه بقيد خفى ، فيكون مشهوراً مطلقاً ، وحقاً مع ذلك القيد ، كقولنا : حكم الشىء حكم شبيهه ، وهو حق لا مطلقاً ، ولكن فيما هو شبيه له .

ومنها : كونه مشتملا على مصلحة شاملة للعموم كقولنا : العدالة أحسن .

وقد يسمى بعضها بالشرائع غير المكتوبة ؛ فإن المكتوبة منها ربما لايعم الاعتراف بها .

وإلى ذلك أشار الشيخ بقوله : (وما تتطابق عليه الشرائع الإلهية) .

ومنها : كون بعض الأخلاق والانفعالات مقتضية لها ، كقولنا : الذب عن الحرام واجب ، وإيذاء الحيوان ، لا لغرض ، قبيح .

ومن هذا الجنس ما يسبق إلى وهم كثير من الناس ، وإن صرف كثيراً منهم — وفى نسخة بدون عبارة « منهم » — عنه الشرع ، من قبح ذبح الحيوان ، إتباعاً لما فى الغريزة ، من الرقة ، لمن تكون غريزته كذلك ، وهم أكثر الناس ، وليس شيء من هذا يوجبه — وفى نسخة « الوجيه » — العقل الساذج .

ولو توهم الإنسان — وفى نسخة بدون كلمة « الإنسان » — نفسه ، وأنه خلق دفعة ، تام العقل ، ولم يسمع أدبا ، ولم يطع انفعالاً نفسانياً أو خلقياً — وفى نسخة « أو خلقا » — لم يقض فى أمثال هذه القضايا بشيء ، بل أمكنه أن يجهلها — وفى نسخة « يجهله » — ويتوقف فيها — وفى نسخة « فيه » —

وليس كذلك حال قضائه أن الكل أعظم من الجزء .

وهذه المشهورات قد تكون صادقة ، وقد تكون كاذبة .

وإذا كانت صادقة ليست تنسب إلى الأوليات ونحوها ، إذا — وفى نسخة بدون كلمة « إذا » — لم تكن بينة الصدق عند العقل الأول إلا بنظر وفكر — وفى نسخة بدون عبارة « وفكر » — وإن كانت محمودة عنده .

ومنها : ما يقتضيه الاستقراء ، كقولنا : العلم بالمتقابلات واحد ؛ لكونه بالمتضادات والمتضايفات ، وغيرها كذلك ، ويشترك الجميع فى أنها :

إما أن تكون مشهورة .

عند الكل كقولنا : الإحسان إلى الآباء حسن .

أو عند الأكثرين : كقولنا : الإله واحد .

أو عند طائفة : كقولنا : التسلسل محال ، وهو مشهور عند بعض أهل النظر — وفى نسخة « أهل المناظرة » . .

والصادق غير المحمود ، وكذلك الكاذب غير الشنيع ، ورب – وفى نسخة « فرب » – شنيع حق ، ورب محمود كاذب .

فالمشهورات – وفى نسخة اعتبار عبارة « فالمشهورات » أول فصل جديد عنوانه « تذنيب » –

إما من الواجبات .

وإما من المسلمات .

– وعند هذا الحد تقف بعض النسخ – وفى أخريات بحذف كلمة « المسلمات » ووضع موضعها كلمة « التأديبيات » أو « التأديبات » مع زيادة ما يلى : [الصلاحية ، وما تتطابق – وفى نسخة « تطابق » – عليها الشرائع الإلهية .

وإما خلقيات وانفعاليات .

وإما استقرائيات ، وهى إما بحسب الإطلاق .

وإما بحسب أصحاب صناعة – وفى نسخة « بصناعة » بدل « بحسب أصحاب صناعة » – وملة]

(١٢) وأما القضايا الوهمية الصرفة ، فهى قضايا كاذبة ، إلا أن الوهم الإنسانى يقضى بها قضاء شديد القوة ؛ لأنه ليس يقبل ضدها

والآراء المحمودة هى ما تقتضيه المصلحة العامة ؛ أو الأخلاق الفاضلة ، وهى الذائعات .

وقد تتقابل المشهورات كقولنا : الحياة مؤثرة ، باعتبار ، وموت الشهداء مؤثر باعتبار .

قوله :

(١٢) أحكام الوهم فى المحسوسات حقه أن يصدقه العقل فيها .

ولتطابقها كانت ما يجرى مجرى الهندسيات ، شديدة الوضوح . لايكاد يقع فيها اختلاف آراء .

ومقابلها ، بسبب أن الوهم تابع للحس .

فما لا يوافق الحس – وفى نسخة « المحسوس » – لا يقبله الوهم .

ومن المعلوم أن المحسوسات إذا كان لها مبادئ وأصول كانت تلك قبل المحسوسات ، ولم تكن محسوسة – وفى نسخة « محسوساً » – ولم يكن وجودها على نحو وجود المحسوسات ، فلم يمكن – وفى نسخة « يكن » – أن نتمثل ذلك الوجود فى الوهم ؛ ولهذا فإن الوهم نفسه وأفعاله لا تتمثل فى الوهم ، ولهذا ما يكون الوهم مساعداً للعقل فى الأصول التى تنتج وجود تلك المبادئ .

فإذا تعديا معاً إلى النتيجة نكص الوهم وامتنع عن قبول ما سلم موجبه .

وهذا الضرب من القضايا أقوى فى النفس من المشهورات التى ليست بأولية .

وأما فى المعقولات الصرفة إذا حكمت أحكام تخص المحسوسات ، فهى كاذبة ، يكذبه العقل . ويأتى بمقدمات لامنازعة فيها بينهما ، ويؤلفها على صورة مقبولة عندهما ، فينتج ما يناقض حكم الوهم . ويكابر الوهم فى الامتناع عن قبول النتيجة ، بعد قبول المتقدمات والتأليف ، المقتضيين إياها لذاتهما .

وأحكام الوهم فيها هى المسماة بالوهميات الصرفة .

وتلك المعقولات إما أمور جزئية ، هى مبادئ المحسوسات .

وإما أمور كلية يعمها ويعم غيرها . وهو معنى قوله : [فى أمور متقدمة على المحسوسات أو أعم منها] .

وتكون أحكامه عليها على وجه يمتنع أن يكون عليه – ، وفى نسخة « عليها » – كالحكم بأن كل موجود ذو وضع ؛ فإنه يمتنع أن يكون بعض الموجودات كذلك .

وعلى وجه يجب أن يكون فى المحسوسات كذلك ؛ فإن كل محسوس يجب أن يكون

وتكاد تشاكل الأوليات وتدخل فى المشبهات بها – وفى نسخة بدون عبارة « بها » – وهى أحكام للنفس فى أمور متقدمة على المحسوسات ، أو أعم منها على نحو ما يجب أن لا يكون لها ، وعلى – وفى نسخة « أو على » – نحوما يجب أن يكون أو يظن فى المحسوسات.

مثل اعتقاد المعتقد أن لابد من خلاء ينتهى إليه الملاء إذا تناهى .

وأنه لا بد فى كل موجود من أن يكون مشاراً ، إلى جهة وجوده .

وهذه الوهميات لولا مخالفة السنن الشرعية لها – وفى نسخة بدون عبارة « لها » – لكانت تكون – وفى نسخةبدون كلمة « تكون » – مشهورة.

وإنما تثلم فى شهرتها الديانات الحقيقية ، والعلوم الحكمية .

ولا يكاد المدفوع عن ذلك يقاوم نفسه فى دفع ذلك لشدة استيلاء الوهم . على أن ما يدفعه الوهم ولا يقبله إذا كان فى المحسوسات فهو مدفوع منكر .

وهو مع أنه باطل شنيع ليس بلا شهرة بل تكاد أن تكون من – وفى نسخة بدون كلمة « من »– الأوليات والوهميات التى لا تزاحم من غيرها مشهورة ولا ينعكس .

فقد فرغنا من أصناف المعتقدات من جملة المسلمات .

ذا وضع ، أو يظن أنها كذلك ، كالخلاء ؛ فإنه يظن أن عدم الممانعة فيما بين المحسوسات المتمانعة خلاء .

قوله : [ولا يكاد المدفوع عن ذلك يقاوم نفسه فى دفع ذلك لشدة استيلاء الوهم] . أى لا يكاد من دفع عن القول بالخلاء مثلا أن يقاوم نفسه ، فيذهب إلى خلاف ما يقتضيه وهمه .

قوله : [على أن ما يدفعه الوهم ولايقبله، إذا كان فى المحسوسات فهو مدفوع منكر] يريد ما ذكرناه أولا ، وهو مع أنه باطل ، شنيع ؛ وذلك لأن أحكام الوهم مشهورة ، فى

(١٣) وأما المأخوذات : فمنها مقبولات .

ومنها تقريريات — وفى نسخة « تقريرات » —

وأما المقبولات من جملة المأخوذات ، فهى آراء مأخوذة عن — وفى نسخة « من » — جماعة كثيرة من أهل التحصيل .

أو من نفر ، أو من — وفى نسخة بدون كلمة « من » — إمام يحسن به — وفى نسخة « من » — الظن .

وأما التقريريات فإنها المقدمات المأخوذة بحسب تسليم المخاطب ، أو التى يلزم قبولها ، والإقرار بها فى مبادئ العلوم ، إما مع استنكار ما — وفى نسخة « استنكار » بدون كلمة « ما » — وتسمى مصادرات .

وإما مع مسامحة ما — وفى نسخة « وما » — وطيب نفس ، وتسمى أصولا موضوعة .

ولهذه موضع منتظر .

الأكثر ؛ لأنه أقرب إلى المحسوسات ، وأوقع فى ضمائر الجمهور .

قوله :

(١٣) أقول : هى إما أن تقبل ويحكم بها .

وإما أن لاتقبل ، بل يحكم بها لغرض ما .

والأول : مقبولات ، إما عن جماعة ، كما عن المشائين أن للفلك طبيعة خاصة .

أو عن نفر كأصول الأرصاد عن أصحابها .

أو عن نبى وإمام ، كالشرائع والسنن .

أو عن حكيم كأحكام تنتسب إلى بقراط ، كالطب .

أو عن شاعر كأبيات تورد شواهد .

أو تكون مقبولة من غير أن تنسب إلى مقبول عنه ، كالأمثال السائرة .

وقيل : المأخوذات : إما بتسليم ممن هو أعلى مرتبة ، وهو المقبولات .

أو ممن هو أدنى مرتبة ، وهو الموضوعات فى مبادئ العلوم .

(١٤) وأما المظنونات فهى أقاويل وقضايا وإن كان يستعملها المحتج بها – وفى نسخة بدون عبارة « بها » – جزماً ؛ فإنه إنما يتبع فيها مع نفسه غالب الظن ، من دون أن يكون جزم – وفى نسخة « جزم من » – العقل منصرفاً عن مقابلها .

وصنف من جملتها المشهورات ، بحسب بادئ الرأى غير المتعقب وهى التى تعافص الذهن فتشغله عن أن يفطن الذهن لكونها مظنونة ، أو كونها مخالفة للشهرة ، إلى ثانى الحال .

فكأن – وفى نسخة « وكأن » – النفس تذعن لها فى أول ما تطلع عليها ، فإن رجعت إلى ذاتها عاد الإذعان – وفى نسخة « ذلك الإذعان » – ظنًّا ، أو تكذيباً – وفى نسخة « وتكذيباً » –

أو ممن هو مقابل وهو الواقعة فى المجادلات .

والأخيران هما التقريرات . والباقى ظاهر .

(١٤) قد ذكرنا فى صدر الكتاب أن الظن قد يطلق :

بإزاء اليقين على الحكم الجازم .

والمطابق غير المستند إلى علته ، كاعتقاد المقلد .

وعلى الجازم غير المطابق ، أعنى الجهل المركب .

وعلى غير الجازم الذى يرجح فيه أحد طرفى النقيض على الآخر ، مع تجويز الطرف الآخر جميعاً .

ويطلق تارة على الأخير من هذه الأقسام وحده ، وهو المسمى بالظن الصرف .

والمظنونات المذكورة ههنا ، من هذا القبيل لاغير فى نفس الأمر ، وإن كان المستعمل إياها فى الحجج الخطابية يصح الجزم بها ، ولا يتعرض لتجويز مقابلاتها .

والمرجح :

قد تكون شهرة حقيقية .

وقد يكون استناداً إلى صادق .

وقد يكون غير ذلك .

وأعنى بالظن ههنا ميلا من النفس ، مع شعور – وفى نسخة « شعوره » – بإمكان المقابل .

ومن هذه المقدمات قول القائل : « انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً » .

وقد تدخل المقبولات فى المظنونات ، إذا كان الاعتبار من جهة ميل النفس – وفى نسخة « نفس » – يقع هناك مع شعور بإمكان المقابل .

(١٥) وأما المشبهات فهى التى تشبه شيئاً من الأوليات ، أو المشهورات – وفى نسخة « أو من المشهورات » – ولا تكون هى هى بأعيانها .

والأول : يعرف بالمشهورات فى بادئ الرأى .

والثانى : هو المسمى بالمقبولات .

وهما قسمان مفردان باعتبار غير ما يعتبر فى المظنونات الصرفة ، وإن كانا يدخلان تحت المظنونات ، أى من حيث يصدق عليها ما يعتبر فى المظنونات .

وأما القسم الثالث : وهو الذى يكون المرجح فيه غير ذلك ، فهو المظنون المطلق ، ويدخل فيه التجربيات الأكثرية ، وما يناسبها من المتواترات ، والحدسيات ، أعنى غير اليقينية منها .

وقد أورد الشيخ فى مثال القسم الأول قولهم : « انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً » .

والمشهور الحقيقى ما يقابله بوجه وهو أن يقال : « لاتنصر الظالم ، وإن كان أخاك » .

وقد يتقابل حكمان مظنونان باعتبارين ، كما يقال : فلان الذى من داخل الحصن يكلم الخصوم المقابلة من خارج جهراً ، خائن ؛ فإنه مظنون من حيث إنه يتكلم مع الخصوم ويؤكد إثبات تكلمه معهم كون ذلك جهراً .

ونقيضه مظنون أيضاً من حيث إنه يتكلم جهراً ، إذ لو كان خائنا لأخفى كلامه .

قوله :

(١٥) التى تشبه الأوليات ، فقد تقع فى المغالطات ، والتى تشبه المشهورات فقد تقع فى المشاغبات .

وهى إما لفظية .

وذلك الاشتباه :

يكون إما بتوسط اللفظ .

وإما بتوسط المعنى .

والذى يكون بتوسط اللفظ فهو إما — وفى نسخة بدون كلمة « إما » — أن يكون اللفظ فيهما واحداً والمعنى مختلفاً .

وقد يكون المعنى مختلفاً بحسب وضع اللفظ نفسه ، كما يكون فى المفهوم من لفظ — وفى نسخة « لفظة » — العين .

وربما خفى ذلك جدًّا كما يخفى فى النور إذا أخذ — وفى نسخة « كما إذا أخذ » — تارة بمعنى — وفى نسخة « لمعنى » — البصر — وفى نسخة « المبصر » — وأخرى بمعنى الحق عند العقل .

وقد يكون بحسب ما يعرض — وفى نسخة « عرض » — للفظ فى تركيبه .

وإما معنوية .

واللفظية ستة .

هى التى تقع بسبب الاشتراك .

إما فى اللفظ المفرد بحسب جوهره . كالعين .

أو بحسب أحواله الداخلة فيه ، كالتصاريف .

أو العارضة له من خارج كالأعجام .

وإما للمركب فى تركيبه الذى يمكن أن يحمل على معنيين ، أو فى جهة التركيب ، — وفى نسخة « أو فى وجود التركيب » — وعدمه . فيظن المركب غير المركب ، أو غير المركب مركباً .

وقد ذكر الشيخ ههنا ثلاثة أوجه :

أحدها : أن يكون المعنى مختلفاً بحسب جوهر اللفظ المفرد .

وقسمه إلى :

ظاهر كالعين .

إما فى نفس تركيبه كقول — وفى نسخة « مثل قول » — القائل « غلامْ حسنْ » بالسكونين .

أو بحسب اختلاف دلائل — وفى نسخة « دليل » — حروف الصلات فيه التى لا دلائل — وفى نسخة « دليل » — لها بانفرادها ، بل الفائدة — وفى نسخة بدون كلمة « الفائدة » — إنما تدل بالتركيب ، وهى الأدوات بأصنافها .

مثل ما يقال : ما يعلم الإنسان ، فهو كما يعلمه .

فتارة [هو] يرجع إلى ما يعلم . وتارة إلى الإنسان .

وقد يكون بحسب ما يعرض للفظ من . — وفى نسخة « فى » — تصريفه وقد يكون على وجوه أخر — وفى نسخة — « أخرى » — قد بينت فى مواضع أخر — وفى نسخة بدون عبارة « قد بينت فى مواضع أخر » — من حقها أن تطول فيها الفروع وتكثر .

وخفى كالنور .

وثانيها : ما يقع بحسب التركيب ، وهو القسم الرابع .

وقسمه :

إلى ما يختلف بسبب حذف العوارض التى لم تحذف لما كان مشبهاً ، كقولنا : « غلامْ حسنْ » بالسكونين ؛ فإن الغلام يمكن أن يكون مضافاً إلى حسن ، ويمكن أن يكون موصوفاً به ، ويتميز أحدهما عن الآخر عند التحريك .

وإلى ما ليس كذلك ، كما هو بحسب اختلاف دلائل الصلات .

وثالثها : ما يكون بحسب تصريف اللفظ ، وهو القسم الثانى من الستة المذكورة .

وأشار بقوله : [وقد يكون على وجوه أخرى] إلى باقى الأقسام .

وأما المعنوية : فقد تكون جميعها بحسب ما يذكر فى المغالطات سبعة .

وتنقسم :

إلى ما يتعلق بالقضايا المفردة .

وإلى ما يتعلق بالمؤلفة .

أما ـ وفى نسخة « وأما » ـ الكائن بحسب المعنى ، فمثل ما يقع بسبب إيهام العكس .

مثل أن يؤخذ : كل ثلج أبيض ، فيظن أن كل أبيض ثلج .

وكذلك إذا أخذ لازم الشىء ، بدل الشىء ، فيظن أن حكم اللازم حكمه

مثل أن يكون الإنسان يلزمه أن يتوهم ـ وفى نسخة « متوهم » .. ويلزمه أنه مكلف مخاطب ، فيتوهم أن كل ماله وهم وفطنة ما ، فهو مكلف .

وكذلك إذا وصف الشىء بما وقع منه على سبيل العرض ، مثل الحكم على السقمونيا بأنه يبرد ـ وفى نسخة « مبرد » ـ إذا ـ وفى نسخة « إذ » ـ أشبه ما يبرد من جهة .

وكذلك أشياء أخر تشبه هذه .

والأول : ثلاثة :

أولها : إيهام العكس ، كقولنا : كل أبيض ثلج ؛ لأن الثلج أبيض .

وثانيها : سوء اعتبار الحمل ، كقولنا : الشىء موجود مطلقاً ؛ لكونه موجوداً بالقوة مثلا .

وثالثها : أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ، وهو يكون بأن يؤخذ لازم الشىء أو ملزومه أو عارضه ، أو معروضه ، بدله .

فمثال ما يؤخذ الموضوع بدله قولنا : كل ذى وهم مكلف ؛ لأن الإنسان مكلف ، وذو وهم .

ومثال ما يؤخذ عارض المحمول بدله ، قولنا السقمونيا تبرد ؛ لأنه يزيل المسخن ، ويعرض لمزيل المسخن أن يبرد ؛ فإذن قد وصف بما وقع منه على سبيل العرض ، إذ اشتبه المبرد بالذات من جهة التبرد الحاصل معهما .

والشيخ اقتصر من هذه الثلاثة على اثنين .

والأربعة التى لم يذكرها هى المتعلقة بالمؤلفة ، وهى جمع المسائل فى مسألة ، ووضع ما ليس بعلة علة ، والمصادرة على المطلوب ، وسوء التركيب . وسيجىء ذكرها .

قوله :

(١٦) وبالجملة كل ما يتزوج من القضايا على أنه بحال يوجب تصديقاً ؛ لأنه — وفى نسخة «على أنه» — يشبه — وفى نسخة «مشبه» وفى أخرى «شبيه» — أو يناسب — وفى نسخة «مناسب» — لما هو بتلك الحال ، أو قريب منه .

فهذه هى المشبهات اللفظية ، والمعنوية . وقد بقيت المخيلات .

(١٧) وأما المخيلات — وفى نسخة «والمخيلات» — فهى قضايا تقال قولا وتؤثر — وفى نسخة «فتؤثر» — فى النفس تأثيراً عجيباً من قبض وبسط — وفى نسخة «أو بسط» —

وربما زاد على تأثير التصديق .

وربما لم يكن معه تصديق . مثل ما يفعله قولنا وحكمنا فى النفس ، أن العسل مرة مهوعة — وفى نسخة «متهوعة» — على سبيل محاكاته — وفى نسخة «المحاكاة» — للمرة فتأباه — وفى نسخة «فأباه» — النفس وتنقبض عنه .

---

(١٦) يشير إلى السبب الجامع لجميع أنواع الغلط وهو عدم التمييز بين ما هو هو ، وبين ما هو غيره .

(١٧) أقول : الناس للتخيل أطوع منهم للتصديق ، ولذلك قال الشيخ: [يقدمون ويحجمون على ما يفعلونه ، وعما يذرونه ، إقداماً وإحجاماً صادراً عن هذا النحو] ولأجله ما يفيد الإشعار فى الحروب ، وعند الاستماحة والاستعطاف وغيرها .

والتخييل إما ما يقتضيه اللفظ فقط لجزالته وهو لجودة هيئته .

وإما ما يقتضيه المعنى فقط ، وهو لقوة صدقه ، أو شهرته .

وإما ما يقتضيه أمر آخر وهو حسن المحاكاة ؛ فإن سبب تحريك النفس فيه هو الهيئة الخارجة عن التصديق .

والمحاكاة الحسنة قد تكون بمجرد المطابقة ، وقد تكون بتحسين الشىء ، وقد تكون بتقبيحه .

قوله :

وأكثر الناس يقدمون ويحجمون على ما يفعلونه وعما – وفى نسخة « وعلى ما » – يذرونه إقداماً وإحجاماً صادراً عن هذا النحو من حركة النفس ، لا على سبيل الروية ولا الظن .

والمصدقات – وفى نسخة اعتبار « والمصدقات » بداية فصل جديد عنوانه « تذنيب » – من الأوليات ونحوها والمشهورات قد تفعل – وفى نسخة بدون عبارة « قد تفعل » – فعل المخيلات من تحريك النفس أو قبضها واستحسان النفس لورودها عليها لكنها تكون أولية ومشهورة باعتبار ، ومخيلة باعتبار :

وليس يجب فى جميع المخيلات أن تكون كاذبة ، كما لا يجب فى المشهورات وما يخالف الواجب قبوله ، أن يكون لا محالة كاذباً .

وبالجملة التخييل المحرك من القول متعلق بالتعجب منه ، إما بجودة – وفى نسخة « الجودة » – هيئته ، أو قوة صدقه ، أو قوة شهرته ، أو حسن محاكاته ، لكنا قد – وفى نسخة بدون كلمة « قد » – نخص باسم المخيلات ما يكون تأثيره بالمحاكاة .

وما – وفى نسخة « وربما » – تحرك النفس من الهيئات – وفى نسخة « الهيئة » – الخارجة عن التصديق *

الفصل الثانى

تذنيب

— وفى نسخة بدون كلمة « تذنيب » —

(١) ونقول : إن — وفى نسخة بدون كلمة « إن » — اسم التسليم يقال — وفى نسخة « يدل » — على أحوال القضايا من حيث توضع وضعاً ويحكم بها حكماً — وفى نسخة « كما » — كيفما كان — وفى نسخة « كيف كان » —

فربما كان التسليم من العقل الأول .

وربما كان من اتفاق الجمهور .

وربما كان من إنصاف — وفى نسخة بدون كلمة « إنصاف » — الخصم *

---

(١) أقول : فسر التسليم بأنه حال القضية من حيث توضع وضعاً ، وهذا الوضع هو بالمعنى الأعم من التسليم كما ذكرناه فى أول الكتاب .

وظهر منه أنه ليس على ما ذهب إليه الفاضل الشارح من أن الوضع هو تسليم الجمهور .

والتسليم هو تسليم شخص ما .

النهج السابع

وفيه الشروع فى التركيب الثانى للحجج *

الفصل الأول

إشارة

إلى القياس والاستقراء والتمثيل

(١) أصناف ما يحتج به فى إثبات شىء لامرجع فيه إلى القبول والتسليم ، أو فيه مرجع – وفى نسخة « رجوع » وفى أخرى « مرجوع » – إليه لكنه لم يرجع إليه ، ثلاثة :

أحدها : القياس .

والثانى : الاستقراء وما معه .

والثالث: التمثيل وما معه .

---

* أقول : التركيب الأول للقضايا .

والثانى لما يتركب عنها ، ولا يكون فى حكمها وهى الحجج .

(١) أقول : كل حجة فهى إنما تتألف عن قضايا ، وتتجه إلى مطلوب يستحصل بها .

ولا يصح أن تكون كل قضية مطلوبة بحجة ، وإلا لتسلسل أو دار ؛ فلا بد من الانتهاء إلى قضايا ليس من شأنها أن تكون مطلوبة ؛ بل هى المبادئ للمطالب . وهى التى يرجع فيها إلى القبول والتسليم مما عددناه فى النهج المتقدم ، قبولا :

إما واجباً ، كما فى الأوليات ، وما ذكر معها .

أو غير واجب ، كما فى المقبولات ، أو ما يجرى مجراها .

وتسليما :

. . . .

إما حقيقيًّا كما فى الذائعات .

أو غير حقيقى كما فى المسلمات ، فى بادئ الرأى .

وجميعها قد تكون كذلك على الإطلاق .

كالأوليات المشهورة .

وقد تكون بحسب اعتبار ما ، كالذائعات الصرفة التى تكون باعتبار الشهرة مقبولة مسلمة غنية عن البيان .

فهى بذلك الاعتبار مباد للجدل .

وباعتبار الحق غير مقبولة ولا مسلمة ، بل محتاجة إلى بيان يحكم بكونها مستحقة :

إما للقبول والتسليم .

أو للرد والمنع .

وهى بذلك الاعتبار مسائل من العلوم .

ولا يلتفت عند الاعتبار الثانى إلى كونها مقبولة مسلمة بالاعتبار الأول .

فإذن كل ما هو مطلوب بحجة فهو :

إما شىء لامرجوع فيه إلى القبول والتسليم .

أو فيه مرجوع إليه ، لكنه لم يرجع إليه .

وكل حجة ، فإنما هى حجة بالقياس إلى شىء هو كذلك ؟

وأصناف الحجج ثلاثة ؛ وذلك لأن الحجة والمطلوب لا يخلوان من تناسب ما ، ضرورة ، وإلا لامتنع استلزام أحدهما الآخر ؛ فذلك التناسب يكون :

إما باشتمال أحدهما على الآخر .

أو بغير ذلك .

فإن كان بالاشتمال ، فلا يخلو :

إما أن تكون الحجة هى المشتملة على المطلوب ، وهو القياس .

أو بالعكس ، وهو الاستقراء .

وإن لم يكن الاشتمال ، فلا بد وأن يشملهما ما به يتناسبان ، وهو التمثيل .

وإنما قال [وأصناف الحجج] ولم يقل (وأنواعها) لأن الحجة الواحدة قد تكون

(٢) فأما — وفى نسخة « وأما » — الاستقراء فهو الحكم على كلى بما يوجد — وفى نسخة « وجد » — فى جزئياته الكثيرة مثل حكمنا بأن كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ — وفى نسخة « يحرك عند المضغ فكه الأسفل » — استقراء للناس والدواب البرية — وفى نسخة بدون كلمة « البرية » — والطير .

قياساً باعتبار ، واستقراء باعتبار ، كالقياس المقسم الذى هو الاستقراء التام .

وكنوع من التمثيل يكون بالحقيقة برهاناً ، ويكون ذكر المثال فيه حشواً .

لكن الاستقرام والتمثيل إذا أطلقا ، لم يقعا على ما يجرى منهما القياس فى إفادة اليقين .

وما مع الاستقراء الذى ذكره الشيخ هو ما يلحق بالاستقراء ويشبهه ، مما لايقع فى المحاورات العلمية ؛ وذلك لأن الاستقراء الذى يستوى فى الأقسام حقيقة ، أعنى التام ، فقد يقع فى البراهين .

والذى يدعى فيه الاستيفاء ، ويؤخذ على أنه مستوفى بحسب الشهرة ، فقد يقع فى الجدل .

وما عداهما مما يخيل أنه يشتمل على أكثر الأقسام ، ولا يدعى فيه الاستيفاء ، فهو ليس بالاستقراء ، بل يلحق به ويستعمل فى سائر الصناعات .

وما مع التمثيل فكالقياس الاقترانى ، وكالتمثيلات الخالية عن الجامع ؛ إذ هى ليست بتمثيل فى الحقيقة ، بل بحسب الظن .

والفاضل الشارح : فسر ما مع الاستقراء ، بالاستقراء التام .

وهو قسم منه .

وما مع التمثيل بما يستعمله الجدليون .

وهو التمثيل نفسه .

قوله :

(٢) أقول : القياس والاستقراء يختلفان بتبادل الأصغر والأوسط .

فالقياس أن تقول :

والاستقراء غير موجب للعلم الصحيح ؛ فإنه ربما كان ما لم يستقرأ بخلاف – وفى نسخة « خلاف » – ما استقرئ – وفى نسخة « يستقرأ » – مثل التمساح فى مثالنا .

بل ربما كان المختلف فيه والمطلوب ، بخلاف حكم جميع ما سواه .

(٣) وأما التمثيل فهو الذى يعرفه أهل زماننا بالقياس .

وهو – وفى نسخة « فهو » – أن يحاول الحكم على شيء – وفى نسخة « الشيء » – بحكم موجود فى شبهه – وفى نسخة « شبهه » –

وهو حكم – وفى نسخة « الحكم » – على جزئى بمثل – وفى نسخة « مثل » – ما فى جزئى آخر يوافقه فى معنى جامع .

كل إنسان ، وفرس ، وطائر ؛ حيوان .

وكل حيوان يحرك فكه الأسفل .

والاستقراء أن تقول :

كل حيوان إما : إنسان ، أو فرس ، أو طائر .

وكلها يحرك فكه الأسفل .

فالخلل فيه يقع من جهة الصغرى .

والاستقراء المشتمل على الحصر تام . وغيره ناقص .

والاسم يقع مطلقاً على الناقص ، والذى بينه الشيخ .

وهو لا يفيد غير الظن .

فاستعماله فى البرهان مغالطة .

وفى الجدل ليس بمغالطة ، ولا يمنع إلا بإيراد النقض .

وما فى الإيراد ظاهر .

قوله :

(٣) أقول : بعض المتكلمين والفقهاء يستعملون التمثيل .

أما المتكلمون فنى مثل قولهم للسماء : محدثة ؛ لكونه متشكلا كالبيت .

وأهل زماننا يسمون المحكوم عليه [فرعاً] .

والشبيه [أصلا]

وما اشتركا فيه [معنى وعلة] .

وهذا أيضاً ضعيف . وآكده أن يكون المعنى الجامع هو السبب — وفى نسخة « أو السبب » — أو العلامة — وفى نسخة « أو العلاقة » — لكون الحكم فى المسمى أصلا .

ويسمون البيت وما يقوم مقامه (شاهداً) .

والسماء (غائباً)

والمتشكل (معنى جامعاً)

والمحدث (حكماً) .

ولا بد فى التمثيل التام من هذه الأربع .

والفقهاء لا يخالفونهم إلا فى اصطلاحات .

وإذا ردّ التمثيل إلى صورة القياس صار هكذا :

السماء متشكل .

وكل متشكل فهو محدث كالبيت .

فيكون الخلل من جهة الكبرى .

وأردأ أنواع التمثيل ما اشتمل على جامع عدمى .

ثم ما خلا عن الجامع .

وأجودها ما كان الجامع فيه علة للحكم ، ويثبتون تعليله به .

تارة بالطرد والعكس ، وهو التلازم وجوداً وعدماً ، وهو مع أنه يقتضى كون كل واحد منهما علة للأخرى ، لايجدى بطائل : لأن التلازم لو صح لما وقع فى ثبوت الحكم فى الفرع تنازع .

وتارة بالتقسيم والسبر وهو أن يقال : تعليل الحكم إما يكون البيت متشكلا ، أو بكونه كذا وكذا . ثم يسبر فلا يوجد معللا بشىء من الأقسام إلا بكونه متشكلا ، فيعلل به .

وهم يطالبون — وفى نسخة « مطالبون » —

(٤) وأما القياس فهو العمدة .

وهو قول مؤلف من أقوال ، إذا سلم ما أورد فيه من القضايا ، لزم عنه لذاته قول آخر .

أولا : بكون الحكم معللا .

وثانياً : بحصر الأقسام .

وثالثاً : بالسبر فى المزدوجات الثنائية فما فوقها ، مما يمكن .

ولو سلم الجميع ، لما أفاد اليقين أيضاً ؛ لأن الجامع ربما يكون علة للحكم فى الأصل ؛ لكونه أصلا ، دون الفرع .

أو ربما انقسم إلى قسمين : يكون أحدهما علة للحكم أينما وقع ، دون الثانى ، وقد اختص الأصل بالأول .

ثم إن صح كون الجامع علة للفرع ، كان الاستدلال به برهاناً . والتمثيل بالأصل حشواً ـ وفى نسخة « حشو » ـ

وموضع استعمال التمثيل الخطابة ، ثم الشعر .

ويسمى فى الخطابة (اعتباراً) .

والمنجح منه بسرعة (برهاناً) .

قوله :

(٤) القياس : قد يكون بألفاظ مسموعة .

وقد يكون بأفكار ذهنية .

وكذلك القول .

ف (القول المسموع) جنس للقياس المسموع .

والذهنى ، للذهنى .

وقد يورد الدال على الجنس بالاشتراك ، أو التشابه فى حد ما ، وهو كذلك .

والقول الواحد الذى يلزم عنه قول ، كالقضية المستلزمة لعكسها ، ليس بقياس

فالقياس : هو المؤلف من أقوال .

وليس من شرط القياس أن يكون ما أورد فيه مسلماً ، كما سيصرح به الشيخ . بل

. . . .

من شرط كونه قياساً كونه بحيث إذا سلم ما أورد فيه ، لزم عنه النتيجة .

فإن المورد فى الخلف ، لايكون مسلماً أصلا .

والقول اللازم إنما يتبع الأقوال فى الصدق ، دون الكذب ؛ كما مر فى باب العكس .

وقوله [ما يلزم عنه] يشمل ما يلزم لزوماً بيناً كما بينا فى القياسات الكاملة ، وما يلزم لزوماً غير بين ، كما فى غيرها .

قوله [للذاته] يفيد أنها لاتستلزم القول الآخر .

لإضمارها على قول لم يصرح به .

أو بكون بعضها فى قوة قول آخر ،

بل لكونها تلك الأقوال فحسب .

وأما الأقوال التى يلزم عنها قول بشرط إضمار قول آخر ، كما سيأتى فى قياس المساواة .

وأما التى يلزم عنها قول ، لكون بعضها فى قوة قول آخر ، فكما لو قلنا :

الجسم ممكن .

والممكن محدث .

فالجسم ليس بقديم .

وإنما لزم عنها ذلك ، لكون الثانى منهما فى قوة قولنا : الممكن ليس بقديم .

وقد يزاد فى هذا الحد قيدان آخران .

فيقال : قول آخر متعين — وفى نسخة « معين » — اضطراراً .

وفائدة قيد « التعين » — وفى نسخة « التعيين» — أن قولنا فى الشكل الأول مثلا :

لا شيء من الحجر بحيوان .

وكل حيوان جسم .

ليس بقياس ؛ إذ لو يلزم عنه قول ، يكون الحجر فيه موضوعاً ، مع أنه يلزم عنه قول آخر ، وهو قولنا : بعض الجسم ليس بحجر .

(٥) وإذا أوردت القضايا فى مثل هذا الشيء الذى يسمى قياساً أو استقراء ، أو تمثيلا ، سميت حينئذ مقدمات .

فالمقدمة : — وفى نسخة « والمقدمة » — قضية صارت جزء قياس أو حجة .

وأجزاء هذه ، التى تسمى مقدمة ، الذاتية التى تبقى بعد التحليل إلى الأفراد الأول التى لا تتركب القضية من أقل منها ، تسمى حينئذ حدوداً .

وفائدة قيد (الاضطرار) أن بعض الأقوال قد يلزم عنها قول فى بعض المواد ، دون بعض ، كما إذا اقترن قولنا :

لاشيء من الفرس بإنسان .

تارة بقولنا :

وكل إنسان ناطق .

وتارة بقولنا :

وكل إنسان حيوان .

فإنه يلزم عن الأول :

لاشيء من الفرس بناطق .

ولا يلزم عن الثانى مثل ذلك ، فلا يكون ذلك اللزوم ضرورياً .

وفرق بين ما يلزم لزوماً ضرورياً عنها .

وبين ما يلزم عنها قول ضرورى .

فالمراد هو الأول ؛ فإن من الأقيسة ما يلزم عنها قول ممكن ، ولكن لزوماً ضرورياً.

قوله :

(٥) أكثره ظاهر .

وإنما قال : [وأجزاء هذه تسمى مقدمة الذاتية التى تبقى بعد التحليل] لأن المقدمة قد تشتمل على أجزاء لفظية زوائد ، تجرى مجرى الحشو ، فلا تكون هى ذاتية .

ومن الذاتية ما لا يبقى بعد التحليل ، وهو الصورية ، كالرابطة ، والجهة ، وحرف السلب .

ومثال ذلك : كل (ب) (ج)

وكل (ب) (ا)

يلزم منه أن كل (ج) (ا)

فكل — وفى نسخة « وكل » — واحد من قولنا :

كل (ج) (ب)

وكل (ب) (ا)

مقدمة

و (ج) و(ب) و (ا) حدود .

وقولنا وكل— وفى نسخة « فكل » — (ج) (ا) نتيجة .

والمركب من المقدمتين على نحو ما مثلناه ، حتى لزم عنه — وفى نسخة « منه » — هذه النتيجة هو القياس

وليس من شرطه أن يكون مسلم القضايا — وفى نسخة « المقدمات » — حتى يكون قياساً ، بل من شرطه أن يكون بحيث إذا سلمت قضاياه ، لزم منها — وفى نسخة « عنها » — قول آخر:

فهذا شرطه فى قياسته — وفى نسخة « فهذه شرط فى قياسه » — فربما كانت مقدماته غير واجبة التسليم ، ويكون القول — وفى نسخة بزيادة « فيه » — قياساً ؛ لأنه بحيث لو سلم ما فيه على غير واجبة — وفى نسخة « واجبه » — ؛ كان يلزم عنه قول آخر .

وجميع ذلك ليست بحدود ، بل الحدود هى الذاتية الباقية بعد التحليل إلى أجزاء القضية .

وإنما سميت حدوداً ؛ لأنها تشبه حدود النسب المذكورة فى الرياضيات ، وهى الأركان التى تقع النسبة بينها .

قوله :

الفصل الثانى

إشارة

خاصة إلى القياس

(١) القياس — وفى نسخة « والقياس » — على ما حققناه نحن على قسمين :

اقترانى　　　　　　　　　　واستثنائى

فالاقترانى — وفى نسخة « والاقترانى » — هو الذى لا يتعرض فيه للتصريح — وفى نسخة « التصريح » — بأحد طرفى النقيض الذى فيه النتيجة بل إنما يكون فيه بالقوة مثل ما أوردناه — وفى نسخة « أريناه » — فى المثال المذكور .

وأما الاستثنائى : فهو الذى يتعرض فيه للتصريح — وفى نسخة « التصريح » — بذلك — وفى نسخة « لذلك » —

---

(١) أقول : المنطقيون قسموا القياس إلى ما يتألف من :

حمليات　　　　　　　　　　أوشرطيات

وخصوا الشرطيات بـ (الاستثنائيات) لأنهم لا — كذا فى الأصل ، ولعلها « لم » — يتنبهوا للشرطيات الاقترانية ؛ فإن المورد فى التعليم الأول هى الحمليات الصرفة ، والاستثنائية الموسومة بالشرطيات لا غير .

فلما وقف الشيخ لإخراج الشرطيات الاقترانية من القوة إلى الفعل ، فحقق أن القياس إنما ينقسم بالقسمة الأولى إلى :

الاقترانيات　　　　　　　　　　والاستثنائيات .

وباقى الفصل ظاهر .

قوله :

مثل قولك : إن كان عبد الله غنيا فهو لا يظلم .
لكنه غني .
فهو إذن – وفي نسخة بدون كلمة « إذن » – لا يظلم .
فقد – وفي نسخة « وقد » – وجدت في القياس أحد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة وهو – وفي نسخة « وهي » – النتيجة بعينها .
ومثل قولك : إن كانت هذه الحمى ، حمى يوم ، فهي لا تغير النبض تغيراً شديداً .
لكنها غيرت النبض تغيراً – وفي نسخة بدون كلمة « تغيراً » – شديداً . فينتج أنها ليست حمى يوم .
فتجد في القياس أحد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة . وهو نقيض النتيجة .
والاقترانيات: قد تكون من حمليات ساذجة .
وقد تكون من شرطيات ساذجة .
وقد تكون مركبة منهما .
والتي تكون – وفي نسخة « هي » بدل « تكون » – من شرطيات ساذجة فقد : تكون من متصلات ساذجة
وقد تكون من منفصلات ساذجة .
وقد تكون مركبة منهما .
فأما – وفي نسخة « وأما » – عامة المنطقيين فإنهم إنما – وفي نسخة بدون كلمة « إنما » – تنبهوا للحمليات فقط
وحسبوا أن الشرطيات لا تكون إلا استثنائية – وفي نسخة « لا تكون الاستثنائية » – فقط .
ونحن نذكر الحمليات بأصنافها .

ثم نتبعها ببعض الاقترانيات الشرطية التي هي أقرب إلى الاستعمال وأشد علوقاً بالطبع .

ثم نتبعها بالاستثنائيات .

ثم نذكر بعض الأحوال التي تعرض للقياس ، وقياس الخلف .

ونقتصر في هذا المختصر على هذا القدر – وفي نسخة « المبلغ » وفي أخرى بدونهما جميعاً .

الفصل الثالث

إشارة

خاصة إلى القياس الاقترانى

(١) القياس : الاقترانى يوجد فيه شيء مشترك مكرر ، يسمى « الحد الأوسط » مثل ما كان فى مثالنا السالف « ب » .

ويوجد فيه لكل واحدة — وفى نسخة « واحد » — من المقدمتين شيء يخصها — وفى نسخة « يخصهما » — مثل ما كان فى مثالنا :

(ج) فى مقدمة .

و (ا) فى مقدمة .

وتوجد النتيجة إنما تحصل من اجتماع هذين الطرفين حيث — وفى نسخة بدون كلمة « حيث » — قلنا : فكل (ج) (ا) .

---

(١) هذا الفصل يشتمل على ذكر المصطلحات وهو ظاهر .

و (الأوسط) سمى (أوسط) لأنه واسطة بين حدى المطلوب بها ، بين الحكم بأحدهما على الآخر .

و (الأصغر) سمى (أصغر) لاحتمال كونه جزئيا تحت الأوسط فى الترتيب ، الطبيعى عن اقتناص الحكم الكلى الإيجابى .

و (الأكبر) سمى (أكبر) لكونه كليا فوق الأوسط فى ذلك الترتيب .

والفاضل الشارح : أورد ههنا إشكالين :

الأول : أنا إذا قلنا : (ا) مساو ل (ب)

و (ب) مساو ل (ج)

أنتج ف (ا) مساو لمساو ل (ج) .

وما صار منهما فى النتيجة موضوعاً أو — وفى نسخة « و » — مقدما ، مثل (ج) الذى — وفى نسخة بدون كلمة « الذى » — كان فى مثالنا ؛ فإنه يسمى الأصغر .

وما كان — وفى نسخة « صار » — محمولا فيها — وفى نسخة « فيه » — أو — وفى نسخة بدون كلمة « أو » — تالياً مثل (ا) فى مثالنا ، فإنه يسمى الأكبر — وفى نسخة « بالأكبر » —

والمقدمة التى فيها الأصغر تسمى الصغرى .

والمتكرر ههنا ليس حداً فى المقدمتين ، بل جزء حد من إحداهما . وجزء تام من الأخرى .

وكذا إذا قلنا : الدرة فى الحقة .

والحقة فى البيت .

فالدرة فى البيت .

والثانى : إذا قلنا : الإنسان حيوان .

والحيوان جنس .

تكرر الحد بتمامه ، ولم ينتج .

ثم قال : وأجيب عن هذا بأن الحيوان الذى هو جنس ليس هو الذى يقال على الإنسان .

وذلك لأن الأول بشرط لاشىء .

والثانى لابشرط شىء .

فإذن المعنى مختلف .

وهو ضعيف ؛ لأن الحيوان الذى هو الجنس ، لو لم يكن مقولا على الإنسان وغيره ، لم يكن جنساً .

وأيضاً : إنكم قلتم : الحيوان بشرط لاشىء ، هو المادة ، فكيف جعلتموه جنساً ؟

وأيضاً : هو جزء ، والجزء سابق فى الوجود ، فكيف يقومه الفصل ؟

وأيضاً : يلزم منه أن يكون جزء الجزء الذى هو الجنس الأعلى ، سابقاً فى الوجود على

والتى فيها الأكبر تسمى الكبرى ــ وفى نسخة « كبرى » ــ
وتأليفهما يسمى (اقترانا) ــ وفى نسخة « اقترانيا » ــ
وهيئه التأليف من كيفية وضع الحد ــ وفى نسخة بدون « الحد » ــ الأوسط عند الحدين الطرفين تسمى شكلا .
وما كان من ــ وفى نسخة بدون كلمة « من » ــ الاقتران ــ وفى نسخه « الاقترانات » وفى أخرى « الاقترانيات » ــ منتجاً يسمى قياساً*

الجزء الذى هو الجنس ، بخلاف ما ذكرتموه .

وشنع : فى جميع ذلك على الشيخ .

ثم **قال:** يشبه أن يكون الجواب : أن الحيوان الذى يحمل عليه الجنس هو المحمول على الإنسان ، بشرط أن يكون أيضاً محمولا على غيره .

فالذى يحمل على الإنسان ، هو المحمول عليه فقط . وبين الأمرين فرق .

وأقول الجواب :

على إشكاله الأول : أنا إذا قلنا: (ا) مساو لـ (ب)
و (ب) مساو لـ (ج)
ف (ا) مساو لـ (ج)

فقد وضعنا القول فى القضية الثانية على (ب) الذى هو جزء من أحد حدى القضية الأولى ، مكانه فى القضية الثالثة .

ويكون ذلك كما إذا قلنا :

زيد مقتول بالسيف .
والسيف آلة حديدية .
فزيد مقتول بآلة حديدية .

فهذه القضية هى القضية الأولى ، إلا أن السيف قد حذف منها ، وأقيم مقامه ما هو مقول عليه .

ثم لايخلو إما أن يكون بين :

. . . .

مفهوم المقتول بالسيف .

ومفهوم المقتول بآلة حديدية .

تغاير يقتضى أن يكون أحدهما المحمول على الآخر .

أو لا يكون بينهما تغاير أصلا ، بل هما بمنزلة لفظين مترادفين ، يعبران عن شىء واحد

وعلى التقدير الأول : كان قولنا :

زيد مقتول بالسيف .

والسيف آلة حديدية .

فى قوة قياس ، صورته :

زيد مقتول بالسيف .

والمقتول بالسيف هو المقتول بآلة حديدية .

وينتج ما ذكرناه .

وعلى التقدير الثانى : لايكون ذلك قياساً ، ولا فى قوته ؛ بل كان قولنا :

زيد مقتول بآلة حديدية .

الذى ظنناه نتيجة ، فهو بعينه قولنا :

زيد مقتول بالسيف .

الذى ظنناه مقدمة .

وحينئذ لم يكن بينهما فرق ؛ لأن محموليهما اسمان مترادفان ، إلا أن أحدهما يشتمل على جزء هو لفظة ما ، والثانى يشتمل على جزء هو ما يقوم مقام ذلك اللفظ .

والمراد منهما شىء واحد .

وقس عليه المثالين المذكورين ، وما يجرى مجراهما .

إلا أن المثال الثانى ، إنما يشبه الأول إذا قلنا فيه :

. . . .

فالدرة فيما هو فى البيت .

ويتوصل من ذلك إلى قولنا :

فالدرة فى البيت

بإضافة مقدمة أخرى إليه ، هى قولنا :

وكل ما هو فيما هو فى البيت ، فهو فى البيت .

على ما سيأتى فيما بعد ، إن شاء الله .

وعن إشكاله الثانى : أن

الجواب الأول: وهو أن الحيوان الذى هو الجنس ، غير الذى هو المقول على الإنسان ، حق . لكن ليس وجه التغاير أن :

أحدهما : بشرط لاشىء .

والثانى : لا بشرط شىء .

فإن كليهما لابشرط شىء ؛ فإن شرط الشىء ههنا ، يراد به ما من شأنه أن يدخل فى مفهوم الحيوان ، عند صيرورته محصلا .

بل وجه التغاير : أن :

أحدهما : مأخوذ مع شىء ، وإن لم يكن أخذ ذلك الشىء شرطاً فى مفهومه ليتحصل .

والثانى : ليس مأخوذاً مع شىء ، وإن جاز أن يؤخذ مع شىء .

وبيانه : أن (الحيوان) المقول على الإنسان ليس بعام ولا خاص ؛ إذ يمكن حمله على زيد ، كما أمكن حمله على الإنسان .

والذى هو الجنس ، فهو من حيث هو جنس ، عام مركب :

من الأول .

ومن معنى العموم العارض له .

فهو لا يحمل من حيث هو جنس على شىء ، مما هو تحته ، وفرق :

بين ما يصلح لأن يعرض له ما يصيره جنساً .

وبين ما قد عرض له ذلك .

. . . .

فالمحمول هو الأول .

والجنس هو الثانى .

وما أجاب به على سبيل الشك فهو الجواب ، ولكن ينبغى أن يفهم .

من المحمول على الإنسان بشرط أن يكون أيضاً محمولا على غيره ، أنه مشروط بذلك فى صيرورته جنساً لا فى كونه محمولا على الإنسان .

ومن المحمول على الإنسان فقط ، أنه محمول بلا شرط أصلا ، لا بشرط أنه محمول عليه فقط .

والأصوب أن يقال :

الحيوان الذى هو الجنس ، هو المحمول على الإنسان وغيره ، من حيث هو كذلك .

والذى يحمل على الإنسان ،]هو المحمول عليه ، لا مع قيد آخر .

فليس بشىء [1] ؛ لأن الحمل على شىء بشرط حمله على غيره ، ليس بمعقول ؛ إذ لا يقال :

الإنسان حيوان بشرط أن يكون الفرس أيضاً حيواناً ، حتى يصدق ذلك إن صدق هذا ، ويكذب إن كذب هذا .

بل المحمول على الشىء ، إذا اشترط فيه الحمل على غيره ، فقد أخرج من أن يكون

---

(١) فيما بين السطور رمز ربما يشير إلى أن عبارة « فليس بشىء » زائدة . فتأمل .

ومما هو جدير بالملاحظة أن العبارة التالية « فهو الجواب . ولكن ينبغى أن يفهم :

من المحمول على الإنسان بشرط أن يكون أيضًا محمولا على غيره ، أنه مشروط بذلك فى صيرورته جنسًا ، لا فى كونه محمولا على الإنسان .

ومن المحمول على الإنسان فقط ، أنه محمول بلا شرط أصلا ، لا بشرط أنه محمول عليه فقط . والأصوب أن يقال :

الحيوان الذى هو الجنس ، هو المحمول على الإنسان وغيره ، من حيث هو كذلك .

والذى يحمل على الإنسان ، هو المحمول عليه ، لا مع قيد آخر »

وجدت مكتوبة على هامش النسخة بخط المصحح ، مع إشارته إلى ضرورة إدخالها فى المكان الذى أدخلتها فيه .

وهل المصحح الذى زاد العبارة السابقة على الهامش ، هو نفسه الذى وضع بين السطور الرمز الذى ربما يشير إلى زيادة عبارة « فليس بشىء » ؟ أو غيره ؟ ذلك أمر غير معروف (المحقق) .

. . . .

محمولا ، فضلا عن أن يكون أحدهما ؛ لأنه من حيث هو كذلك ، ليس بأحدهما ، فلايمكن أن يقال : أحدهما ، إنه هو ؛ فإن الشيء لايصلح أن يكون غيره[1].

وهذا البحث غير متعلق بهذا الموضع ، إلا أن الشارح لما أورده ، فقد لزمنا أن نبحث عما هو الحق فيه .

قوله :

(١) وضع المصحح هنا نفس الرمز الذى وضعه عند عبارة « وما أجاب به على سبيل الشك » السابقة ، وأحال به إلى نفس العبارة التى فى الهامش ، والتى أدخلناها سابقًا بين عبارة « وما أجاب على سبيل الشك » وعبارة « فليس بشىء » .

التى أولها « فهو الجواب » وآخرها « لا مع قيد آخر » . (المحقق) .

"Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)"

الفصل الرابع

إلى أصناف الاقترانيات – وفى نسخة « الاقترانات » – الحملية

(١) أما القسمة : فتوجب أن يكون الحد الأوسط :

إما محمولا على الأصغر ، موضوعاً للأكبر – وفى نسخة « على الأكبر » –

وإما بعكس ذلك – وفى نسخة « أو بعكسه » –

وإما محمولاً عليهما جميعاً .

وإما موضوعاً لهما جميعاً

---

(١) أقول : المتقدمون قسموها

إلى ما يكون الأوسط محمولا فى إحدى المقدمتين ، موضوعاً فى الأخرى .

وإلى ما يكون موضوعاً فيهما .

وإلى ما يكون محمولا فيهما .

فأخرجت القسمة الأشكال الثلاثة ، ولم يعتبروا انقسام الأول إلى قسمين ، فلم يخرج الشكل الرابع من قسمتهم .

والمتأخرون لما تنبهوا لذلك اعتذروا لهم بأن الرابع قد حذفوه لبعده عن الطبع .

وذلك لأن الأول هو المرتب على الترتيب الطبيعى .

والرابع مخالف له فى مقدمتيه جميعاً ، فهو بعيد جداً عن الطبع .

وإذا كان من عادتهم بيان الشكلين الآخرين بعكس إحدى المقدمتين ليرجع إلى الشكل الأول ، ووجدوا بيان الرابع محتاجاً إلى عكس المقدمتين جميعاً ، حكموا بأنه يشتمل على كلفة شاقة متضاعفة .

واعلم أن الشكلين الآخرين ، وإن كانا يرجعان إلى الأول بعكس إحدى المقدمتين ،

لكنه كما أن القسم الأول ، ويسمونه الشكل الأول ــ وفى نسخة بدون كلمة « الأول » ــ قد وجد كاملاً فاضلاً جدًّا بحيث ــ وفى نسخة بدون عبارة « بحيث » ــ تكون قياسيته ضرورية النتيجة ــ وفى نسخة « المنتجة » ــ بينة بنفسها لا تحتاج إلى حجة .

كذلك وجد ــ وفى نسخة « وجه » ــ الذى هو عكسه بعيداً عن ــ وفى نسخة « من » ــ الطبع ، يحتاج فى إبانة قياسية ــ وفى نسخة « قياسيته » ــ ما ينتج ــ وفى نسخة « ينتج » بدون كلمة « ما » ــ عنه ــ وفى نسخة « منه » ــ إلى كلفة شاقة متضاعفة ــ وفى نسخة « متضاعفة شاقة » ــ ولا يكاد يسبق إلى الذهن والطبع قياسيته .

فليسا بحيث يكون الأول مغنياً عنهما ؛ وذلك لأن من المقدمات ما يكون له وضع طبيعى يغيره العكس عن ذلك .

كقولنا : الجسم منقسم ، والنار ليست بمرئية .

فإن عكسهما ليس بمقبول عند الطبع ذلك القبول .

ومثالهما إنما يختص بالوقوع فى شكل من الأشكال بعينه ، لاينبغى أن يتكلف بردها إلى غير ذلك الشكل .

وإذا كان ذلك كذلك ؛ فللشكل الرابع أيضاً غناء لا يقوم غيره مقامه :

أما فى الضروب التى ترتد ، بقلب المقدمات إلى الشكل الأول ؛ فلأن من المطالب ما هو كذلك .

وإما فى الضروب التى لا تريد بقلب المقدمات إلى الشكل الأول ، فللمقدمات والمطالب جميعاً .

واعلم أن القياس ينقسم

إلى كامل .

وإلى غير كامل .

والكامل فى الحمليات هو أكثر ضروب الشكل الأول ، لاغير ،

وهذه قسمة القياس بحسب العوارض

ووجد القسمان الباقيان، وإن لم يكونا بَيِّنَيْ — وفى نسخة « يبين » — قياسية ما فيهما — وفى نسخة « فهما » — من الأقيسة ، قريبين — وفى نسخة « قريبتين » — من الطبع ، يكاد الطبع — وفى نسخة بدون كلمة « الطبع » — الصحيح لقياسيتهما — وفى نسخة « لقياسهما » — قبل أن يبين — وفى نسخة « يتبين » — ذلك أو يكاد بيان ذلك يسبق إلى الذهن من نفسه ، فتلحظ لمية .

— وفى نسخة « عليه » قياسيته — وفى نسخة قياسته » — عن قرب .

ولهذا صار لهما قبول ، ولعكس الأول اطراح .

وصارت الأشكال الاقترانية الحملية الملتفت إليها ثلاثة :

ولا ينتج شيء منها عن جزئيتين .

وأما عن سالبتين ففيه نظر سنشرح — وفى نسخة « وسنشرح » — لك — وفى نسخة « ذلك » —

(٢) الشكل الأول : — وفى نسخة بدون عبارة « الشكل الأول »

قوله : (ولا ينتج منها شيء عن جزئيتين) وذلك لأن ما يتعلق به الحكمان، من الأوسط

يمكن أن يكون متحداً فيهما .

ويمكن أن لا يكون .

فلا ينتج الإيجاب ولا السلب .

قوله : [وأما عن سالبتين ففيه نظر] المنطقيون قد حكموا بالقول المطلق أن القياس لاينعقد عن سالبتين .

والشيخ قد حقق انعقاده فى بعض الصور ، وهو أن تكون السالبة فى إحدى المقدمتين فى قوة ، الموجبة ، ولذلك قال (ففيه نظر) .

(٢) أقول : المحصورات الأربع ممكنة الوقوع ؛ فى كل مقدمة .

فالاقترانات الممكنة بحسبها تكون ستة عشرة فى كل شكل .

هذا الشكل من شرطه فى أن يكون قياساً ينتج – وفى نسخة « منتج » – القرينة :

أن تكون صغراه موجبة ، أو فى حكم الموجبة إن – وفى نسخة « أو فى حكمها بأن » وفى أخرى « وفى حكمها أن » وفى رابعة « أو فى حكمها أن » – كانت ممكنة ، أو كانت وجودية تصدق إيجاباً ، كما تصدق سلباً .

لكن بعضها ينتج ويسمى (قياساً) وبعضها لاينتج ويسمى (عقيما) .

وإذا اعتبرت الجهات فى المقدمتين فى الضروب المنتجة ، حصلت ضروب من المختلطات ، عددها ما يحصل من ضروب عدد تلك الجهات فى نفسه .

ولكل شكل شرائط فى أن ينتج ، هى أسباب الإنتاج . وفقدانها أسباب العقم .

فللشكل الأول شرطان :

الأول : كون الصغرى موجبة ، أو فى حكم الموجبة ، أى تكون سالبة يلزمها موجبة ، أو مساوية لها ، كموجبة الوجودية اللادائمة لسالبتها ، أو أعم منها كالموجبة الوجودية اللاضرورية للسالبة اللادائمة ؛ فإن هذه السوالب قد تنتج بقوة تلك الموجبات ، وتكون النتائج هى نتائج الموجبات .

والممكنة فى قول الشيخ : [بأن تكون صغراه موجبة ، أو فى حكمها، بأن كانت ممكنة] ينبغى أن يحمل على ما يكون ممكناً فى طبيعته ، والحكم الإيجابى حاصل فيه بالفعل ؛ لأن الممكن الصرف لايقتضى دخول الأصغر فى الأوسط بالفعل .

وقد حكم الشيخ به ههنا ؛ فإنه قال [فيدخل أصغره فى الأوسط] .

واعلم أن ههنا موضع نظر ، وذلك أن مثل هذا القياس ، أعنى الذى تكون صغراه فى قوة الموجبة ، لايكون منتجاً لذاته ، بل لغيره .

وقد اعتبر هذا القيد فى حد القياس .

والتحقيق فيه : أن السلب والإيجاب فى أمثال هذه القضايا ، إنما يكونان فى العبارة فقط . ويكون ربط محمولاتها إلى موضوعاتها ، فى نفس الأمر ، بالإمكان المحتمل للطرفين أو الوجود المشتمل عليهما .

فيدخل أصغره فى – وفى نسخة « تحت » – الأوسط.

وتكون كبراه كلية ؛ ليتأدى حكمها إلى الأصغر لعمومه جميع ما يدخل فى الأوسط .

(٣) وقرائنه القياسية بينة الإنتاج .

فهى إنما تنتج لتلك النسبة لذاتها ، لا للإيجاب والسلب اللفظيين .

وهذا الشرط ، أعنى الأول، يفيد دخول الأصغر فى الأوسط الذى به يعلم أن الحكم الواقع على الأوسط ، شامل للأصغر الداخل فيه .

ولو لاه لما علم أن ذلك الحكم ، هل يقع على ما يخرج من الأوسط ؟ أم لا ؟ فإن كلا الأمرين محتمل .

كما أن الحكم بالحيوان على الإنسان يقع على الفرس ، ولا يقع على الحجر ، وهما خارجان عنه .

والشرط الثانى : كون الكبرى كلية .

وهذا الشرط يفيد تأدية الحكم الواقع على الأوسط إلى الأصغر ، لعمومه جميع ما يدخل فى الأوسط .

ولولاه لما علم أن الجزء الذى وقع عليه الحكم من الأوسط ، هل هو الأصغر ؟ أم لا ؟

فإن كلا الأمرين محتمل ، كما أن الحكم بالإنسان على بعض الحيوان يقع على الناطق ، ولا يقع على الناهق ، وهما داخلان فيه .

وقد ظهر مما تقرر أن حكم النتيجة فى الضرورة واللاضرورة ، أو الدوام ، واللادوام، حكم الكبرى ، بشرط كون الصغرى فعلية ؛ لأن الأصغر ، إذا كان داخلا فى الأوسط بالفعل ، كان الحكم عليه حكماً على الأصغر ، أى حكم كان .

قوله :

(٣) فهذان الشرطان أعنى :

إيجاب الصغرى .

وكلية الكبرى .

(٤) فإنه إذا كان :

كل [ج] هو [ب]

ثم قلت : وكل [1] [ب] هو بالضرورة ، أو بغيرها[2] [ا] كان [ج] أيضا [ا][3] على تلك الجهة

(٥) وكذلك إذا قلت :

يوجدان معاً فى أربع قرائن من الستة عشر[4] المذكورة .

فإن الإيجاب :

إما كلى وإما جزئى .

والكلية إما :

إيجابية أو سلبية .

ومضروب الاثنين فى نفسه أربعة .

فإذن القرائن القياسية أربعة .

والباقية عقيمة ، لفقدان أحد الشرطين ، أو كليهما .

وإذا كانت الصغريات موجهة بجهات تستلزم سالبتها من جهتها ، كانت القرائن القياسية ثمانية .

وجميع هذه القرائن بينة الإنتاج فى هذا الشكل لما نذكره .

قوله :

(٤) هذا هو الضرب الأول فينتج موجبة كلية تابعة للكبرى فى الضرورى واللاضرورى

قوله :

(٥) وهذا هو الضرب الثانى وينتج سالبة كلية كذلك .

قوله :

---

(١) وفى نسخة « كل » بدون « الواو » العاطفة .

(٢) وفى نسخة « أو بغير الضرورة » .

(٣) وفى نسخة بدون (ا) .

(٤) كذا فى الأصل .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

بالضرورة لا شيء من [ج] [ب][1] أو بغير الضرورة .
دخل [ج] تحت الحكم – وفي نسخة « الحكم الأول » – لا محالة .
(٦) وكذلك – وفي نسخة « وكذا » – إذا قلت :
بعض [ج] [ب]
ثم حكمت على [ب] أي حكم كان ، من سلب أو إيجاب ، بعد أن يكون عاما لكل [ب] .
دخل ذلك البعض من [ج] الذي هو [ب] فيه ، فتكون قرائنه القياسية هذه الأربع .
(٧) وذلك إذا كان :
كل[2] [ج] [ب] بالفعل كيف كان .

---

(٦) وهذان الضربان صغراهما موجبة جزئية ، وكبراهما كلية : إما موجبة ، أو سالبة وهما الثالث والرابع .
والثالث ينتج موجبة جزئية .
والرابع سالبة جزئية .
فهذه هي الضروب الأربع ، وقد أنتجت المحصورات الأربع .
قوله :
(٧) أقول : معناه : أن كون إنتاج هذه القرائن ، وكون النتيجة تابعة للكبرى في الجهات المذكورة ، إنما يكون بيناً ، إذا كان الأصغر داخلا بالفعل في الأوسط .
وذلك يكون في الصغريات الفعلية ، موجبة كانت أو سالبة ، يلزمها موجبة فعلية .
أما إذا كانت الصغرى بالإمكان ، فليس تعدى الحكم من الأوسط إلى الأصغر تعدياً بيناً ، بل إنما يتعداه بالقوة فقط ، ويحتاج إلى بيان .
والحاصل : أن قياسات هذا الشكل .
كاملة إذا كانت الصغرى فعلية .

---

(١) وفي نسخة (ب) (ا) .
(٢) وفي نسخة بدون كلمة (كل) .

وأما إذا كان كل [ج] [ب] بالإمكان – وفى نسخة « بإمكان » – فليس يجب أن يتعدى الحكم .
من [ب] إلى [ج]
تعدياً بينا

(٨) لكنه إن كان الحكم على [ب] بالإمكان – وفى نسخة « بإمكان » – كان – وفى نسخة « لكان » – هناك إمكان إمكان .

وهو قريب من أن يعلم الذهن أنه إمكان ؛ فإن ما يمكن أن يمكن قريب عند الطبع الحكم بأنه ممكن .

وغير كاملة ، إذا كانت ممكنة .
والصغرى التى يكون الحكم فيها بالقوة :
إما أن يؤلف مع كبرى أيضاً بالقوة .
أو مع كبرى فعلية ، ولكن غير ضرورية .
أو مع كبرى ضرورية .
فهذه ثلاث اختلاطات محتاجة إلى البيان .

وكان من عادة المنطقيين بيانها بالخلف ، والرد إلى الاختلاطات الفعلية من الشكلين الآخرين ، وليس فيه زيادة وضوح ، مع الاشتمال على خبط كثير ، وسوء ترتيب .

فعدل الشيخ من تلك الطريقة فى هذا الكتاب ، وبينها ببيانات ثلاثة .

قوله :

(٨) هذا بيان الاختلاط الأول ، وهو الاختلاط من الممكنتين . وقد اكتفى فيه بأن الذهن يعلم بسهولة ، أن ما يمكن أن يمكن يكون ممكناً ، وذلك لأن الشيخ يميل إلى أن هذا الاختلاط كامل غير محتاج إلى زيادة بيان .

وبيان ذلك أن الممكن هو ما لايلزم من فرض وجوده محال ؛ فإذا فرض أن (ج) الذى يمكن أن يكون ما يمكن أن يكون (ا) مثلا ، خرج من الإمكان الأول إلى الوجود ، فقد سقط الإمكان الأول ، وصار حينئذ هو ما يمكن أن يكون (ا) بحسب ذلك الفرض . ثم إذا فرض مرة أخرى أنه موجود ، فقد سقط الإمكان الثانى أيضاً ، وصار (ج)

(٩) لكنه إذا كان كل [ج] [ب] بالإمكان الحقيقى الخاص .
وكل [ب] [ا] بالإطلاق .
جاز أن يكون كل – وفى نسخة بدون كلمة « كل » – [ج] [ا]
بالفعل ، وجاز أن يكون بالقوة ، وكان – وفى نسخة « فكان » – الواجب
ما يعمهما من الإمكان العام .

بالوجود (ا) من غير لزوم محال .
وكل ما يصير بالفرض موجوداً من غير لزوم محال ، فهو ممكن .
فإذن (ج) يمكن أن يكون (ا) .
والوجه فى أن هذا الحكم ليس بموجود فى الذهن ، وقريب من الموجود فيه أنه إنما يحصل فيه من انعكاس قولنا :
كل ما ليس بممكن يمتنع أن يكون ممكناً ، وهو أولى فى الأذهان ، عكس النقيض إلى قولنا : فكل ما لا يمتنع أن يكون ممكناً ، فهو ممكن ، وهو المطلوب .
قوله :
(٩) وهذا بيان الاختلاط الثانى .
وهو الاختلاط من ممكن ومطلق .
فينتج ممكناً .
وذلك لأن الممكن إذا فرض موجوداً ، صار الاختلاط من مطلقتين ، ويكون إنتاجه بيناً ، ولا يلزم منه محال .
فإذن هو ممكن ، ولا يجب أن ينتج مطلقاً ، لأن الحكم على الأصغر ربما لا يكون بالفعل ، إلا عند كونه أوسط بالفعل ، وهو مما لا يخرج إلى الفعل أبداً ، كما إذا قلنا :
كل إنسان كاتب بالإمكان .
وكل كاتب مباشر للقلم بالإطلاق .
فلا يلزم منه كون كل إنسان مباشراً للقلم بالإطلاق ، بل بالإمكان ، وربما يكون بالفعل ، كقولنا :
كل إنسان كاتب بالإمكان .

(١٠) فإن كان كل – وفى نسخة بدون كلمة « كل » – [ب]
[ا] بالضرورة، فالحق أن النتيجة تكون ضرورية .

وكل كاتب يتحرك بالإطلاق .
فكل إنسان يتحرك بالإطلاق .

والإمكان العام فى قول الشيخ : (فكان الواجب ما يعمهما من الإمكان العام) لاينبغى أن يحمل على الذى يعم الضرورى وغير الضرورى، بحسب الاصطلاح، بل ينبغى أن يحمل على ما يعم القوة والفعل ، وهو العام بحسب اللغة ؛ وذلك لأن الممكن قد يقع :
على ما خرج إلى الفعل كالوجوديات .

وقد يقع على ما لم يخرج إلى الفعل، بل هو بالقوة بعد ، كالاستقبالى على ما قررناه فالاختلاط إذا كان من ممكن بالقوة المحضة ، ومطلق ؛ كانت النتيجة ممكنة بإمكان شامل لهما ، ولا يجب أن يكون بالقوة المحضة ، كما إذا قلنا :

زيد يمكن أن يكتب بذلك الإمكان . ثم قلنا :
وكل من يكتب ، فهو مباشر للقلم .

ينتج فزيد مباشر للقلم بالإمكان ، لا بالقوة المحضة ؛ لأنه ربما باشر القلم بالفعل فى غير حال الكتابة التى هى بالقوة بعد ، بل بإمكان شامل للفعل والقوة معاً .

فهذا هو المناسب . وقد صرح به الشيخ فى غير هذا الكتاب .

وأما إن حمل الإمكان العام على ما يعم :
الضرورة ، واللاضرورة .

وحمل الإطلاق فى قوله : (وكل « ب » « ا » بالإطلاق أيضاً) على الإطلاق العام كما ذهب إليه الفاضل الشارح .
كان صادقاً .

إلا أنه لايكون مناسباً للبحث الذى نحن فيه ، ولا يكون القول بأن ما يعم « الفعل والقوة » هو الإمكان العام، صحيحاً ؛ فإن الإمكان الخاص أيضاً قد يعمهما من وجه آخر

قوله :

(١٠) وهذا بيان الاختلاط الثالث، وهو الاختلاط :
من ممكن . وضرورى .

ولنورد فى بيان – وفى نسخة « لبيان » – ذلك وجهاً قريباً فنقول :

لأن – وفى نسخة « أن » – [ج] إذا صار [ب] صار محكوماً عليه أن – وفى نسخة « بأن » – [ا] محمول عليه بالضرورة .

ومعنى ذلك أنه لا يزول عنه ألبتة مادام موجود الذات ، ولا كان زائلا عنه ، لا مادام [ب] فقط .

وهو – وفى نسخة « ولو » – كان إنما يحكم – وفى نسخة « حكم » – عليه بأنه [ا] عندما يكون [ب] لا عندما لا يكون [ب] ، كان قولنا :

وقد زعم جمهور المنطقيين أنه ينتج ممكناً .

والشيخ بين أنه ينتج ضرورياً .

وكلامه ظاهر .

والحاصل منه : أن الممكن إذا فرض موجوداً ، صار الاختلاط من :

مطلق وضرورى .

وكانت النتيجة ضرورية ، كما مر .

وكل ما كان ضرورياً فهو فى جميع الأوقات ضرورى .

فإذن كانت النتيجة قبل فرضنا أيضاً ضرورية .

والأوسط فى هذا القياس لم يفد كونها ضرورية فى نفس الأمر . بل أفاد العلم به .

وقد حصل من هذا البحث أن الكبرى الضرورية ، مع جميع الصغريات الفعلية وغير الفعلية ينتج ضرورية .

والكبرى غير الضرورية ، إن كانت مع الصغرى فعليتين ، ينتج فعلية .

وإن كانت إحداهما ، أو كلتاهما ممكنة ، ينتج ممكنة .

والكبرى المحتملة لهما تنتج محتملة فعلية ، أو غير فعلية .

فبعض النتائج يتفق أن تكون تابعة للكبرى .

كالحاصلة من صغرى فعلية ، مع أى كبرى اتفقت ، بشرط أن لا تكون وصفية .

كل [ب] [ا] بالضرورة كاذباً ، على ما علمت .

لأن معناه كل موصوف بأنه [ب] دائماً أو غير دائم ؛ فإنه موصوف بالضرورة أنه [ا] ما دام موجود الذات ، كان [ب] أو لم يكن

وبعضها يتفق أن تكون تابعة للصغرى .

كالحاصلة من ممكنة ومطلقة ، عامتين أو خاصتين .

وبعضها يتفق أن تكون بخلافهما

كالحاصلة من ممكنة ومطلقة ، إحداهما عامة والأخرى خاصة ؛ فإن النتيجة تكون فى الإمكان كالصغرى ، وفى العموم والخصوص كالكبرى .

وفى إنتاج الصغرى الممكنة مع غيرها موضع نظر . وهو أنا إذا حكمنا على كل (ب) أىّ حكم كان ، بأنه (ا) أو ليس (ا) فإن مرادنا أن ذلك الحكم واقع على كل ما هو (ب) بالفعل ، لا على كل ما يمكن أن يكون (ب) كما قررناه من قبل .

فإن كان (ج) فى الصغرى يمكن أن يكون (ب) ولا يصير شىء منه (ب) ولا فى وقت من الأوقات بل يكون (ب) دائم السلب عن كل واحد منه من غير ضرورة . فإن الحكم على كل (ب) لايتناوله بوجه ألبتة .

وحينئذ يمكن أن يكون الحكم عليه مخالفاً للحكم على (ب) وذلك لأن ما يمكن أن يكون (ب) يحتمل أن ينقسم :

إلى ما يوصف بـ (ب) بالفعل .

وإلى ما لا يوصف بـ (ب) دائماً من غير ضرورة .

ويكون للقسم الأول حكم :

إما ضرورى بحسب الذات ، أو غير ضرورى .

ويكون القسم الثانى حكم مناقض لذلك الحكم .

ولا يلزم من حكمنا على ما هو بالفعل (ب) أن يدخل فى ذلك الحكم ما هو بالإمكان (ب) ولا يكون بالفعل دائماً .

وهذا الإشكال إنما يلزم على القول بجواز وجود حكم دائم غير ضرورى كلى .

وإنما يندفع الاحتمال المؤدى إلى هذا الإشكال فى باب خلط الممكن الضرورى بانعكاس قولنا :

كل ما ليس بضرورى بحسب الذات فهو يمتنع أن يكون ضروريًّا بحسبه .

(١١) لكن الصغرى إذا كانت ممكنة أو مطلقة تصدق معها السالبة – وفى نسخة « السالب » – جاز أن تكون سالبة وتنتج ؛ لأن الممكن الحقيقى سالبه لازم موجبه .

(١٢) فتكون إذن النتيجة فى كيفيتها وجهتها تابعة الكبرى فى كل موضع من قياسات هذا الشكل ، إلا إذا كانت الصغرى ممكنة خاصة – وفى نسخة « ممكنة خاصة سالبة » – والكبرى وجودية – وفى

وهذا ضرورى إلى قولنا : كل ما لا يمتنع أن يكون ضرورياً ، فهو ضرورى بالضرورة على طريق عكس النقيض .

قوله :

(١١) أقول : يريد أن الصغرى السالبة إذا استلزمت موجبة تنتج أيضاً ما تنتج الموجبة بقوتها .

وليس هذا تكراراً لما ذكره فى صدر الباب ؛ لأن المذكور هناك كان خاصاً بالفعليات وههنا قد حكم على الوجه الشامل للقوة والفعل ؛ لأن الحكم العام لايتمشى إلا بعد بيان إنتاج الصغريات الممكنة مع غيرها .

وهذا ما خالف الشيخ فيه الجمهور ، وقد وعد شرحه حين قال : (فأما عن سالبتين ففيه نظر سنشرح لك) .

قوله :

(١٢) أقول : ذهب قوم من المنطقيين إلى أن نتائج هذا الشكل تتبع أخس المقدمتين فى الكمية والكيفية والجهة جميعاً .

أى إذا وقع فى إحدى المقدمتين حكم جزئى ، أو سلبى ، أو غير ضرورى ، كانت النتيجة كذلك .

وقد حقق الشيخ أنها ليست كذلك مطلقاً ، بل هى تابعة فى الكمية للصغرى ، وفى الكيفية والجهة للكبرى ، إلا فى موضعين .

أحدهما : تقدم ذكره ، وهو أن تكون الصغرى ممكنة ، والكبرى غير ضرورية ؛ فإن النتيجة تكون بالفعل والقوة ، تابعة للصغرى ، لا للكبرى .

نسخة بإضافة « فإن النتيجة ممكنة خاصة » ـ أو الصغرى مطلقة خاصة سالبة ـ وفى نسخة بدون كلمة « سالبة » ـ والكبرى موجبة ضرورية ؛ فإن النتيجة موجبة ضرورية ، إلا ـ وفى نسخة « وإلا » ـ فى شىء ـ وفى نسخة بزيادة « آخر » ـ نذكره .

ولا تلتفت إلى ما يقال من أن النتيجة ـ وفى نسخة « إلى ما قال من النتيجة » وفى أخرى « إلى من يقول بأن » ـ النتيجة تتبع أخس المقدمات ـ وفى نسخة « المقدمتين » ـ فى كل شىء ، بل فى الكيفية والكمية ـ وفى نسخة « فى الكيفية الكمية » ـ ، وعلى الاستثناء المذكور .

والثانى : سيجىء ذكره ، وهو أن تكون الصغرى موجبة ضرورية ، والكبرى مطلقة عرفية ؛ فإنها :

إن كانت عامة ، أنتجت كالصغرى ، موجبة ضرورية .

وإن كانت خاصة ، لم يكن الاقتران قياساً ؛ لتناقض المقدمتين .

فقول الشيخ : [تكون إذن النتيجة فى كيفيتها وجهتها . . . إلى قوله : فإن النتيجة ممكنة خاصة] ظاهر .

وقوله بعد ذلك : [أو الصغرى مطلقة خاصة ، والكبرى موجبة ضرورية ؛ فإن النتيجة موجبة ضرورية] غير مطابق لما مر ؛ لأن ظاهر الكلام يقتضى عطف هذا الكلام بلفظة « أو » على ما قبله أى على ما استثناه ، مما لا تكون النتيجة فيه تابعة للكبرى .

وليس هذا كما قبله ؛ فإن النتيجة فيه تابعة للكبرى على ما صرح به .

فنى هذا الموضع قد وقع فيه تفاوت فى النسخة .

وقد غلب على ظن الفاضل الشارح : أنه وقع فى سياقة الكلام تقديم وتأخير من سهو ناسخيه .

قال : وتقدير الكلام هكذا : لكن الصغرى إذا كانت ممكنة ، أو مطلقة ، يصدق معها السالبة ، جاز أن تكون سالبة .

وتنتج ؛ لأن الممكن الحقيقى سالبه لازم موجبه ، أو الصغرى مطلقة خاصة ، والكبرى موجبة ضرورية .

. . . .

فإن النتيجة موجبة ضرورية .

قال : والفائدة فى ذكر ذلك ، أنه حكم فى الكلام الأول ، بأن الصغرى السالبة منتجة وبهذا الكلام يتبين — وفى نسخة « بيّن » — أن الصغرى السالبة قد تنتج نتيجة موجبة ضرورية .

ثم بعد ذلك يستأنفُ فيقول : فتكون إذن النتيجة فى كيفيتها وجهتها ، تابعة للكبرى فى كل موضع من قياسات هذا الشكل ، إلا إذا كانت الصغرى ممكنة خاصة ، والكبرى وجودية ؛ فإن النتيجة ممكنة خاصة ، إلا فى شىء نذكره ، وهو :

ما إذا كانت الصغرى ضرورية ، والكبرى عرفية على ما يجىء بيانه .

وعلى هذا التقدير يكون نظم الكلام مستقيما .

فهذا ما ذهب إليه الفاضل الشارح ههنا .

أقول : ويحتمل أيضاً أن يكون كل واحدة من لفظى « الصغرى » و « الكبرى » قد تبدلت بالأخرى سهواً ، ويكون نظم الكلام بعد ما مر على ترتيبه المذكور هكذا ، إلا إذا كانت الصغرى ممكنة خاصة ، والكبرى وجودية ؛ فإن النتيجة ممكنة خاصة . أو الكبرى مطلقة خاصة ، والصغرى موجبة ضرورية ؛ فإن النتيجة موجبة ضرورية إلا فى شىء نذكره .

وعلى هذا التقرير يكون المراد من قوله : [أو الكبرى مطلقة خاصة ، والصغرى موجبة ضرورية] هو الاستثناء الثانى .

ويريد بالمطلقة الخاصة ، المطلقة العرفية ؛ فإنه قد عبر عن العرفية أيضاً بهذه العبارة ، فى (النهج الخامس) حين قال : (فإن أردنا أن نجعل للمطلقة نقيضاً من جنسها ، كانت الحيلة فيه ، ، أن نجعل المطلقة أخص مما يوجبه نفس الإيجاب والسلب المطلقين)

ويكون قوله : (إلا فى شىء نذكره) استثناء آخر عن قوله : (فإن النتيجة موجبة ضرورية) وتقديره : إلا إذا كانت المطلقة العرفية ، لا دائماً ؛ فإنها لاتنتج مع صغرى الضرورية لما نذكره .

وقد يستقيم الكلام على هذا التقدير أيضاً ، والتعسف فيه أقل مما كان فيما ذكره الشارح ؛ لأن ذلك يحتاج إلى حذف سطر من — وفى نسخة « فى » — موضع ،

(١٣) واعلم أنه إذا كانت الصغرى ضرورية – وفى نسخة « موجبة ضرورية » – والكبرى وجودية صرفة ، من جنس الوجودى ، بمعنى – وفى نسخة « معنى » – ما دام الموضوع موصوفاً بما وصف به ، لم ينتظم منه – وفى نسخة « فيه » وفى أخرى بحذفهما جميعاً – قياس صادق المقدمات ؛ لأن الكبرى تكون كاذبة ؛ لأنا إذا قلنا :

وإلحاقه بموضع آخر يستغنى فيه عنه – وفى نسخة « عنهما » – بنوع من التأويل .

وإلى زيادة « الواو » فى قوله : (إلا فى شىء نذكره)

والله أعلم بحقيقة الحال .

قوله : (بل فى الكيفية والكمية ، وعلى الاستثناء المذكور) أى ليس الأمر كما ذهبوا إليه فى أن النتيجة تتبع أخس المقدمتين فى كل شىء ، بل إنما تتبعها فى الكيفية والكمية ، دون الجهة .

وعلى الاستثناء المذكور فى الكيفية ، وهو :

إنها من الممكنات والوجوديات لا تتبع أخس المقدمتين فى السلب ، بل تتبع الكبرى .

قوله :

(١٣) أقول : المراد أن الصغرى الضرورية ، والكبرى العرفية الوجودية ، لا يمكن أن تصدقا معاً .

مثاله : أن نقول : كل فلك متحرك بالضرورة

وكل متحرك متغير ، لا دائماً ، بل ما دام متحركاً .

وذلك لأن الكبرى تقتضى

دوام الأكبر ، بحسب وصف الأوسط

ولا دوامه بحسب ذاته .

فيلزم منه لا دوام الأوسط أيضاً بحسب ذاته ؛ لأن الوصف لو كان دائماً للذات ، والأكبر كان دائماً للوصف .

فيلزم أن يكون الأكبر أيضاً دائماً للذات ؛ فإن وصف الدائم للدائم ، دائم .

لكنه فرض لا دائماً بحسب الذات . هذا خلف .

كل [ج] [ب] بالضرورة .

ثم قلنا : وكل [ب] – وفى نسخة بزيادة [ا] – فإنه يوصف – وفى نسخة « موصوف » – بأنه [ا] ما دام موصوفاً بـ [ب] لا دائماً .

حكمنا أن – وفى نسخة « بأن » – كل ما يوصف بـ [ب] إنما يوصف به وقتاً ما ، لا دائماً .

وهذا خلاف الصغرى .

بل يجب أن تكون الكبرى أعم من هذه ، ومن الضرورية – وفى

فظهر أن الكبرى فى هذا المثال ، تقتضى أن كل ما يوصف بأنه متحرك ؛ فإن هذا الوصف له يكون لا دائماً .

والصغرى المشتمل[1] على أن الفلك يوصف بأنه متحرك دائماً ، تقتضى أن بعض ما يوصف بأنه متحرك ، فهذا الوصف له ، يكون لا دئماً . وهذا مناقض للأول .

فإذن لا ينتظم منهما قياس صادق المقدمات .

والتعليل الصحيح لكون هذا التأليف ليس بقياس ؛ هو بوقوع التناقض فيهما .

وأما التعليل بكذب الكبرى كما يقتضيه قول الشيخ حين قال :(لأن الكبرى قد تكون كاذبة) يستقيم أيضاً على وجه ، وهو أن الصغرى لما وضعت قبل الكبرى ، على أنها صادقة ثم اتبعت بكبرى تناقضها ، على أنها هى الكاذبة ؛ لأن المناقض لما فرض صادقاً يكون لا محالة كاذباً[2] .

وقد صرح الشيخ فى بعض كتبه بهذا الوجه .

وما ذهب إليه(صاحب البصائر) وهو أن التعليل ينبغى أن يكون .

إما بكذب الكبرى .

وإما باختلاف الأوسط الذى يخرج القياس عن أن يكون قياساً .

وذلك لأنا إذا جعلنا اللادائم فى الكبرى جزءاً من الموضوع ، حتى تصير القضية : كل متحرك لا دائماً ، فهو متغير .

---

(١) لعلها (المشتملة) .

(٢) ليته قال : يكون لا محالة مفروض الكذب .

نسخة « والضرورية » ـ حتى يصدق .

وحينئذ فإن ـ وفى نسخة « وإن » ـ نتيجتها تكون ضرورية ـ لا تتبع الكبرى .

لم تكن الكبرى كاذبة ؛ بل كان الأوسط مختلفاً .

فليس بشيء : وذلك لأن هذا التقدير يخرج .

اللادائم عن أن تكون جهة .

والقضية عن أن تكون عرفية .

وذلك غير ما نحن فيه .

وعلى التقديرين ؛ فإن هذا التأليف ليس بقياس ؛ لأنه ليس بمنتج .

قوله :(بل يجب أن تكون الكبرى أعم) أى إذا كانت الكبرى عرفية مطلقة محتملة للدوام أو اللادوام، فالواجب أن يحمل مع الصغرى الضرورية على الدوام، ليمكن اجتماعهما على الصدق .

وحينئذ يصير الاقتران من ضرورية ، ودائمة . وتنتج دائمة .

قال الشيخ :(وحينئذ فإن نتيجتها تكون ضرورية) لأنه لم يعتبر الفرق بين الضرورة والدوام ههنا ؛ فإن اعتبار الفرق يقتضى كون النتيجة ضرورية ؛ إذا كانت الكبرى ضرورية بحسب الوصف ، ولا ضرورية بحسب الذات ، ودائمة إذا كانت دائمة بحسب الوصف ، ولا دائمة بحسب الذات .

قال : (وهذا أيضاً استثناء) وذلك لأن النتيجة تخالف الكبرى فى الجهة .

والشيخ استثنى موضعين : وينبغى أن يلحق بهما موضع آخر ؛ وهو أن تكون الكبرى وحدها وصفية ؛ فإن النتيجة تكون وصفية وذلك لأن الوصف ، إذا اختص بإحدى المقدمتين سقط اعتباره فى النتيجة ، كما إذا قلنا :

كل متحرك متغير ، ما دام متحركاً .

وكل متغير جسم .

أو قلنا :

كل إنسان نائم .

وهذا أيضاً استثناء .

وإنما تكون ضرورية ؛ لأن [ج] يدوم بدوام [ب] – وفى نسخة «لأن [ج] يدوم [ب] » – فيدوم [ا] بالضرورة*

وكل نائم ساكن ما دام نائماً .

فإن النتيجة فيهما لا تكون وصفية .

أما إذا كانتا وصفيتين ، فالنتيجة تكون وصفية مثلهما .

فى المثال الثانى من هذين المثالين ، لا تكون النتيجة تابعة للكبرى .

واعلم أن مخالفة النتيجة للكبرى ، وإن كانت تقع فى مواقع كثيرة ، بحسب اختلاف الجهات المذكورة ، إلا أن جميعها يرجع إلى هذه المواضع الثلاثة .

ومن ضبط هذه الأصول التى ذكرناها ، فقد يقدر على معرفة جميعها مفصلا ، إن ساعده التوفيق والله المستعان .

الفصل الخامس

إشارة

إلى الشكل الثانى

ـ وفى نسخة بعدم ذكر عنوان فصل فى هذا المقام مع استمرار الكلام متصلا بالكلام السابق ، مبتدأ بعبارة « الشكل الثانى » ـ

(١) الثانى ـ وفى نسخة « الشكل الثانى » ـ
اعلم أن الحق فى هذا الشكل هو ـ وفى نسخة بدون كلمة « هو » ـ أنه لا قياس فيه .
عن ـ وفى نسخة « من » ـ مطلقتين بالإطلاق العام .
ولا عن ممكنتين .

---

(١) أقول : هذا الشكل لاينتج مع الاتفاق فى الكيف والجهة ؛ لأن الإنسان والفرس يشتركان فى :
حمل الحيوانية عليهما
وسلب الحجرية عنهما .
ولا يوجب ذلك حمل أحدهما على الآخر .
والإنسان والناطق يشتركان فى ذلك الحمل والسلب بعينهما .
ولا يوجب سلب أحدهما عن الآخر .
وذلك لأن الأشياء المتباينة وغير المتباينة ، قد تشترك فى أن يحمل عليها ، أو يسلب عنها جميعاً ، شىء آخر .
فمن شرط الإنتاج أن يختلف الحكمان بحيث لايصح جمعهما على شىء واحد ، حتى يجب منه تباين الطرفين ، ويفيد حكماً سلبيًّا .
والجمهور : ظنوا أن هذا الاختلاف هو الاختلاف بالإيجاب والسلب ، فحكموا

ولا عن خلط منهما :

ولا شك فى أنه لا قياس فيه عن – وفى نسخة « من » – مطلقتين ، موجبتين أوسالبتين .

ولا عن ممكنتين كيف كانت .

بل إنما الخلاف أولا فى المطلقتين إذا اختلفتا فيه ، فى السلب والإيجاب .

فإن الجمهور يظنون أنه قد يكون منهما قياس .

ونحن نرى فيه . غير ذلك – وفى نسخة « فيه ذلك » –

بأن الشرط فى إنتاج هذا الشكل اختلاف المقدمتين فى الكيف .

والحق : أن المختلفتين فى الكيف قد يجتمعان على الصدق ، كما فى المطلقات والممكنات ، ولا يلزم من اختلافهما تباين الطرفين .

فإذن الاختلاف فى الكيف كيف كان لايكفى فى حصول هذا الشرط .

فهذا شرط .

ويحتاج هذا الشكل فى الإنتاج إلى شرط آخر ، وهو كون الكبرى كلية ؛ وذلك لأن حصول الشرط الأول ، مع جزئية الكبرى ، لايقتضى إلا المباينة :

بين الأصغر .

وبعض الأكبر .

ولا يعلم هل بينهما ملاقاة فى البعض الآخر ؟ أم لا ؟

فإذن لايمكن أن يسلب الأكبر عن الأصغر ، كما إذا :

حملنا الأسود على الغراب .

وسلبناه عن بعض الحيوانات ، أو عن بعض الناس .

فإنه لايلزم منه سلب الحيوان ، عن الغراب ، ولا حمل الإنسان عليه .

وإذا تقررت هذه الأصول فنقول :

جمهور المنطقيين ذهبوا إلى أن المطلقات ، والوجوديات ، قد تنتج فى هذا الشكل ، بشرط الاختلاف فى الكيف .

ثم فى المطلقات الصرفة ، والممكنات .

فإن الخلاف فيهما — وفى نسخة « فيها » — ذلك بعينه ، ولا قياس منهما — وفى نسخة « منها » — عندنا فى هذا الشكل .

(٢) وذلك لأن الشيء الواحد ، بل الشيئين المحمول أحدهما على الآخر قد يوجد شيء لا يحمل — وفى نسخة « شيء يحمل » — عليه أو عليهما بالإيجاب المطلق ، ويسلب بالسلب المطلق .

وقد يوجب ويسلب — وفى نسخة « ويسلب معاً » — عن كل واحد من جزئيات المعنى الواحد ، أو جزئيات شيئين أحدهما محمول على الآخر ، ولا يوجب شيء من ذلك :

أن يكون الشيء مسلوباً — وفى نسخة « أن الشيء مسلوب » — عن نفسه .

وبيّن الشيخ أن الحق أنه لاقياس فى هذا الشكل عنها ، ولا عن الممكنات ، بسيطة ، ولا مخلوطة بعضها مع بعض .

أما مع الاتفاق فى الكيف ، فبالاتفاق .

وأما مع الاختلاف فيه ، فبما بينه .

(٢) كالإنسان قد يوجد شيء كالساكن يحمل عليه ويسلب عنه ، بالإيجاب والسلب المطلقين ، فيقال :

الإنسان ساكن .

الإنسان ليس بساكن

والشيئان المحمول أحدهما على الآخر ، كالإنسان والحيوان ، قد يوجد كـ (الساكن) يحمل عليهما ويسلب عنهما بالإيجاب والسلب المطلقين ، فيقال :

الإنسان ساكن .

الحيوان ليس بساكن .

والإنسان ليس بساكن

الحيوان ساكن .

١١

أو أحد الشيئين مسلوب – وفي نسخة « مسلوباً » – عن الآخر .

وقد يعرض جميع هذا للشيئين – وفي نسخة بدون عبارة « للشيئين » – المسلوب أحدهما عن الآخر ، ولا يوجب ذلك أن يكون أحدهما محمولا على الآخر .

فلا يلزم إذن مما ذكر سلب وإيجاب – وفي نسخة « ولا إيجاب » – فلا تلزم نتيجة .

وقد يوجب ويسلب معاً عن كل واحد من جزئيات المعنى الواحد ، فيقال :

كل واحد من الناس ساكن .

لا واحد من الناس بساكن .

أو جزئيات شيئين محمول أحدهما على الآخر ، لكل واحد من الناس ، وكل واحد من الحيوانات .

ولا يوجب شيء من ذلك :

أن يكون الإنسان مسلوباً عن نفسه .

أو الحيوان مسلوباً عن الإنسان .

فقد يعرض جميع هذين الشيئين ، والمسلوب أحدهما عن الآخر ، كالإنسان والفرس ، وذلك بأن يقال :

الإنسان ساكن .

الفرس ليس بساكن .

أو على العكس .

أو يقال :

كل واحد من أحدهما ساكن .

لاواحد من الآخر بساكن .

ولا يوجب ذلك أن يكون أحدهما محمولا على الآخر ، فلا يلزم من ذلك سلب وإيجاب فلا يلزم نتيجة .

فإذن ليس ما يتألف من المطلقات والوجوديات بقياس .

(٣) والذين — وفى نسخة « والذى » — يحتجون — وفى نسخة « يحتج » — به — وفى نسخة بدون عبارة « به » — فى الاستنتاج عن المطلقتين المختلفتى الكيفية . وكبراهما كلية ، مما — وفى نسخة « كما » — سنذكره ، فشىء لا يطرد فى المطلق العام ، والوجودى العام ؛ لأن العمدة هناك إما العكس ؛ وهما لا ينعكسان فى السلب أو الخلف ، باستعمال النقيض ، وشرائط النقيض فيهما — وفى نسخة « فيها » — لا تصح .

والفاضل الشارح : فسر (الشىء الواحد) بـ (الجزئى الواحد) كـ (زيد) و (الشيئين المحمول أحدهما على الآخر) بـ (الجزئين) كهذا الإنسان وهذا الناطق .

وفيه نظر : لأن الجزئى من حيث هو جزئى ، لايحمل على جزئى آخر إلا فى اللفظ.

قوله

(٣) أقول : القائلون بأن الاقتران من مطلقتين قد ينتج ، يحتجون فى بيان الإنتاج، تارة بعكس السالبة ، ورد الشكل إلى الأول ، وهو مبنى على أن سوالب المطلقات تنعكس .

وتارة بالخلف ، وهو قولهم فى اقتران :

كل (ج) (ب)

ولا شىء من (ا) (ب)

لم يصدق لاشىء من (ج) (ا) .

فليصدق نقيضه وهو بعض (ج) (ا)

ونضيفه إلى الكبرى ينتج من الأول ، ليس بعض (ج) (ب) وهو نقيض الصغرى .

وهذا مبنى على أن المطلقات تتناقض .

وقد بينا أن المطلقات لا تنعكس سوالبها ، وأنها لا تتناقض فى جنسها .

فإذن قد بطل احتجاجهم .

قوله :

(٤) بل إنما ينعقد فى هذا الشكل من المطلقات قياسات — وفى نسخة « قياساً » — من مقدمات ، فيها موجبة وسالبة ، إذا كانت — وفى نسخة « كان » — سالبتها — وفى نسخة « سالبها » — من شرطها أن تنعكس ، أو لها نقيض من بابها .

وقد علمت أى — وفى نسخة « أن » — القضايا — وفى نسخة « القضاء » — المطلقة السالبة ، كذلك .

فهناك إن كان تأليف من مطلقتين أو من ضروريتين — وفى نسخة « أو ضروريتين » — أو من مطلقة عامة ، وضرورية — وفى نسخة « ومن ضرورية » —

---

(٤) يقول : القياس فى هذا الشكل إنما ينعقد من مختلفات الكيفية ، بشرط أن تكون السالبة تنعكس ، أو يكون لها نقيض من بابها ، كالمطلقات المنعكسة ، وهى :

العرفية العامة .

والوجودية

والضروريات .

فإنها تنتج بسيطة . ومخلوطة .

وكذلك خلط المطلق العام ، والوجودى ، بالضرورى فى هذه القضايا ، إنما يكون الشرط :

اختلاف الكيف .

وكلية الكبرى .

واعلم أن هذا قول غير ملخص ؛ وذلك لأن الضرورى والمطلق ، إذا اختلطا ، وكانت السالبة مطلقة ؛ فإنهما تنتجان أيضاً ، مع كون السالبة غير منعكسة كما سنذكره من بعد .

قوله :

فالشرط أن تختلف القضيتان فى الكيفية ، وتكون الكبرى كلية .

(٥) والحكم فى الجهة السالبة المنعكسة — وفى نسخة بزيادة « الكلية » —

(٦) والضرب الأول : منها هو مثل قولك :

كل [ج] [ب]

ولا شيء من [ا] [ب] — وفى نسخة « ولا شيء من [ج] [ا]» —

فلا شيء من [ج] [ا] — وفى نسخة بدون عبارة « فلا شيء من [ج] [ا] » —

---

(٥) هذا بحسب مذاهب الظاهريين ؛ وذلك لأنهم يثبتون الإنتاج فى هذا الشكل . بعكس السالبة .

ورد الشكل إلى الأول .

ولا محالة تصير السالبة فى الشكل الأول كبرى .

وتكون الجهة هناك على مذهبهم تابعة للكبرى ، فتكون ههنا تابعة للسالبة .

وسيبين الشيخ أن نتيجة المتألف من ضرورية وغيرها تكون أبداً ضرورية ، سواء كانت الضرورية فيها موجبة أو سالبة .

قوله :

(٦) أقول : اعتبار الشرطين المذكورين ، أعنى :

اختلاف الكيف .

وكلية الكبرى .

يقتضى أن تكون الضروب المنتجة أربعة ، من جميع الستة عشر ، لا غير .

لأن الكبرى الموجبة ، لا تقترن إلا بسالبتين : كلية ، وجزئية .

والكبرى السالبة ، لا تقترن إلا بموجبتين : كلية ، وجزئية .

وهى غير بينة ، وتنتج سوالب .

فالشيخ بيّن الضرب الأول

بعكس الكبرى ، ورد الشكل الأول .

لأنا نعكس الكبرى ، فتصير :

ولا شيء – وفى نسخة « لا شيء » – من [ب] [ا]

ونضيف إليها الصغرى ؛ فيكون – وفى نسخة « فيصير » – الضرب الثانى من الشكل الأول .

وتكون العبرة فى الجهة للكبرى – وفى نسخة بدون عبارة « للكبرى » – والثانى : منها مثل قولك :

لا شيء من [ج] [ب]

وكل [ا] [ب]

فلا شيء من [ج] [ا]

ثم قال : (والعبرة فى الجهة للسالبة) يعنى بحسب الأغلب ؛ فإن الحال فيه ما مر .

وبيّن **الضرب الثانى** : بعكس الصغرى ، وجعل الصغرى كبرى ، والكبرى صغرى ؛ ليتنتجا عكس المطلوب من الأول ، ثم عكس النتيجة ، لتحصل النتيجة المطلوبة به ، ثم قال : (وتكون العبرة للسالبة أيضاً فى الجهة) لأنها تصير كبرى الأول .

ثم قال : (وإن كانت مطلقة ، فما ينعكس إليه المطلق ، من المطلق) أى كانت السالبة عرفية عامة ، كانت النتيجة أيضاً عرفية عامة : لأنها تنعكس كنفسها .

وإن كانت عرفية وجودية ، كانت النتجة ما ينعكس إليها ، وهى العرفية العامة كما سبق ذكره .

وبيّن **الضرب الثالث** : بما بيّن به الضرب الأول .

ولم يمكن بيان **الرابع** : بالعكس ؛ لأن السالبة الجزئية لاتنعكس ، والموجبة الكلية تنعكس جزئية ، ولا قياس عن جزئيتين .

ففرغ فى بيانه إلى الخلف والافتراض :

أما **الخلف** : فبأن أضاف نقيض النتيجة إلى الكبرى ، فأنتجا نقيض الصغرى ، أو ما يمتنع أن يصدق مع الصغرى ، إذا كانت الجهتان غير متناقضتين .

وقد يمكن بيان جميع الضروب بالخلف ، هكذا .

وأما الافتراض : فبأن عيّن البعض من (ج) الذى ليس (ب) وسماه (د)

لأنا نعكس – وفى نسخة « لأنك تعكس » – الصغرى ونجعلها كبرى – وفى نسخة بدون عبارة « ونجعلها كبرى » –

فينتج لا شيء من [ا] [ج]

ثم تعكس النتيجة ، وتكون العبرة للسالبة أيضاً فى الجهة .

فإن كانت مطلقة ، فما ينعكس إليه المطلق ، من المطلق .

والثالث : منها مثل قولك – وفى نسخة بدون عبارة « مثل قولك » –

بعض [ج] [ب]

ولا شيء من [ا] [ب]

فليس بعض [ج] [ا]

تبينه – وفى نسخة « بينه » وفى أخرى « بينته » – بما عرفت .

والرابع : منها – وفى نسخة « والرابع ههنا » – مثل قولك : ليس بعض [ج] [ب]

وكل[ا] [ب]

فحصل له قضيتان :

إحداهما : لا شيء من (د) (ب) .

والثانية : بعض (ج) (د) .

والقضية الأولى جهتها تكون جهة صغرى القياس ، لأنها هى ؛ فإن الحال لم يتعين إلا : بتعين الموضوع .

وتبديل الاسم ، وتعيين الموضوع ، وإن أفاد كلية الحكم ، لكنه لا يغير نسبة المحمول إلى الموضوع .

وتبديل الاسم لا يؤثر فى المعنى .

ثم يحصل من اقتران القضية الأولى ، بكبرى القياس ، الضرب الثانى من هذا الشكل وينتج ما يوافق السالبة فى الجهة .

ويحصل من اقتران القضية الثانية بهذه النتيجة ، تأليف على هيئة الضرب الرابع من الشكل الأول .

ينتج ليس بعض [ج] [ا]

وإلا فكل [ج] [ا]

وكان كل [ا] [ب]

فكل [ج] [ب]

وكان ليس بعض [ج] [ب]

وفى نسخة بدون عبارة :

« وكل [ا] [ب] ينتج ليس بعض [ج] [ا] [ا] وإلا فكل [ج] [ا] وكان كل [ا] [ب]فكل [ج] [ب] وكان ليس بعض [ج] [ب]» — هذا خلف .

وله بيان غير الخلف ليكن [د] — وفى نسخة « ليكن بعض [د] » — البعض الذى هو — وفى نسخة بدون كلمة « هو » — من [ج] وليس [ب]

فيكون لا شىء من [د] [ب]

وكل [ا] [ب]

فلا شىء من [د] [ا]

وبعض [ج] [د] — وفى نسخة بزيادة « ولا شىء من [د] [ا] » —

فلا كل [ج] [ا] .

وينتج ما جهته تلك الجهة بعينها .

وذلك لأن هذا التأليف ، وإن كان يشبه الشكل الأول ، ليس بتأليف قياسى على الحقيقة ، فإن الصغرى لا تشتمل على حمل ووضع ، بل على اسمين مترادفين لشىء واحد ، وإنما أورد على هيئة قياسية ، لإزالة اشتباه يعرض الأذهان[1] من جهة تغير الموضوع فى القضية الأولى ؛ لا لإفادة شىء لم يكن معلوماً يراد أن يعلم بهذا القياس .

والافتراض يختص بما يشتمل على مقدمة جزئية .

---

(١) لعل صوابها (للأذهان) .

ومن ههنا تعلم أن العبرة للسالبة فى الجهة

وليس يمكن فى — وفى نسخة بدون كلمة « فى » — هذا الضرب أن يبين — وفى نسخة « يتبين » — بالعكس .

لأن الصغرى سالبة جزئية ، لا — وفى نسخة « فلا » — تنعكس .

والكبرى تنعكس — وفى نسخة بدون كلمة « تنعكس » — جزئية فلا يلتئم منها — وفى نسخة « منهما » — ومن الصغرى قياس ، فإنه — وفى نسخة « لأنه » وفى أخرى « وإنه » — لاقياس من جزئيتين .

(٧) هذا كله وليس فى المقدمات ممكن : فإن اختلط ممكن ومطلق ، وكان من الجنس الذى لا ينعكس ؛ فإن ما أوردناه فى منع انعقاد القياس من — وفى نسخة « عن » — مطلقتين من ذلك الجنس يوضح — وفى نسخة « بوضع » — منع انعقاد — وفى نسخة بدون كلمة « انعقاد » — القياس من — وفى نسخة « عن » — هذا الخلط .

(٨) وإن كان من الجنس الذى نستعمله الآن ، والمطلق سالب ،

فحصل من جميع هذا أن العبرة للسالبة ، كما كانت فى الشكل الأول للكبرى .

قوله :

(٧) أقول : لما فرغ من بيان التأليفات الكائنة من المطلقات والضروريات بسيطة ومختلطة .

وقد ذكر أن الممكنات لا تنتج بسيطة .

فأراد أن يبين ههنا ، حكم اختلاطها بالمطلقات ، والضروريات .

وبدأ بالمطلقات فذكر أن القياس من الممكنات والمطلقات غير المنعكسة ، لاينعقد بعين ذلك البيان ، الذى بيّن به امتناع انعقاده من المطلقات غير المنعكسة ؛ فإن الحكم فيها لا يختلف إلا بالاعتبار .

قوله :

(٨) أقول : وأما الاختلاط من الممكنة ، والمطلقة المنعكسة ، فلا يخلو :

فقد ينعقد القياس إذا روعيت الشروط .

فإن كانت الكبرى كلية سالبة ، من باب المطلق المذكور ، وكان – وفى نسخة «كان» – الممكن موجباً أو سالباً ، رجع بالعكس ، إلى الشكل الأول ، أو بالافتراض فأنتج ، ولكن النتيجة التى – وفى نسخة «ولتكن النتيجة هى التى» – عرفتها فى الشكل الأول .

إما أن تكون المطلقة سالبة . أو موجبة .

والأول : لا يخلو :

إما أن يقع فى الكبرى أو فى الصغرى .

فإن كانت الكبرى مطلقة سالبة ؛ فإنها تنتج ممكنة عامة ، سواء كانت الممكنة عامة أو خاصة .

وإن كانت خاصة .

فسواء كانت موجبة ، أو سالبة .

وسواء كانت المطلقة عرفية عامة ، أو وجودية .

مثاله : كل (ج) (ب) بأحد الإمكانين .

ولا شىء من (ا) (ب) بالإطلاق المنعكس العام ، أو بالوجود .

وبيانه : إما بعكس الكبرى ، إلى المطلقة المنعكسة العامة ، لينتج من الشكل الأول :

لا شىء من (ج) (ا) بالإمكان العام ، كما ذكرناه ، وهو المطلوب .

وإما بالخلف بأن نقول : إن لم يكن .

لاشىء من (ج) (ا) بالإمكان العام .

فبعض (ج) (ا) بالضرورة .

ولا شىء من (ا) (ب) بالإطلاق المنعكس .

فليس بعض (ج) (ب) بالضرورة .

وكان كل (ج) (ب) بالإمكان .

هذا خلف .

وإن كانت الكبرى وجودية منعكسة ، لم يحتج إلى اقتران فى الخلف ، بل نقول :

(٩) وإن لم تكن سالبة بل موجبة كيف كان ذلك — وفى نسخة بدون كلمة « ذلك » — لم يكن قياس — وفى نسخه « قياساً » — إلا فى تفصيل لا يحتاج إليه ههنا — وفى نسخة بزيادة ما يأتى : « وهو أن تكون المقدمتان مختلفتى هيئة الوجود ، الذى لا ضرورة فيه ، وكان :

إن نقيض النتيجة كاذبة ؛ لأنها تناقض الكبرى ، كما مر ذكره .

وأما الافتراض : كما فى بعض النسخ ، فقد يمكن البيان به ، إذا كانت الصغرى جزئية ، وإلا ظهر الخلف ، لأنه لا ضرورة إلى الافتراض ههنا ، فإن الكبرى منعكسة ، اللهم إلا أن يحمل الافتراض ، على فرض كون الممكن موجوداً بالفعل ، فيصير الاقتران من مطلقتين كبراهما سالبة منعكسة ، ثم ترد النتيجة إلى الإمكان .

وأما إن كانت الصغرى مطلقة سالبة ، فالكبرى تكون لا محالة ممكنة موجبة .

وبالجملة لو لم تصدق السالبة المطلقة ، انعقد قياس من الشكل الأول ، من الصغرى الدائمة ، والكبرى العرفية اللادائمة ، وإنه محال .

وحكم هذا مندرج فيما يجيء بعد هذا الكلام .

قوله :

(٩) معناه وإن لم تكن الكبرى سالبة مطلقة ، بل تكون موجبة :

إما مطلقة .

أو ممكنة .

لم يكن ذلك التأليف قياساً .

والممكنة الحقيقية ، كانت سالبتها وموجبتها متلازمتين ، لم تكن القسمة إلى الإيجاب والسلب فيها معتبرة .

وإنما قال ذلك ؛ لأنا إذا قلنا : لاشيء من (ج) (ب) بالإمكان .

وكل (ا) (ب) بالإطلاق .

لم يمكن — وفى نسخة « يكن » — الرد إلى الشكل الأول بالعكس .

فإن الصغرى غير منعكسة .

والكبرى تنعكس جزئية .

أحدهما : الحكم فيه فى وقت من الأوقات ، كون الشىء [ج] فيكون فيه وجوب ، ، أو لا يكون .

والآخر : فى كون ما هو [ج] دائماً ، ما دام موصوفاً بذلك » —

وإذا قلنا : لا شىء من (ج) (ب) بالإطلاق .

وكل (ا) (ب) بالإمكان .

أو كل (ج) (ب) بالإطلاق .

ولا شىء من (ا) (ب) بالإمكان .

انعكست الصغرى فى الأول ، وأنتجت مع الكبرى ،

لاشىء من (ا) (ج) بالإمكان .

وهى غير منعكسة .

والمطلق سالب ،

فقد ينعقد القياس إذا روعيت الشرائط .

فإن كانت الكبرى كلية سالبة ، من باب المطلق المذكور .

وكان الممكن موجباً أو سالباً .

رجع بالعكس ، إلى الشكل الأول ، أو بالخلف — وفى بعض النسخ « أو بالافتراض »—

فأنتج . ولتكن النتيجة هى التى عرفتها فى الشكل الأول .

فالنتيجة على جميع التقديرات غير حاصلة .

ولا يمكن بيان شىء منها بالخلف ؛ لأن اقتران نقيض النتيجة ، وهو بعض (ج)

(ا) بالضرورة .

بكل واحدة من المقدمتين . ولا ينتج مايناقض الأخرى .

فلذلك حكم الشيخ بأنها لاتكون أقيسة .

وزعم **صاحب البصائر** : أن اقتران .

الصغرى العرفية ، الوجودية السالبة .

بالكبرى الممكنة .

ينتج موجبة جزئية ممكنة عامة .

. . . .

وهو بناء على مذهبه ، أعنى القول بانعكاس الصغرى كنفسها ، فإن عكسها مع الكبرى ينتج من الشكل الأول ممكنة خاصة سالبة ،

وتنعكس موجبتها إلى ما ادعاه .

قال : ولا تنتج إذا كانت الصغرى عرفية عامة : لأنها على تقدير كونها ضرورية ، تنتج مع الكبرى الممكنة ضرورية سالبة ، فتكون النتيجة محتملة للطرفين .

ومما يبين فساد قوله : بعد ما مر ، أنا نقول :

لا واحد من الكتاب بنائم ، لا دائماً ، بل ما دام كاتباً .

وكل فرس نائم بالإمكان .

ولا نقول :

بعض الكتاب بالإمكان فرس .

وأما التفصيل الذى استثناه الشيخ ولم يذكره : فقد قيل : هو أن تكون المقدمات مختلفتى هيئة الوجود الذى لاضرورة فيه ، فكان .

إحداهما : الحكم فيها فى وقت من أوقات كون الشىء (ج) ، فيكون فيه وجوب أو لا يكون .

والأخرى : فى كون ما هو (ج) دائماً ما دام موصوفاً بذلك .

ومعناه : كون إحدى المقدمتين مطلقة بحسب الوصف ، والأخرى دائمة بحسبه ، أى تكون

إحداهما : مطلقة وصفية .

والأخرى : عرفية عامة أو وجودية .

وينبغى أن تختلفا فى الكيف ، إن كانت المطلقة محتملة للدوام .

وإما إن لم تكن محتملة له ، فسواء اختلفتا فيه أو اتفقتا ، فإنهما تنتجان مطلقة وصفية ، لوجوب تباين الوصفين ، ولكن بشرط أن تكون الكبرى ، هى العرفية ،

ومثاله : أن تقول :

الجالس قد لا يحرك يده فى بعض أوقات جلوسه .

والكاتب يحركها فى جميع أوقات كتابته .

. . . .

ينتج أن الجالس قد لا يكون كاتباً فى جميع أوقات جلوسه .

وإما إن قلبنا المقدمتين فلا ينتج .

أن الكاتب قد لا يكون جالساً فى جميع أوقات كتابته ، على تقدير كون الكتاب جالسين ، ما داموا كاتبين ، وخلو الجالسين عن الكتابة فى بعض أوقات جلوسهم .

فهذا شرح ما فى الكتاب فى هذا الاختلاط .

واعلم أن الشيخ : ذهب فى هذا البيان مذهب الجمهور .

والحق يقتضى : أن المختلط من الممكن والمشروط بالوصف ، ينتج بشرطين :

أحدهما : وقوع المشروط بالوصف فى كبرى القياس ، كما إذا قلنا :

كل إنسان يتحرك بالإمكان .

ولا شيء من النائم بمتحرك ، ما دام نائماً .

فإنه ينتج : لا شيء من الإنسان بنائم بالإمكان .

لأن الصغرى تقتضى جواز اتصاف الأصغر بما ينافى الأكبر ، فيلزم منه جواز خلوه عنه ، عند الاتصاف بما ينافيه .

وكذلك إذا قلنا :

لا شيء من الإنسان بساكن بالإمكان .

وكل نائم ساكن ، ما دام نائماً .

لأن الصغرى تقتضى جواز خلو الأصغر عما يلزم الأكبر ، فيلزم منه جواز خلوه عنه ؛ فإن الملزوم يرتفع عند ارتفاع اللازم .

أما إذا وقعت المشروطة بالوصف فى الصغرى ؛ فإنه لا ينتج .

لأنا نقول :

كل كاتب يقظان ، ما دام كاتباً .

ولا شيء من الإنسان بيقظان بالإمكان .

وكذلك نقول :

لا شيء من الكاتب بنائم ما دام كاتباً .

وكل إنسان نائم بالإمكان .

. . . .

ولا ينتجان سلب الإنسان عن الكاتب وذلك لأن المستلزم يمكن أن يخلو عنه الأكبر أو المنافى لما يمكن أن يجتمع مع الأكبر منها هو وصف الأصغر لا ذاته ،

وتعاند الأوصاف لايقتضى تعاند الموصوف بها .

وبيان ذلك: أن الوصف الذى قد يجتمع مع ما ينافى وصفاً آخر وقد يخلو عما يلزم وصفاً آخر ؛ فإنه قد يخلو عن ذلك الوصف الآخر ضرورة .

أما الذى يستلزمه ماقد يخلو عن الوصف الآخر ، أو ينافى ما قد يجتمع معه ، فليس كذلك لاحتمال استلزامه الوصف الآخر ، مع جواز انفكاك لازمه الأول عنه ، واجتماع منافيه به .

واعلم أن هذا التفصيل إنما هو من باب اختلاط المطلقات المختلفة ، وقد استثناه الشيخ من باب اختلاط المطلقات والممكنات .

والشرط الآخر : أن تكون الجهتان بحيث لايمكن اجتماعهما على الصدق .

أى يكون بإزاء الممكن ما يكون الحكم فيه بحسب الوصف ضروريا .

وبإزاء المطلق ما يكون الحكم فيه بحسب الوصف ، إما دائماً ، أو ضروريا .

فإنه قد يمكن اجتماع الممكن والعرفى ، على الصدق ، حتى يكون الحكم دائماً بحسب الوصف من غير ضرورة ، ولا يلزم من ذلك تباين أصلا .

والفاضل الشارح: قد حقق الأول من هذين الشرطين ، ولم يذكر الثانى .

فإذا حصل هذان الشرطان ، فقد أنتج المختلط الممكن والمطلق المنعكس وغير المنعكس سواء كانت المطلقة المنعكسة موجبة أو سالبة .

وسواء تيسر بيانه بالرد إلى الشكل الأول ، أو بالخلف ، أو لم يتيسر بشىء من ذلك . وهذا مما لم يذكره الشيخ .

وأقول أيضاً : إذا كانت الكبرى وجودية عرفية ، فإنها تنتج مطلقة عامة سالبة ، مع أى صغرى اتفقت .

وذلك لأن النتيجة الدائمة الموجبة ، تناقض هذه الكبرى بمثل ما مر فى الشكل الأول ، فإذن يصدق معها نقيضها أبداً .

مثاله : إذا لم يمكن أن يصدق قولنا :

(١٠) ويجب أن تقيس على هذا خلط الضرورى – وفى نسخة « الضرورة » – بغيره إذا كان على هذه الصورة .

(١١) بعد أن تعلم أن فى هذا الخلط زيادة قياسات .

وذلك أنه إذا كان التأليف من ممكن صرف – وفى نسخة بدون كلمة « صرف » – وضرورى صرف – وفى نسخة بدون كلمة « صرف» –

بعض (ج) (ا) دائماً .

على قولنا :

كل (ا) (ب)

أو لا شىء من (ا) (ب) ما د م (ا) لا دائماً .

فمن الواجب أن يصدق أبداً معه نقيضه ، وهو قولنا :

لا شىء من (ج) (ا) مطلقاً .

وهذ مما لم يذكره أحد منهم .

قوله :

(١٠) أى إذا كانت السالبة ضرورية ، والموجبة غير ضرورية ، فإنه ينتج ، ويبين بالعكس والخلف ، كما مر فى المطلقة المنعكسة .

أما إذا كانت الموجبة ضرورية والسالبة غير ضرورية ؛ فإنه ينتج أيضاً ، ولكن يبين بالخلف دون العكس .

قوله :

(١١) أقول : معناه أن الضرورى إذ اختلط بغير الضرورى ، أفاد التباين الذاتى بين حدى المطلوب ، وأنتج الضرورى السالب ، وإن اتفقت المقدمتان فى الكيف ، فضلا عن أن تختلفا فيه .

أما على تقدير الاختلاف فللبيانات المذكورة .

وأما على تقدير الاتفاق فلأنك تعلم أنه :

إذا كان (ج) الأصغر بحيث يصدق (ب) الأوسط على كله ، بإيجاب غير ضرورى أو سلب غير ضرورى ، حتى يكون الحكم : (ب) على كل (ج) لا بالضرورة

أو من وجودى صرف، وضرورى صرف – وفى نسخة بدون كلمة « صرف » – والكبرى كلية .

ثم القياس .

سواء كانتا – وفى نسخة « كانا » – موجبتين معاً ، أو سالبتين معاً ، فضلاً عن المختلفتين .

أما إذا اختلفتا – وفى نسخة « اختلفا » – والكبرى كلية ، فتعلم مما – وفى نسخة « فتعلمه بما » وفى أخرى « فتعلمه مما » – علمت .

وأما إذا اتفقتا فأنت تعلم أنه إذا كان « ج » بحيث إنما يصدق [ب] على كله بإيجاب غير ضرورى .[1]

وكان – وفى نسخة « فكان » – [ب] على كل ما هو [ج] غير ضرورى أو المفروض من [ج] غير ضرورى .

وكان [ا] بخلافه عندما كان كل ما هو [ا] فإن [ب] ضرورى عليه ، فإن – وفى نسخة « أن » وفى أخرى « علم أن » – طبيعة [ج] ، أو المفروض منه ، مباينته لطبيعة [ا] لا تدخل إحداهما فى الأخرى ، ولا يمكن ذلك .

سواء كان بعد هذا الاختلاف اتفاق فى الكيفية الإيجابية ، أو الكيفية السلبية .

أو على المفروض من (ج) يعنى على بعضه لا بالضرورة ،

وكان الأكبر بخلافه ، أى يكون الحكم بـ (ب) على كل (ا) بالضرورة ، فإنما يكون كل (ج) أو بعضه المفروض منه مبايناً للأكبر الذى هو (ا) بالضرورة ، لا يدخل أحدهما فى الآخر ، ولا يمكن ذلك حتى يكون :

لاشىء من (ج) (ا)

أو ليس بعض (ج) (ا) بالضرورة .

وهو النتيجة ،

وكذلك البعض من [ج] المخالف [(ا) – وفى نسخة « المخالف [ا] » – فى ذلك إذا – وفى نسخة « إن » – كانت الصغرى جزئية .

وكذلك تعلم – وفى نسخة « وتعلم » – أن النتيجة دائماً تكون ضرورية السلب .

وهذا مما غفلوا عنه*

سواء كان الحكمان الأولان إيجابيين كما فى قولنا :

كل إنسان ، أو بعض الحيوانات ، يتحرك لا بالضرورة .

وكل فلك متحرك بالضرورة .

أو سلبيين ، كما فى قولنا .

لاشىء من الناس ، أو ليس بعض الحيوانات ، ساكناً لا بالضرورة ،

ولا شىء من الفلك بساكن بالضرورة .

فإنهما ينتجان .

لاشىء من الناس ، أو ليس بعض الحيوانات ، بفلك بالضرورة .

وعلى هذا التقدير تصير الضروب المنتجة من هذا الاختلاط ، وما يجرى مجراه ، ثمانية

وهو معنى قوله : [بعد أن تعلم فى هذا الخلط زيادة قياسات]

وهذا ما غفل الجمهور عنه .

قوله :

الفصل السادس

إشارة

إلى الشكل الثالث

ـ وفى نسخة بعدم ذكر عنوان فصل ، مع استمرار الكلام متصلا بالكلام السابق ، مبتدأ بعبارة « الشكل الثالث » ـ

(١) الشرط فى كون قرائن هذا الشكل منتجة ـ وفى نسخة « نتيجة » ـ هو ـ وفى نسخة بدون كلمة « هو » ـ

---

(١) أقول : لهذا الشكل أيضاً فى الإنتاج شرطان :

أحدهما : كون الصغرى موجبة ، أو فى حكم الموجبة ، أى تكون سالبة تلزمها موجبة كما مر فى الشكل الأول ؛ وذلك لأن الأصغر إذا كان ملاقياً للأوسط بالإيجاب ، كان حكم القدر الذى لا فى الوسط منه ، حكم الأوسط ، فى ملاقاة الأكبر ومباينته ، وأما إذا كان مبايناً للأوسط ، بالسلب ، كالفرس مثلا للإنسان ، فلا نعلم أن الأكبر المحمول على الأوسط هل يلاقيه ، كالحيوان ، أو يباينه كالناطق ، وكذلك المسلوب عنه كالصهال تارة ، والحجر أخرى .

والشرط الثانى : أن تكون إحدى المقدمتين كلية ؛ وذلك لكى يتحد مورد الحكمين من الأوسط ، ويتعدى الحكم بالأكبر إلى الأصغر ؛ فإنهما إن كانتا جزئيتين فقد احتمل أن يختلف المحكوم عليه من الأوسط فى المقدمتين ، كما تقول :

بعض الحيوان إنسان

أو بعضه فرس

أو لا يختلف كقولنا :

بعضه إنسان ، و بعضه ما ش .

وهذان الشرطان لايجتمعان إلا فى ست قرائن من الستة عشر الممكنة .

أن تكون الصغرى موجبة ، أو على حكمها كما علمت ، وفيهما كلى أيهما كان – وفى نسخة « أيها كان » ، وفى أخرى « أيتها كانت » – وأنت تعلم أن – وفى نسخة بدون كلمة « أن » – قرائنها – وفى نسخة « قرائنه » – حينئذ تكون حينئذ – وفى نسخة بدون عبارة «حينئذ » – ستة ، لكن الستة تشترك فى أن نتائجها إنما تكون – وفى نسخة « تجب » – جزئية ، ولا يجب فيها – وفى نسخة « وفيها » – كلى ؛ فإنك إذا قلت :

كل إنسان حيوان .

وكل إنسان ناطق

لم يلزم أن يكون كل حيوان ناطقاً .

ولزم أن يكون بعضه ناطقاً . بأن تعكس الصغرى .

(٢) فاجعل هذا معياراً – وفى نسخة « عياراً » – لك – وفى نسخة

وذلك لأن الصغرى الموجبة الكلية ، تقترن بكل واحدة من المحصورات الأربع .

والموجبة الجزئية تقترن بالكليتين منها ، فيكون جميعها ستة .

ولا ينتج إلا جزئية ؛ وذلك لأن الأصغر المحمول على الأوسط يحتمل أن يكون أعم منه كالحيوان على الإنسان .

وحينئذ لاتكون ملاقاة الأكبر كالناطق ، ولا مباينته كالفرس ؛ إلا للقدر الذى كان ملاقياً منه للأوسط .

وقياسات هذا الشكل ليست بكاملة .

ولذلك قال الشيخ : (ولزم أن يكون بعضه ناطقاً ، بأن يعكس الصغرى) لأنه حينئذ يصير بالارتداد إلى الشكل الأول كلاماً بيناً .

قوله :

(٢) أى اجعل عكس الصغرى معياراً للرد إلى الشكل الأول ؛ فإن هذا الشكل إنما يخالف الأول بوضع الحدود فى الصغرى .

كما أن الثانى خالفه بوضع الحدود فى الكبرى .

بدون عبارة « لك » — فى المركبات من كليتين — وفى نسخة بدون عبارة « من كليتين » —

وأما إذا كانت الكبرى جزئية ، لم — وفى نسخة « فلم » — ينفعك عكس الصغرى ؛ لأنها إذا عكست صارت جزئية .

فإذا قرنت به — وفى نسخة « بها » — الأخرى ، كان الاقتران من جزئيتين ، فلم ينتج ، بل يجب أن تعكس الكبرى ثم النتيجة كما علمت .

(٣) واعلم أن العبرة فى الجهة المنحفظة هى — وفى نسخة « وهى » وفى أخرى « وفى » — التى تتعين فى الشكل الأول منها — وفى نسخة « فيها » — على قياس ما أوردناه ، إنما هى الكبرى — وفى نسخة بزيادة

فلما كانت الكبرى كلية فى هذا الشكل ، وعكست الصغرى ، ارتد الاقتران إلى الأول .

ولو أن الشيخ قال : (فاجعل هذا معياراً، فيما كانت كبراه كلية) لكان أصوب من قوله : (فى المركبات من كليتين)

وأما إذا كانت الكبرى جزئية . فلا يفيد عكس الصغرى ، لأنها تنعكس جزئية ، ولا قياس عن جزئيتين ، بل ينبغى أن تعكس الكبرى وتجعلها صغرى ، حتى يرتد إلى الأول ، ثم تعكس النتيجة .

مثاله : كل (ب) (ج)
وبعض (ب) (ا)
فبعض (ج) (ا)
لأن الكبرى تنعكس إلى بعض (ا) (ب)
وينتج مع الصغرى على هيئة الضرب الثالث من الشكل الأول .
بعض (ا) (ج) .
وينعكس إلى بعض (ج) (ا) .
قوله :

(٣) أقول : جهات المقدمات قد تبقى فى نتائجها كما هى ، وقد لاتبقى .
والباقية قد تكون بالاتفاق ، وقد لاتكون .

ما يلى: « لأن الصغرى لما أوجبت نتيجة مثل نفسها فى الجهة ، إلا فيما يخالف ذلك فى الشكل الأول ، لم يجب أن يكون عكسها مثلها ، على ما علمت .

فلم يتبين من ذلك أن النتيجة مثل الصغرى .

ويتبين من طريق الافتراض أن النتيجة مثل الكبرى » —

أما فيما يتبين — وفى نسخة « يبين » — بعكس صغراه ، فذلك ظاهر

وأما فيما يتبين بعكس الكبرى ، فيتبين ذلك بالافتراض ، بأن تفرض — وفى نسخة « تفترض » — بعض [ب] الذى هو [ا] حتى يكون [د] فيكون :

وما بالاتفاق ، كما فى نتيجة الاقتران من ممكنة ومطلقة عامتين فى الشكل الأول ، فإنها إنما توافق الصغرى ، لاتكون الصغرى ممكنة عامة ، فإنها لو كانت ممكنة خاصة لكانت النتيجة أيضاً عامة ، بل بالاتفاق .

وما ليس بالاتفاق ، كما فى نتيجة الاقتران من مطلقة .

وضروبه أيضاً فى ذلك الشكل ، فإنها إنما توافق الكبرى ، لا بالاتفاق ، بل لأن الكبرى موجهة بتلك الجهة ، والجهة المنحفظة هى الباقية ، لابالاتفاق .

ومعناه : أن الاعتبار فى الجهة المنحفظة ، وهى الجهات التى تتعين فى الشكل الأول، ان تكون تابعة لكبراه .

فإنه فى اقترانات هذا الشكل ، على قياس ما أوردناه هناك ، إنما يكون الكبرى:

أما فيما تبين بعكس صغراه فظاهر .

وإما فيما تبين نفس الإنتاج بعكس الكبرى ، فلا يمكن بيان جهة النتيجة : لأنه إنما يتم بعكس النتيجة . والجهة ربما لاتبقى بعد العكس محفوظة .

فبين ذلك بالافتراض . أى بين أن النتيجة كالكبرى بالافتراض ، وذلك لايكون مما ينتج إلا فى ضرب واحد هو قولنا :

كل (ب) (ج)

وبعض (ب) (ا)

كل [د] [ا] .

فنقول حينئذ :

كل [د] [ب]

وكل [ب] [ج]

فكل [د] [ج]

ويقرن – وفي نسخة « ويقترن » إليه –

وكل [د] [ا]

فينتج بعض [ج] [أ] – وفي نسخة بدون عبارة « فينتج بعض [ج] [أ] » –

والجهة ما توجبه جهة قولنا :

كل [د] [ا]

الذى هو جهة :

بعض [ب] [ا] .

وذلك بأن نعين البعض من (ب) الذى هو بالفرض ونسميه(د) ، فيحصل منه قضيتان :

إحداهما : كل (د) (ب)

والثانية : كل (د) (ا)

والأولى : تشتمل على اسمين مترادفين ، كما ذكرنا .

والثانية : هى الكبرى بعينها .

وجهتها تلك الجهة ، إلا أنها صارت كلية .

ثم تضيف الأولى إلى صغرى القياس ، فينتج على هيئة الشكل الأول :

كل (د) (ج)

وتكون الجهة جهة صغرى القياس بعينها .

ثم تضيف هذه النتيجة إلى القضية الثانية ، ليحصل الضرب الأول من هذا الشكل وتنتج تابعة للكبرى .

قوله :

(٤) والذين يجعلون الحكم لجهة الصغرى ؛ فإنهم يحسبون أن الصغرى تصير كبرى عند عكس الكبرى فيكون الحكم لجهتها ثم — وفى نسخة « لجهة ما لم » — تنعكس فتكون — وفى نسخة بدون عبارة « فتكون » — الجهة بعد العكس جهة الأصل .

وإنما يغلطون بسبب أنهم يحسبون أن العكس يحفظ الجهات وأنت قد علمت — وفى نسخة « قد تعلم » — خطأهم .

(٥) وقد بقى ما لايتبين — وفى نسخة « يبين » — بالعكس ، وذلك حيث تكون الكبرى جزئية سالبة فإنها لا تنعكس ، وصغراها تنعكس جزئية .

---

(٤) أقول : الظاهريون من المنطقيين يجعلون جهة نتيجة الاقتران من كليتين موجبتين ، تابعة للأشرف منهما ، وذلك بعكس الأخس[1]، والرد إلى الشكل الأول .

ثم إن وقع الاحتياج إلى عكس النتيجة ، عكسوها ؛ فكانوا يرون أن العكس يحفظ الجهة

وإن كانت إحدى المقدمتين سالبة ، جعلوا النتيجة تابعة لها ؛ لأن السالبة لاتكون فى الأول إلا الكبرى .

وإن كانت الكبرى جزئية ، كما فى هذا الضرب الذى يتكلم فيه ، جعلوها تابعة للصغرى ؛ لأن الجزئية لاتصير كبرى الأول ؛ وذلك لاعتقادهم أن الجهة فى الشكل الأول تابعة للكبرى .

والشيخ رد عليهم فى هذا الموضع بأن هذا البيان يحتاج إلى عكس النتيجة ، والعكس ربما لايحفظ الجهات كما بيناه .

قوله :

(٥) قد تبين خمسة ضروب من الستة المذكورة ، بالعكس ، وقلب المقدمات .

وبقى ضرب واحد ، وهو الذى :

صغراه موجبة كلية .

---

(١) يمكن أن تقرأ الكلمة فى الأصل [الآخر] أو [الأخس] .

فلا يقترن منها – وفى نسخة بدون عبارة « منها » – قياس، بل إنما تبين – وفى نسخة « يتبين » – بطريق الخلف ، أو طريق – وفى نسخة بدون كلمة « طريق » – الافتراض .

أما طريق – وفى نسخة « أما بطريق » – الخلف فبأن – وفى نسخة « فأن » – نقول : إنه إن لم يكن

ليس بعض [ج] [ا]

فكل [ج] [ا]

وكان كل [ب] [ج]

فكل [ب] [ا]

وكان ليس كل [ب] [ا]

هذا خلف .

وأما طريق الافتراض فبأن – وفى نسخة « فأن » – نقول :

ليكن ذلك – وفى نسخة بدون كلمة « ذلك » – البعض الذى هو [ب] وليس [ا] – وفى نسخة « البعض من [ب] الذى ليس [ا] » – هو [د] فيكون لا شىء من [د] [ا]

ثم تمم أنت من نفسك – وفى نسخة بزيادة « ولا يتبين تساوى حكم الإيجاب والسلب ، والله أعلم بالصواب » –

واعتبر فى الجهات ما توجبه الكبرى أيضا .

وكبراه سالبة جزئية .

وهو لايمكن أن يبين بذلك : لأن الصغرى تنعكس جزئية ، فيصير الاقتران من جزئيتين .

والكبرى لاتنعكس ،

فينبغى أن يبين بالخلف ، أو بالافتراض .

أما الخلف فكما ذكره . وقد يمكن أن تتبين به سائر الضروب أيضاً ، وهو باقتران

(٦) فتكون قرائنه إذن ــ وفى نسخة بدون كلمة « إذن » ــ ستة :

ا ــ من كليتين موجبتين ــ وفى نسخة « ا ــ من كليتين ب من موجبتين »

ب ــ من موجبتين ، والصغرى جزئية .

ج ــ من موجبتين والكبرى جزئية .

د ــ وفى نسخة بدون « د » وزيادة « واو » قبل « من » ــ من كليتين والكبرى سالبة .

هـ ــ وفى نسخة بدون « هـ » ــ من جزئية موجبة صغرى ، وسالبة كلية كبرى .

و ــ من كلية موجبة صغرى ــ وفى نسخة بدون كلمة « صغرى » ــ وجزئية سالبة كبرى .

وهذه تورد خامسة ــ وفى نسخة » خمسة ، والله أعلم بالصواب »*

الصغرى بنقيض النتيجة أبداً ، لينتج ما يضاد أو يناقض الكبرى ، فيظهر الخلف . والافتراض هو الذى ذكر بعضه ، وأحال باقية على ما مضى

واعتبار الجهة بالكبرى كما مر .

(٦) أقول : لما فرغ من بيان أحكام هذا الشكل ، عد ضروبه .

والترتيب الذى ذكره بحسب تقديم الإيجاب على السلب ، وليس بمشهور ، ومن يعتبر تقديم الكلية أيضاً على الجزئية ، يجعل ثانى الضروب ، ما جعله الشيخ رابعها ، وهو الأشهر .

واعلم أن هذا الشكل لايخالف الشكل الأول إلا فى حكمين :

أحدهما : أن الصغرى الضرورية لا تناقض الكبرى العرفية الوجودية ، ههنا ؛ فإنا نقول :

كل كاتب بالضرورة إنسان .

وكل كاتب يقظان لا دائماً ، بل ما دام كاتباً .

والثانى : أن العرفيتين لاتنتجان عرفية ، بل مطلقة وصفية ، كما نقول :

. . . .

كل كاتب يقظان ومباشر القلم ما دام كاتباً .

ولا نقول :

بعض اليقظان يباشر القلم ما دام يقظاناً ، بل فى بعض أوقات يقظته .

وقد أتينا على بيان اشتمل عليه الكتاب من أحكام المختلطات فى الأشكال الثلاثة ، وأضفنا إليه ما أمكن أن يضاف إليها ، مما ليس فيه .

ولم نتعرض للشكل الرابع ؛ لأنه ليس بمذكور فى الكتاب .

والاستقصاء التام فى هذه المباحث يستدعى كلاماً أبسط من هذا ، وهو يليق بموضع لايلتزم فيه مشايعة كلام آخر .

النهج الثامن
فى القياسات الشرطية
وفى توابع القياس

الفصل الأول

إشارة

إلى اقترانات الشرطيات – وفى نسخة « إلى الاقترانات الشرطية » –

(١) إنا سنذكر بعض هذه ، ونخلى عما ليس قريباً من الطبع منها ، بعد استيفائنا جميع ذلك فى [كتاب الشفاء] وغيره .

---

(١) أقول : سائر الاقترانيات إما أن تكون مؤلفة :

من المتصلات أو من المنفصلات أو منهما معاً ، أو من المتصلات والحمليات

والشيخ لما اقتصر فى هذا الكتاب على إيراد البعض مما هو قريب من الطبع ، لم يورد المؤلفة من المفصلات ، ومن المنفصلات والمنفصلات ؛ لأن جميعها بعيدة عن الطبع .

وابتدأ بالمؤلفة من المتصلات .

فنقول ، قبل الشروع فى ذلك : المتصلات كما قلنا :

إما لزومية وإما اتفاقية .

واللزومية :

إما فى نفس الأمر وبحسب الطبع وإما بحسب اللفظ والوضع .

والأول : كقولنا :

إن كانت الشمس طالعة ، فالنهار موجود .

والثانى : كقولنا :

إن كان الاثنان فرداً ، فهو عدد .

. . . .

فإن هذه القضية :

ليست بحقة ، من حيث اشتمالها على وضع كاذب ،

وهى حقة من حيث لزوم اللفظ بحسب ذلك الوضع .

والتناقض فيها إنما يكون :

بحسب الاختلاف فى الكم والكيف ، كما فى الحمليات .

وبحسب اعتبار أحوالها فى اللزوم والاتفاق .

فالاستصحابية الشاملة للزوم الصادق والاتفاق ، تتناقض إذا تخالفت فيهما ؛ وذلك لأن الكلية الموجبة منها تفيد المصاحبة الدائمة[1] ،

والكلية السالبة تفيد عدم المصاحبة على الدوام .

والجزئية تفيد المصاحبة أو عدمها ، فى وقت من الأوقات .

وتصدق مع الكلية الموافقة لها فى الكيف ، فالاستصحابية الجزئية الإيجابية تصدق مع عدم المصاحبتين :

الدائمة

واللادائمة .

وهى مناقضة للسلبية الكلية .

والاستصحابية الجزئية السالبة تصدق مع عدم المصاحبتين الدائمة واللادائمة — وفى نسخة « الدائم واللادائم » — وهى مناقضة للإيجابية الكلية .

وأما اللزومية فيناقضها الاحتمالية المخالفة الشاملة للزوم المخالف ، وإمكان عدم الطرفين ؛ لأن اللزوم ههنا يشبه الضرورة فى الحمليات .

---

(١) من أول قوله (الدائمة — إلى قوله : أوعدمها) زاده المصححون على الهامش ، وكان الصلب بدون هذه الإضافة هكذا [لأن الكلية الموجبة منها تفيد المصاحبة وعدمها] فى وقت من الأوقات فإدخال للزيادة التى فى الهامش على ما جاء فى الصلب ، يجعل العبارة هكذا (تفيد المصاحبة الدائمة

والكلية السالبة تفيد عدم المصاحبة على الدوام

والجزئية تفيد المصاحبة أوعدمها ، وعدمها فى وقت من الأوقات)

فكلمة (عدمها) مكررة .

ويبدو لى أن المصحح زادها سهواً فى عبارته ، ظناً منه أنها لم ترد فى الصلب.

. . . .

فالاحتمال — وفى نسخة « والاحتمال » — يشبه الإمكان الأعم ،

وهى سالبة اللزوم .

لا لازمة السلب .

وتسمى : (السالبة اللزومية)

وأما الاتفاقية المحضة ، فيناقضها ما يكون :

إما اللزومية الموافقة .

أو الاستصحابة[1] المخالفة على الوجه المذكور فيما مر .

وهى سالبة الاتفاق ، وتسمى بالسالبة الاتفاقية .

وأما الاتفاقية المحضة ، فيناقضها ما يكون :

أما اللزومية الموافقة .

أو الاستصحابية المخالفة ، سالبة اللزوم ، لا لازمة السلب . وتسمى السالبة اللزومية .

وأما العكس فيها :

فاللزومية السالبة الكلية تنعكس كنفسها ، على قياس للضرورات[2]؛ لأنه لو جاز استلزام تاليه لمقدمه فى حال ، يمتنع انفصال مقدمه عن تاليه فى تلك الحال ، وانهدام حكم الأصل ،

والاتفاقية السالبة الكلية لا تنعكس ، إذا اشترط فيه صدق المقدم ، كما فى الموجبة ؛ وذلك لأنا نقول :

ليس ألبتة إذا كان البياض مفرقاً للبصر ، فالأضداد مجتمعة ،

ولا يمكن أن يقال :

ليس ألبتة إذا كانت الأضداد مجتمعة ، فالبياض كذا ، لأن وضع المقدم يمتنع .

وينعكس إذا لم يشترط ذلك فيه ، وتقاس الاستصحابية عليها ،

وأما الموجبات : فجميعها تنعكس جزئية استصحابية ، وإلا لصدقت الكلية

(١) لعلها (الاستصحابية)

(٢) لعلها (الضروريات)

(٢) ونقول : إن المتصلات قد تتألف منها أشكال ثلاثة كأشكال الحمليات ، وتشترك — وفى نسخة « تشترك » — فى تالٍ — وفى نسخة

السالبة ، وتنعكس كنفسها على الوجه المذكور ، فيكون العكس :
إما مضاداً
أو مناقضاً للأصل .
فيلزم الخلف .
والسوالب الجزئية لاتنعكس ؛ لأنا نقول :
قد لا يكون إذا كان زيد يحرك يده ، فهو كاتب .
ولا يمكن أن يقال :
قد لا يمكن أن يكون إذا كان زيد كاتباً فهو يحرك يده .
وأما المنفصلات فقد تتناقض ، بشرط الاختلاف فى الكيف والكم ، وارتفاع العناد فى نقائضها أى عناد كان .
ولا مدخل للعكس فيها ؛ لأن أجزاءها ربما تكون أكثر من اثنين ، ولأنها لاتتمايز بالطبع .
فهذا ما أردنا تقديمه ، وهو بيان ما أشار إليه الشيخ فى (النهج الثالث) بقوله :
(يجب عليك أن تجرى أمر المتصل والمنفصل فى الحصر والإهمال والتناقض والعكس ، مجرى الحمليات)
ونرجع إلى الشرح .
قوله :

(٢) مثال الشكل الأول :
كلما كان (ا) (ب) ف (ج) (د)
وكلما كان (ج) (د) ف (هـ) (ز)
ينتج كلما كان (ا) (ب) ف (هـ) (ز)
ومثال الشكل الثانى :
كلما كان (ا) (ب) ف (ج) (د)

« تالى » ـ أو مقدم ، وتفترق ـ وفى نسخة « وتفرق » ـ فى تال ـ وفى نسخة « بتال » ـ أو مقدم .

كما كانت فى الحمليات تشترك فى موضوع أو محمول ، وتفترق ـ وفى نسخة « وتفرق » ـ فى موضوع ـ وفى نسخة « بموضوع » ـ أو محمول .
والأحكام تلك الأحكام .

وليس ألبتة إذا كان (ج) (د) ﻓ (ه) (ز)
ينتج : فليس ألبتة إذا كان (ا) (ب) ﻓ (ه) (ز)
وبيّن إما :
بالعكس
أو بالخلف
على ما تقدم
وبيّن الضرب الأخير منه بالافتراض ، وهو أن يعين الحال[1] الذى يكون فيها
(ا) (ب)
وليس (ج) (د) .
وليكن هو عند ما يكون .
(ج) (د)
فيحصل منه قضيتان :
إحداهما : ليس ألبتة إذا كان (ج) (ا) ﻓ (ج) (د)
والثانية : قد يكون إذا كان (ج) (د) ﻓ (ا) (ب)
وتؤلف القياسات المذكورات منهما على حسب ما مر .
ومثال الشكل الثالث :
كلما كان (ج) (د) ﻓ (ا) (ب) .
وكلما كان (ج) (د) ﻓ (ه) (ز)
فقد يكون إذا كان (ا) (ب) ﻓ (ه) (ز)

---

(١) فى الأصل (يعين والحال) .

(٣) وقد تقع الشركة بين حملية ومنفصلة ، مثل قولك :

الاثنان عدد . .

وكل عدد – وفى نسخة بدون عبارة « وكل عدد » – إما زوج وإما فرد .

واستخراج الأحكام فى هذا مما سلف سهل .

وكذلك قد تشترك منفصلة ، مع حمليات ، مثل قولك فى – وفى نسخة بدون كلمة « فى » – هذا المعنى ، وليكن – وفى نسخة « ولكن » – :

والبيان بالعكس ، والخلف ، والافتراض ، شبيه ما تقدم .

وغير اللزوميات فى الأكثر ، فلا[1] يقع فى التأليف ، لأنها لا تفيد بالاقتران علماً مكتسباً .

واللزوميات اللفظية لا تستعمل إلا فى الإلزامات الجدلية ، أو الخلف ، كما يقال على من زعم أن الاثنين فرد .

كلما كان الاثنان فرداً ، فهو عدد .

وكلما كان الاثنان عدداً ، فهو زوج .

وكلما كان الاثنان فرداً ، فهو زوج .

فإنها لا تفيد سوى الإلزام ، أو النقض .

واعترض : على القول بإنتاج هذا الصنف ، بجواز عدم اجتماع مقدم الصغرى ، وملازمة الكبرى ، على تقدير واحد ، كما فى المثال .

وأجيب عنه : بأن اجتماعهما على الصدق ليس بشرط فى انعقاد القياس من المتصلات

(٣) هذا التأليف إن لم تكن الشركة فيه للحملية ، مع جميع أجزاء المنفصلة : فلا يكون قريباً من الطبع ،

وإذا كان كذلك ، فالحملية

قد تقع صغرى .

وقد تقع كبرى .

والأول : **إن كان على هيئة الشكل الأول** : فينبغى أن تكون :

---

(١) لعلها (لا يقع) .

[ا] إما أن يكون [ب] وإما أن يكون [ج] وإما أن يكون [د] .
وكل [ب] و [ج] و [د] فهو — وفى نسخة « هو » — [هـ] .
فكل [ا] هو — وفى نسخة «فهو [هـ] — وفى نسخة بدون عبارة «فكل [ا] [هـ] — واستخراج الأحكام فى هذا أيضاً مما سلف سهل .

الحملية موجبة ، والمنفصلة موجبة كلية غير مانعة بالجمع فقط كلية الأجزاء
ويكون المنتج أربعة ضروب .
مثال الأول : كل (ا) (ب)
ودائماً كل (ب) (ا) إما (ج) وإما (د)
ينتج منفصلة كلية موجبة الأجزاء . وهى دائماً كل(ا) إما (ج) وإما (د) ومثال الثانى كل (ا) (ب) ولا شىء من (ب) (ا) إما (ج)وإما (د) ينتج منفصلة كلية سالبة الأجزاء كليّتها .
وعليه يقاس الضربان الباقيان .

وإن كان على هيئة الشكل الثانى : فينبغى أن تكون المنفصلة كلية موجبة ، أجزاؤها كلية مخالفة الكيف الصغرى .
وينتج منفصلة موجبة سالبة الأجزاء ، كقولنا فى :

الضرب الأول : كل (ج) (ب)
ودائماً إما لاشىء من (ا) (ب)
وإما لا شىء من (ج) (ب)
فدائماً إما لاشىء من (ج) (د)
وإما لاشىء من (د) (ا)
والضرب الثانى : لاشىء من (ج) (ب)
ودائماً إما كل (ا) (ب)
وإما كل (ج) (ب)
فدائماً إما لاشىء من (ب) (ا)

. . . .

وعلى هذا القياس .

وأما على هيئة الشكل الثالث :

فعلى قياسهما كقولنا :

كل (ا) (ب)

ودائماً كل (ا) إما (ج) وإما (د)

فينتج بعض (ب) إما (ج) وإما (د)

وأما إذا كانت الحملية كبرى ، ينبغى أن يكون عددها عدد أجزاء الانفصال .

وحينئذ إما أن تكون مشتركة فى المحمول ، أولا تكون .

فإن كانت ، وكانت أجزاء المنفصلة ، مشتركة فى الموضوع ، فهى تنتج فى الشكلين الأولين حملية ، ويكون التأليف فى قوة التأليف من الحمليات ، وينعقد على هيئة الأشكال الثلاثة .

مثال الضرب الأول من الشكل الأول :

كل (ا) إما (ب) وإما (ج)

وكل (ب) وكل (ج) (د)

فكل (ا) (د) .

ومثال الضرب الثانى :

كل (ا) إما (ب) وإما (ج)

ولا شىء من (ب) ولا شىء من (ج) (د)

فلا شىء من (ا) (د)

وهذا هو الاستقراء التام المسمى بالقياس المقسم .

ومثال الضرب الأول ، من الشكل الثانى :

كل (ا) إما (ب) وإما (ج)

ولا شىء من (د) (ب)

فلا شىء من (ا) (د)

والشكل الثالث : بعيد عن الطبع لاينتج مثل ذلك

(٤) وقد تقترن الشرطية المتصلة مع الحملية .

وأقرب ما يكون من ذلك إلى الطبع ، أن تكون الحملية تشارك تالى المتصلة الموجبة ، على أحد أنحاء شركة الحمليات .

فتكون النتيجة متصلة ، مقدمها ذلك المقدم بعينه .

وتاليها نتيجة التأليف من التالى الذى كان مقترنا بالحملية .

مثاله : أنه إن كان [ا] [ب]– وفى نسخة بدون (ب) –

وأما إن لم تكن الحمليات مشتركة فى المحمول ، فقد تنتج منفصلة غير حقيقية ، كقولنا :

دائماً كل (ا) إما (ب) وإما (ج)

وكل (ب) (د)

وكل (ج) (هـ)

فدائماً إما (د) وإما (هـ)

وبيان هذه المباحث بالاستقصاء يستدعى كلاماً أبسط .

قوله :

(٤) الحملية فى هذه الاقترانات ، إما أن تقع :

صغرى .

أو كبرى .

وعلى التقديرين ، تشارك المتصلة إما :

فى مقدمها

أو تاليها .

فهذه اقترانات أربعة .

اثنان منها قريبان للطبع :

الأول : ما أورده الشيخ .

وهو أن تكون الحملية كبرى ، ومشاركتها للمتصلة فى التالى ، والمتصلة موجبة وتنتج متصلة ، مقدمها ذلك المقدم بعينه ، وتاليها النتيجة التى تكون من اقتران

فكل [ج] [د]؛ وكل[هـ] [د] ــ وفى نسخة «فكل [ج] [هـ] وكل [هـ] [د] » وفى أخرى فكل « [ج] [هـ] وكل [د] [هـ] » ــ .

يلزم منه أن يكون ــ وفى نسخة « أنه » ــ .

إذا كان [أ] [ب] .

فكل [ج] [هـ] .

ــ وفى نسخة بزيادة ما يلى « فهذه النتيجة مؤلفة من مقدم المتصلة ومحمول الحملية .

ومثاله : إن كان هذا المقبل إنسانا ، فهو منتصب القامة .

وكل منتصب القامة ضحاك .

ينتج : إن كان هذا المقبل إنسانا فهو ضحاك » ــ .

وعليك أن تعد سائر الأقسام مما علمته ــ وفى نسخة « من نفسك على ما علمته » ــ .

التالى ، لو فرض منفرداً بالحملية .

مثال الضرب الأول من الشكل الأول :

إن كان (ا) (ب) فكل (ج) (د)

وكل (د) (هـ)

فإن كان (ا) (ب) فكل (ج) (هـ)

ومثال الضرب الأول من الشكل الثانى :

فإن كان (ا) (ب) فكل (ج) (د) ولا شيء من (هـ) (د) فإن كان (ا) (ب) فلا شيء من (ج) (هـ)

وعلى هذا القياس .

وإنما أورد الشيخ هذا الاقتران ؛ لأن قياس الخلف ينحل إليه على ما سيأتى .

والاقتران الثانى :أن تكون الحملية صغرى ، والاشتراك أيضاً فى التالى ، والمتصلة موجبة ، كقولنا :

(٥) وقد يقع مثل هذا التأليف بين – وفى نسخة « من » – متصلتين تشارك إحداهما تالى الأخرى – وفى نسخة « بالأخرى » – إذا كان ذلك التالى متصلا أيضاً .

كل (ج) (ب)
وإن كان (هـ) (ز) فكل (ب) (ا)
ينتج إن كان (هـ) (ز) فكل (ج) (ا)
وباقى الاقترانات بعيد عن الطبع .
قوله :

(٥) التأليفات المذكورة قد كانت من الشرطيات المؤلفة من الحمليات .
أما الشرطيات المؤلفة من سائر القضايا فقد تتقارن بحسب التأليف
وهذا النوع الذى أشار إليه الشيخ من ذلك القبيل ، وهو يكون من اقتران متصلتين :

أولهما : وهى الصغرى مؤلفة من قضيتين :.

إحداهما : وهى التالى متصلة

والقضية الأخرى : وهى الكبرى متصلة من حمليتين ،

و ينتجان متصلة ، كالصغرى .

مثاله : إن كان (ا) (ب) فكلما كان (ج) (د) ف (هـ) (ز)
وكلما كان (هـ) (ز) ف (ج) (ط)
وإن كان (ا) (ب)
فكلما كان (ج) (د) ف (ج) (ط)

وهذا الاقتران أيضاً يقع على أربعة أنواع ، كالذى يشابهه مما مر ، ويكون على قياسه .

وإنما أورد الشيخ هذا الصنف ؛ لأن الخلف فى المتصلات ، الذى بين به الاقترانات المتصلة إنما ينحل إليه .

ويكون قياسه – وفى نسخة « قياسية » – هذا القياس .

وأما تتميم القول فى الاقترانيات – وفى نسخة « الاقترانات » – الشرطية فلا يليق بالمختصرات – وفى نسخة « المختصرات » وفى أخرى « بهذا المختصر » –

الفصل الثانى
إشارة
إلى قياس المساواة

(١) إنه ربما عرف من أحكام المقدمات أشياء تسقط ويبنى القياس على صورة مخالفة للقياس مثل قولهم :

(ج) مساوٍ لـ (ب)

و (ب) مساوٍ لـ (ا)

فـ (ج) مساوٍ لـ (ا)

فقد أسقط منه أن مساوى – وفى نسخة « مساو » – المساوى مساو .

وعدل بالقياس عن وجهه ، من وجوب الشركة فى جميع الأوسط إلى وقوع شركة فى بعضه .

---

(١) هذا قياس له أشباه كثيرة ، كما يشتمل على المماثلة والمشابهة وغيرهما ، وكقولنا :

الإنسان من النطفة .

والنطفة من العناصر .

فالإنسان من العناصر .

وكذلك الشىء فى الشىء

والشىء على الشىء

وما يجرى مجراهما ،

وهو عسر الانحلال إلى الحدود المترتبة فى القياس المنتج لهذه النتيجة[١] .

---

(١) يلاحظ أنه من بداية شرح هذه الفقرة حتى قوله (لهذه النتيجة) قد ذكره بعض النساخ ضمن المتن على أنه منه ، وذكره بعضهم الآخر على أنه فى الشرح .

ـ وفى نسخة بزيادة ما يلى وقد اعتبرته بعض النسخ من الشرح « هذا قياس له أشباه ، كما يشتمل على المماثلة والمشابهة وغيرهما .

وكقولنا :

الإنسان من النطفة

والنطفة من العناصر .

فالإنسان من العناصر .

وذلك لأن الجزء من محمول الصغرى ، جعل موضوعاً فى الكبرى ، فالأوسط ليس بمشترك فهو معدول عن وجهه إلى وقوع الشركة فى بعض الأوسط .

ولذلك استحق لأن يسمى بـ (اسم) و يجعل تحليله قانوناً يرجع إليه فى أمثاله ، وهو يمكن أن يعد فى القياسات المفردة .

ويمكن أن يعد فى المركبة .

وبيانه : أن قولنا :

(ا) مساو لـ (ب)

قضية ، موضوعها (ا) ومحمولها مساو لـ (ب)

ولما كان مساوياً[1] لـ (ج) محمولاً على (ب) فى القضية الأخرى ، أمكن أن يقام مقامه ، كما ذكرناه فى (النهج السابع).

وحينئذ يصير قولنا :

مساو لمساو لـ (ج)

بدلا عن قولنا :

مساو لـ (ب) وفى حكمه .

فإن جعلنا وقوعهما فى القضية كاسمين مترادفين ، كان قولنا :

(ا) مساو لـ (ب)

وقولنا :

(ا) مساو لمساو لـ (ج) فى القوة

قضية واحدة .

---

(١) فى الأصل (مساو) .

وكذلك :

الشيء فى الشيء

والشيء على الشيء

وما يجرى مجراهما ، وهو عسر الانحلال إلى الحدود المرتبة فى القياس المنتج لهذه النتيجة » —

ونضيف إلى الثانية التى هى فى قوة الأولى قولنا :

مساوى المساوى لـ (ج) مساو لـ (ج) .

فينتج أن (ا) مساو لـ (ج)

ويكون هذا القياس بهذا الاعتبار مفرداً .

وأما إن جعلناهما اسمين متباينين :

أحدهما : محمول على الآخر ، حتى لاتكون القضيتان المذكورتان فى القوة قضية واحدة ، فالمتألف من قولنا :

(ا) مساو لـ (ب)

والمساوى لـ (ب) مساو لمساو لـ (ج) ؛ لأن (ب) مساو لـ (ج) ينتج فـ (ا) مساو لمساو لـ (ج)

ثم نضيف لها الكبرى المذكورة ، وهى قولنا :

مساوى المساوى لـ (ج) مساو لـ (ج)

ينتج فـ (ا) مساو لـ (ج) .

وبهذا الاعتبار يكون هذا القياس مركباً من قياسين .

فإذا كان قولنا :

(ب) مساو لـ (ج)

على التقدير الأول ، فى قوة صغرى القياس .

وعلى التقدير الثانى صغرى القياس الأول بعينها .

وقولنا :

و (ب) مساو لـ (ج)

. . . .

ليس بجزء القياس ، بل هو بيان حكم ما للباء الذى هو جزء من أحد حدود القياس ، وبه يتم القياس .

وبالجملة : فقولنا :

ومساو المساوى مساو .

هو كبرى محذوفة .

وإنما أورده الشيخ قبل الأقيسة الاستثنائية ليعلم أنه غير متعلق بها ، بسيطة كانت أو مركبة .

فإنه إما مفرد اقترانى

أو مركب من اقترانيين .

وتحليل القياس وتركيبه من توابع القياس .

الفصل الثالث
إشارة
إلى القياسات الشرطية الاستثنائية*

(١) القياسات الشرطية — وفى نسخة بدون كلمة « الشرطية » — الاستثنائية : إما أن توضع فيها متصلة ، ويستثنى :

إما عين مقدمها ، فينتج عين التالى .

مثل أن تقول : — وفى نسخة بدون عبارة « أن تقول » — إنه :

إن كانت الشمس طالعة ، فالكواكب خفية .

---

* لما كانت الاستثنائية هى ما يكون أحد طرفى النتيجة مذكوراً فيها ، ولم يجز أن يكون مقدمة بعينها ، ولا محالة يكون جزءاً من مقدمة .

والمقدمة التى يكون جزؤها قضية ، فهى شرطية ، فتكون إحدى مقدمتى هذا القياس شرطية .

وتكون الأخرى مشتملة على وضع ما يقتضى وضع الجزء الذى منه النتيجة ، أو رفعه مجرداً عن الشرط ، فتكون هى الجزء الآخر ، وهى قضية أخرى مقرونة بأداة الاستثناء متكررة

تارة ، حال كونها جزءاً من الشرطية .

وتارة حال كونها مستثناة .

وهى بمنزلة الأوسط المتكرر فى الاقترانيات ؛ لأن الباقى بعد حذفه هو الذى عنه النتيجة .

فالقياس الاستثنائى مركب من شرطية واستثناء

قوله :

(١) أقول : المتصلة التى تقع فى الاستثنائية ، لاتكون إلا لزومية ،

لكن الشمس طالعة ، فالكواكب خفية — وفى نسخة بدون عبارة « لكن الشمس طالعة ؛ فالكواكب خفية » —

أو نقيض تاليها ، فينتج نقيض المقدم .

مثل أن تقول :

ولكن الكواكب ليست بخفية .

فينتج : فالشمس ليست بطالعة .

ولا ينتج غير ذلك .

والتى وضعها الشيخ موجبة ، وهى تنتج :

باستثناء عين مقدمها عين تاليها .

وباستثناء نقيض تاليها نقيض مقدمها .

لأن وضع الملزوم يوجب وضع اللازم

ورفع اللازم يوجب رفع الملزوم .

ولا تنتج غير ذلك .

أى لاباستثناء عين التالى .

ولا باستثناء نقيض المقدم .

وذلك لأن التالى يحتمل أن يكون أعم من المقدم ، فلا يلزم من وضعه أو رفعه ما هو أخص منه ، شىء .

والسالبة ، كقولنا :

ليس ألبتة إن كان زيد يكتب ، فيده ساكنة — وفى نسخة « ساكن » — .

ينتج باستثناء عين المقدم ، وكل جزء نقيض الآخر ، كقولنا : لكنه يكتب فيده ليست بساكنة لكن يده ساكنة فهو لايكتب ، ولا ينتج — باستثناء النقيض — شيئاً ؛ وذلك لكون هذه المتصلة فى قوة قولنا :

كلما كان زيد يكتب ، فليست يده بساكنة

والشيخ قد اقتصر بالموجبة ؛ لأن السالبة ترجع فى الحقيقة إلى الموجبة .

قوله :

(٢) أو يوضع فيها منفصلة حقيقية ، ويستثنى – وفى نسخة « فيستثنى » – عين ما يتفق منها – وفى نسخة « فيها » – فينتج نقيض ما سواها ، مثل :

إن هذا العدد إما تام ، وإما زائد ، وإما ناقص – وفى نسخة « إما تام ، أو ناقص ، وإما زائد » –

لكنه تام .

فينتج نقيض ما بقى .

أو يستثنى نقيض ما يتفق منها – وفى نسخة « فيها » –

فينتج عين ما بقى واحداً كان أو كثيراً .

مثل إنه ليس بتام ، فهو إما زائد ، وإما ناقص – وفى نسخة « أو ناقص » – حتى تستوفى الاستثناءات ، فيبقى – وفى نسخة « فبقى » وفى أخرى « حتى يبقى » – قسم واحد .

أو توضع منفصلة غير حقيقية :

---

(٢) أقول : المنفصلة الحقيقية تنتج .

بعين كل جزء ، نقيض الباقى ؛ لكونها مانعة الجمع .

وبنقيض كل جزء عين الباقى ؛ لكونها مانعة الخلو .

ونتيجة ذات الجزءين تكون حملية .

ونتيجة ذات الأجزاء الكثيرة ، إذا حصلت باستثناء نقيض جزء واحد ، فهى تكون منفصلة ، من أعيان الباقية من الأجزاء .

وإذا حصلت باستثناء عين جزء واحد فهى :

إما أن تكون منفصلة ، من نقائض الباقية .

أو حمليات بعددها ، يشتمل كل واحد منها على رفع جزء واحد منها .

والمنفصلة غير الحقيقية :

إن كانت مانعة الجمع فقط ، فهى تنتج بالعين دون النقيض.

وإن كانت مانعة الخلو فقط ، فهى تنتج بالنقيض دون العين

فإما أن تكون مانعة الخلو فقط ، فلا تنتج إلا استثناء النقيض لعين – وفى نسخة « عين » – الآخر ، مثل قولهم :

إما أن يكون هذا – وفى نسخة « زيد » بدل « هذا » – فى الماء ، وإما أن لا يغرق .

لكنه غرق . فهو فى الماء .

لكنه ليس فى الماء فهو لم – وفى نسخة « لا » – يغرق .

ومثل قولهم :

إما أن لا يكون هذا حيواناً ، وإما أن لا يكون – وفى نسخة بإضافة كلمة « هذا » – نباتاً .

لكنه حيوان ، فليس بنبات .

أو لكنه نبات ، فليس بحيوان .

وإما أن تكون المنفصلة من الجنس الذى الغرض منه – وفى نسخة « الغرض فيه » – وفى أخرى « الفرض فيه » – منع – وفى نسخة بدون كلمة « منع » – الجمع فقط ، ويجوز أن ترتفع الأجزاء معاً .

وقوم يسمونها الغير التامة الانفصال – وفى نسخة « الانفصالية » – أو العناد – وفى نسخة « والعناد » – فحينئذ إنما – وفى نسخة « لا يمكن أنها » – ينتج فيها – وفى نسخة « منها » – استثناء العين .

وتكون النتيجة – وفى نسخة بدون عبارة « وتكون النتيجة » – نقيض

وجميع ذلك ظاهر مما مر .

وهذه القياسات كاملة غنية عن البيان .

والمنفصلة السالبة لاتنتج أصلا ؛ لاحتمال اشتمالها على أجزاء غير متناسبة – وفى نسخة « متباينة » بدل « غير متناسبة » – .

التالى ـ وفى نسخة « الباقى » ـ فقط ـ وفى نسخة بدون كلمة « فقط » ـ مثل قولك ـ وفى نسخة « قولنا » ـ :

إما أن يكون هذا حيواناً ، وإما أن يكون شجراً .

فى جواب من قال : هذا حيوان شجر

الفصل الرابع

إشارة

إلى قياس الخلف

(١) قياس الخلف مركب من قياسين :
أحدهما : اقترانى .
والآخر : استثنائى .
مثاله : قولنا — وفى نسخة بدون عبارة « قولنا » — :
إن لم يكن قولنا : ليس كل [ج] [ب] صادقاً، فقولنا : كل [ج] [ب] صادق .

---

(١) أقول : المعلم الأول أورد (قياس الخلف) فى القياسات الشرطية ، ولم يوجد فى التعليم الأول شرطية غير الاستثنائية ؛ ولذلك سماه عامة المنطقيين بالقياسات الشرطية على الإطلاق .

وظنّ الشيخ أن الاقترانيات الشرطية . كانت مذكورة فى كتاب مفرد ، لم ينقل إلى لغتنا ، احتمال مجرد . اقتضاه حسن ظنه بالمعلم الأول .

ولما أراد المتأخرون تحليل هذا القياس ، ورده إلى الأقيسة المذكورة ، عسر ذلك عليهم ، فاختلفوا فيه كل الاختلاف .

وما استقر عليه رأى الشيخ أنه مركب من قياسين :
أحدهما : اقترانى شرطى .
والآخر : استثنائى من متصلة .

أما الاقترانى فركب من متصلة وحملية ، يشاركها فى تاليها ، ويكون مقدم المتصلة هو فرض المطلوب غير حق .

وكل [ب] [د]– وفى نسخة [ا] بدل « [د] » –
على أنها مقدمة صادقة بينة – وفى نسخة بدون كلمة « صادقة » وفى أخرى بزيادة عبارة « منه » بعد كلمة « بينة » – لاشك فيها – وفى نسخة بدون عبارة « لا شك فيها » –
أو بينت بقياس فينتج منه :
إن لم يكن قولنا:ليس كل [ج] [ب] صادقاً ، فكل [ج] [د] – وفى نسخة [ا] بدل [د] » –
ثم نأخذ هذه النتيجة ، ونستثنى نقيض المحال ، وهو تاليها ، فنقول :
لكن ليس كل [ج] [د] – وفى نسخة [ا] بدل « [د]» –
فينتج نقيض المقدم ، وهو أنه :
ليس ليس قولنا : ليس – وفى نسخة بدون كلمة « ليس » الأخيرة –
كل [ج] [ب] صادقاً ، بل هو صادق .

وتاليها ما يلزم من ذلك ، وهو :
وضع نقيض المطلوب على أنه حق .
والحملية هى مقدمة غير متنازعة ، تقترن بنقيض المطلوب على هيئة منتجة ، فينتجان :
متصلة ، مقدمها المقدم المذكور ، وتاليها نتيجة الاقتران المذكور .
وهى مناقضة لحكم متفق – وفى نسخة « يتفق» – عليه .
وأما الاستثنائى ، فهو من المتصلة التى هى نتيجة القياس الأول ، ويستثنى فيه نقيض تاليها ، الذى كذبه الحكم المتفق عليه ، لينتج نقيض مقدمها ، الذى هو فرض المطلوب غير حق .
فتكون النتيجة كون المطلوب حقاً .
وظاهر أنه يحتاج إلى مقدمتين مسلمتين :
إحداهما : ما جعلت – وفى نسخة « جعل » – كبرى الاقترانى .
والثانية : هى – وفى نسخة « هو » – الحكم المتفق عليه . وقياس الخلف يتألف من

. . . .

نقيض المطلوب ، ومن هاتين المقدمتين ،

وألفاظ الكتاب ظاهرة .

والمطلوب فى المثال المورد فيه :

ليس كل (ج) (ب)

ونقيضه : كل (ج) (ب)

والمقدمة الأولى : وكل (ب) (د)

والثانية ، أعنى الحكم المتفق عليه ليس كل (ج) (د) .

وقوله ، فى النتيجة الأخيرة (وليس ليس قولنا : كل (ج) (ب) صادقاً ، بل هو صادق)

أى ليس لم يكن قولنا : ليس كل (ج) (ب) الذى وضعناه أولا صادقاً ، بل قولنا ليس كل (ج) (ب)

الذى ادعيناه صادقاً ، صادق .

وهذا وجه صحيح لاشبهة فيه إلا أن رأى بعض المتأخرين ، لم يستقر عليه ؛ وذلك :

أما أولا : فلأن المعلم الأول ، عد هذا القياس فى الاستثنائيات .

وهذا التحليل يقتضى كونه مركباً من الاقترانى والاستثنائى ، فكيف يعد فيها ما ليس منها .

وثانياً : أن الاقترانيات — وفى نسخة « الاقترانات » — الشرطية ، لو لم تكن مذكورة فى الكتاب ، فكيف ذكر المركب من غير ذكر أجزائه ؟ .

ثم إن الشيخ أفضل الدين محمد بن حسن المرقى المعروف بالقاشى : رحمه الله ، ذهب إلى أن هذا القياس هو قياس استثنائى ، من :

متصلة ، مقدمها نقيض المطلوب ، ويحتاج فى بيان لزوم تاليها لمقدمها إلى حملية مسلمة .

مثلا المطلوب ليس كل (ج) (ب)

والحملية المسلمة هى : كل (ب) (د)

ومقدم المتصلة هو : كل (ج) (ب)

فنقول : لما كان كل (ب) (د)

فإن كان كل (ج) (ب)

فكل (ج) (د)

وذلك لكون هذا المقدم مع الحملية المسلمة ، منتجاً لهذا التالى .

ثم يستثنى نقيض التالى بقولنا :

ولكن ليس كل (ج) (د)

فينتج فليس كل (ج) (ب)

فهذا وجه تحليله .

والحاصل : أن الخلف هو إثبات المطلوب بإبطال لازم نقيضه ، المستلزم لإبطال نقيضه المستلزم لإثباته .

وربما لايحتاج فيه إلى تأليف قياس لبيان التالى ،

مثلا : إذا كان المطلوب لاشىء من (ج) (ب) بالإطلاق العام ،

فكانت المقدمة المسلمة هى كل (ب) (ا) لا دائماً ، بل ما دام (ب)

فقلنا : لو لم يكن المطلوب حقًّا ، لكان نقيضه :

بعض (ج) (ب) دائماً ، لكنه مما يناقض المقدمة المذكورة بالقوة ، فهى ليست بحقه ، فالمطلوب حق .

والخلف اسم للشىء الردىء والمحال ؛ ولذلك سمى القياس به ، وهذا التفسير أشبه مما يقال : إنه سمى به ؛ لأنه يأتى المطلوب من خلفه ، أى من ورائه الذى هو نقيضه

وهذا قد ذكره الشيخ فى مواضع أخر . وهو يقابل المستقيم .

فالقياس المستقيم يتوجه إلى إثبات المطلوب الأول بوجهه ، ويتألف مما يناسب المطلوب . ويشترط فيه تسليم المقدمات ، أو ما يجرى مجرى التسليم .

والمطلوب فيه لايكون موضوعاً أولا .

والخلف لايتوجه إلى إثبات المطلوب أولا ، بل إلى إبطال نقيضه . ويشتمل على ما يناقض المطلوب ، ولا يشترط فيه التسليم ، بل تكون المقدمات بحيث لو سلمت أنتجت .

ويكون المطلوب فيها موضوعاً أولا . ومنه ينتقل إلى نقيضه .

(٢) وأما أن القياس المستقيم الحملى كيف يرجع إلى الخلف ؟ والخلف كيف يرجع — وفى نسخة « رجع » — إليه ؟

فهو بحث آخر يلاحظ الحال مما ينعقد بين التالى وبين الحملية .

وعكس القياس يشبه الخلف ؛ لأنه أيضاً ينعقد من اقتران ما يقابل نتيجة قياس بإحدى مقدمتيه لينتج ما يقابل المقدمة الأخرى .

ويفارقه الخلف بأنه لايشترط فيه أن يكون بعقب قياس ، ولا أن ينتج ما يقابل مقدمة قياس ، بل يمكن أن يبتدأ به ، ويكفى فيه إنتاج ما هو ظاهر الفساد .

ولا يستعمل فيه إلا المقابل بالمناقضة .

ويستعمل فى العكس مقابلة للتضاد أيضاً .

والعكس لايقع فى العلوم إلاعند رد الخلف إلى المستقيم

والخلف فى المطالب التى لم نتعين بعد لا يفيد تعيين المطلوب ؛ لأنه مبنى على نقيض المطلوب ، وذلك يقتضى تعينه .

وربما يتفق فى هذا الموضع أن يوضع بدل المطلوب غيره ، مما يظن أنه هو ، ويبنى الخلف عليه .

فإن تم دل على أن ذلك الشىء الذى وضع ، صادق . ولم يدل على أنه هو المطلوب نفسه ، أو شىء من لوازمه المنعكسة ، أو غير المنعكسة كما مر فى إثبات جهات العكس ونتائج القياسات المختلفة .

وهذا هو منشأ الشكوك الى تورد على قياس الخلف ، وهو العلة فى كون الخلف صالحاً ، لإثبات ما هو أعم من المطلوب ، إذا كان المطلوب حقاً

وذلك مما لايقدح فيه ، إذا عرف الحال .

قوله :

(٢) أما رد المستقيم الحملى إلى الخلف ، فهو كما مضى فى بيان نتائج القياسات غير البينة من الشكلين الأخيرين ، ويكون بإضافة نقيض النتيجة المطلوب إثباتها إلى إحدى المقدمتين ، ولكن هى المشتملة على هيئة أحد الشكلين الأخيرين ، لينتج ما يقابل المقدمة الأخرى . ولتكن هى المتفق عليها ؛ فتكون النتيجة محالة .

ولسنا نحتاج إليه الآن ، ومداره على أخذ نقيض النتيجة المحالة ، وتقرينه — وفى نسخة « وتقريبه » — مع المقدمة الصادقة التى لا شك فيها ، فينتج نقيض المقدم المحال على حاله .

وبيّن أن ذلك الإنتاج ليس للمقدمة المسلمة الحقة ، ولا للتأليف المنتج بالذات ، فهى إذن من وضع نقيض النتيجة .

فوضعه باطل . فالنتيجة حقة .

وأما رد الخلف إلى المستقيم فعلى خلاف ذلك ، وهو أن يضاف نقيض النتيجة المحالة ، إلى المقدمة الصادقة ، أعنى القضية المتفق عليها ، أى القضية المسلمة لينتج المطلوب على هيئة أحد الأشكال .

مثال النتيجة المحالة ، كانت فى المثال المتقدم كل (ج) (د)

وقد حصلت من إضافة نقيض المطلوب ، وهو كل (ج) (ب) إلى القضية المسلمة وهى كل (ب) (د) على هيئة الضرب الأول ، من الشكل الأول .

ونقيض المحالة ليس كل (ج) (د)

فإذا أضيف إلى المقدمة المسلمة الصادقة الأولى ، وهى كل (ب) (د) ، أنتج من الضرب الرابع ، من الشكل الثانى ، على الاستقامة .

ليس كل (ج) (ب)

وهو الذى كان المطلوب من الخلف .

ولما كانت النتيجة المخالفة ، هى تالى المتصلة فى الخلف . فرد الخلف إلى المستقيم يلاحظ الحال مما ينعقد بين التالى المذكور فى أول القياسين اللذين حللنا الخلف إليهما ، وبين الحملية المسلمة .

قوله (ولسنا نحتاج إليه الآن) أى لسنا نحتاج فى بيان معرفة الخلف إلى معرفة كيفية ارتداد المستقيم إليه ، وارتداده إلى المستقيم .

واعلم أن المطلوب إذا كان موجباً كلياً ، فالخلف لا ينعقد إليه إلا على هيئة قياس تكون إحدى مقدمتيه سالبة جزئية ، وهو رابع الثانى ، وخامس الثالثة . وإذا كان سالباً

. . . .

كليًّا فلا ينعقد إلا هيئة قياس تكون إحدى مقدمتيه موجبة جزئية ، وهو ثالث الأول ، ورابعه ، وثالث الثانى ، والثلاثة[1] ضروب من الثالث ، وعليه فقس إذا كان المطلوب جزئيًّا .

وأما رد الخلف إلى المستقيم :

فإن كان الخلف على هيئة الشكل الأول ، ووقع نقيض المطلوب فى صغرى الخلف ، فقياس الرد يكون على هيئة الشكل الثانى ، وإلا فعلى هيئة الشكل الثالث .

ويقع نقيض النتيجة المحالة فى مثل تلك المقدمة أيضاً ، صغرى كانت أو كبرى .

وإن كان الخلف على هيئة الشكل الثانى ، ووقع نقيض المطلوب فى الصغرى ، فالرد يكون على هيئة الشكل الثالث ، ويقع نقيض المطلوب فى الصغرى فالرد على هيئة الشكل الثانى وإلا فعلى هيئة الشكل الأول .

ويقع نقيض النتيجة المخالفة أبداً فى الكبرى ، وتبين جميع ذلك بالامتحان .

(١) كلمة (الثلاثة) غير بينة بيانًا تامًّا فى الأصل .

النهج التاسع

وفيه[1] بيان قليل للعلوم[2] البرهانية

الفصل الأول

إشارة

إلى أصناف القياسات[3] من جهة موادها وإيقاعها للتصديق[4]

(١) القياسات البرهانية مؤلفة من المقدمات الواجب قبولها ، إن — وفى نسخة بدون كلمة « إن » — كانت ضرورية ليستنتج — وفى نسخة « يستنتج » وفى أخرى « فينتج » — منها الضرورى على نحو ضرورتها — وفى نسخة « ضروريتها » — .

---

(١) أقول : لما فرع عن بيان الأحوال الضروية للقياسات ، وما يشبهها ، شرع فى بيان أحوالها المادية .

وهى تنقسم بحسبها ، إلى خمسة أصناف ؛ ذلك لأنها :

إما أن تفيد تصديقاً .

وإما تأثيراً غيره ، أعنى التخيل والتعجب .

وما يفيد تصديقاً ، فيفيد :

إما تصديقاً جازماً .

أو غير جازم

والجازم :

---

(١) وفى نسخة « فيه » بدون « الواو » .

(٢) وفى نسخة (العلوم) .

(٣) وفى نسخة (قياسات) .

(٤) وفى نسخة (التصديق) .

أو ممكنة يستنتج – وفى نسخة « فينتج » – منها الممكن .

والجدلية مؤلفة من المشهورات .

والتقريرية – وفى نسخة « والتقريريات » – كانت واجبة أو ممكنة – وفى نسخة بزيادة « أو ممتنعة » – .

والخطابية مؤلفة من المظنونات ومن المقبولات– وفى نسخة «والمقبولات» بدون كلمة « من » – التى ليست بمشهورة ، وما يشبهها كيف كانت – وفى نسخة « كان » – ولو ممتنعة – وفى نسخة « ولو كانت ممتنعة » – .

إما أن يعتبر فيه كونه حقًّا

أو لا يعتبر .

وما يعتبر فيه ذلك :

يكون حقًّا

أو لا يكون .

فالمفيد للتصديق الجازم الحق هو البرهان .

والتصديق الجازم غير الحق هو السفسطة .

وللتصديق[1] الجازم الذى لا يعتبر فيه كونه حقًّا أو غير حق ؛ بل يعتبر فيه عموم الاعتراف به هو الجدل ، إن كان كذلك ، وإلا فهو الشغب ، وهو مع السفسطة يحسب صنفاً[2] واحداً هو المغالطة .

وللتصديق الغالب غير الجازم ، هو الخطابة .

وللتخييل دون التصديق ، هو الشعر .

أما القياسات البرهانية : فهى القضايا الواجب قبولها ، وهى التى يكون التصديق بها ضروريًّا ، سواء كانت فى أنفسها ضرورية أو ممكنة ؛ فإن كونها ضرورية القبول ، غير كونه ضرورية فى أنفسها .

---

(١) ولعلها (التصديق) .

(٢) فى الأصل (صنف واحد) .

والشعرية ـ وفى نسخة « والشعريات » ـ مؤلفة من المقدمات المخيلة ، من حيث يعتبر تخييلها ـ وفى نسخة « تخيلها » ـ كانت صادقة أو كاذبة .

وبالجملة تؤلف ـ وفى نسخة « وبالحملة مؤلفة » وفى أخرى « والجملة مؤلف » وفى غيرها « والحملية مؤلفة » ـ من المقدمات من حيث لها هيئة وتأليف ـ وفى نسخة « من حيث الماهية والتأليف » ـ تستقبلها ـ وفى نسخة «نتلقاها » وفى أخرى « ستقبلها » ـ النفس بما ـ وفى نسخة « لما » ـ فيها من المحاكاة ، بل ومن الصدق .

فلا مانع من ذلك ويروجه الوزن .

ولا تلتفت إلى ما يقال من أن ـ وفى نسخة بدون « أن » ـ البرهانية واجبة .

فإن كانت ضرورية فى أنفسها ، كانت نتائجها ضرورية بحسب الأمرين جميعاً .

وإن كانت ممكنة فى أنفسها ، كانت نتائجها ممكنة فى أنفسها ، ضرورية القبول .

وبالجملة فالقياسات البرهانية يقينية مادة وصورة .

وغايتها أن تنتج اليقينيات .

وأما القياسات الجدلية: فهى المؤلفة من المشهورات ، ومن صنف واحد من التقريريات ، وهى المسلمة من المخاطبين .

والجدلى : إما مجيب بحفظ رأى ما . ويسمى ذلك الرأى وضعاً . وغاية سعيه أن لا يلزم

وإما سائل معترض يهدم وضعاً ما ، وغاية سعيه أن يلزم

فالمجيب يؤلف أقيسته ، إن قاس ، من المشهورات المطلقة ، أو المحدودة ، حقاً كان أو غير حق .

فالسائل يؤلفها مما يتسلمه من المجيب ، مشهوراً كان أو غير مشهور

وكما أن مواد الجدل مسلمات ومتسلمات ، فصورها أيضاً ما ينتج ، بحسب التسليم والتسلم ، قياساً كان أو استقراء .

ولما كان غاية الجدل هى الإلزام ورفعه ، لا اليقين ، جاز وقوع الأصناف الثلاثة من

والجدلية ممكنة أكثرية .

والخطابية ممكنة مساوية — وفى نسخة « متساوية » — لا ميل فيها ولا ندرة .

والشعرية كاذبة ممتنعة .

فليس الاعتبار بذلك ، ولا أشار إليه صاحب المنطق .

وأما السوفسطائية ، فإنما هى — وفى نسخة « فهى » — التى تستعمل — وفى نسخة « تستعملها » — المشبهة ، وتشاركها فى ذلك الممتحنة — وفى نسخة « المحبة » — المجربة ، على سبيل التغليط

القضايا ، أعنى الواجب والممكن والممتنع ، فى موادها .

وأما القياسات الخطابية : فهى المؤلفة من المظنونات ، والمقبولات ، والمشهورات فى بادئ الرأى ، التى تشبه المشهورات الحقيقية حقة كانت أو باطلة ،

ويشترك الجميع فى كونها مقنعة .

وكما أن موادها هى ما يصدق بها الظن الغالب ، فصورها أيضا ما ينتج بحسب الظن الغالب ، سواء كان قياساً ، أو استقراء ، أو تمثيلا .

ومن القياس منتجاً كان أو عقيما ، كالموجبتين فى الشكل الثانى ، بشرط أن يظن أنها منتجة ، فهى مقنعة بحسب المواد والصور ، وغايتها الإقناع .

وأما القياسات الشعرية : فهى المؤلفة من المقدمات المخيلة ، من حيث هى مخيلة ، سواء كانت مصدقاً بها أو لم يكن ، وسواء كانت صادقة فى نفس الأمر ، أو لم تكن

وهى التى لها هيئة وتأليف يقتضيان تأثر النفس عنها ، لما فيها من المحاكاة أو غيرها .

حتى إن مجرد الصدق ربما يقتضى ذلك التأثر .

والوزن أيضاً يفيدها رواجاً ؛ لأنه أيضاً محاكاة .

وقدماء المنطقيين كانوا لا يعتبرون الوزن فى حد الشعر ، ويقتصرون على التخييل .

والمحدثون يعتبرون معه الوزن .

والجمهور لا يعتبرون فيه إلا الوزن والقافية .

وهذه هى الأقسام الحقيقية للحجج بحسب المادة .

فإن كان التشبيه بالواجبات ، ونحو استعمالها يسمى – وفى نسخة « سمى » – صاحبها سوفسطائياً .

وإن كان بالمشهورات يسمى – وفى نسخة « سمى » – صاحبها مشاغبا – وفى نسخة « مشاغبيا » وفى أخرى « مشاغباً ممار يا » – .

والمشاغبى – وفى نسخة « والمشاغب » – بإزاء الجدلى – وفى نسخة « الجدل » – والسوفسطائى بإزاء الحكيم .

وأما المغالطات فهى ليست بحقيقية ؛ وذلك لأنها إنما تكون بحسب المشابهة والترو ج .
ولولا قصور التمييز لما ثبت للمغالطة صناعة ؛ ولذلك أخرها الشيخ .
ولغير المحصلين من المنطقيين تقسيمات أخر ، إلى هذه الأقسام ، يعتبرون فيه :
إما الوجوب والإمكان .
وإما الصدق والكذب .
أما الأول : فهو أن يقال :
البرهان : يتألف من الواجبات .
والجدل : من الممكنات الأكثرية .
والخطابة : من الممكنات المتساوية التى لا ميل فيها إلى أحد الطرفين ، ولا يكون وقوع أحدهما فيه على سبيل الندرة .
والشعر : من الممتنعات .
وتكون المغالطة بحسب هذه القسمة من الممكنات الأقلية التى يدعى أنها أكثرية ، أو واجبة .
وأما الثانى : فأن يقال :
البرهان : يتألف من الصادقات .
والجدل : مما يغلب فيه الصدق
والخطابة : مما يتساوى فيه الصدق والكذب
والمغالطة : مما يغلب فيه الكذب .
والشعر : من الكاذبات .

واقتصر الشيخ على إيراد الأول ؛ لأن الذاهبين إليه ، كانوا أكثر عدداً ، وأقرب إلى التحصيل ،

ورد عليهم بأن القول بذلك باطل ، فإن استعمال الجميع فى البرهان ، الاستنتاج ، أمثالها واقع ، ومع االبرهان فهو قول مبتدع ، ليس مما يوجبه تقليد المعلم الأول الذى تخبطوا بسببه فى مواضع كثيرة قد سبق ذكر بعضها .

والقياسات المغالطية ، هى المؤلفة من المشبهات وما يجرى مجراها ، أعنى الوهميات ، وصورها أيضاً كذلك .

ويشاركها القياسات الامتحانية ، والقياسات العنادية . فى المواد ، ويخالفها فى الغايات .

والمشبهة منها بالواجب قبولها ، تقع فى السفسطة المقابلة للفلسفة .

وبالمشهورات فى المشاغبة المقابلة للجدل ، وغايتها الترويج .

والمشبهات بالمظنونات والمخيلات غير معتبرة ؛ لأنها إن أوقعت ظنًّا أو تخيلا ، فهى من جملتها ، وإلا فلا اعتبار بها .

ولما كانت منافع البرهان والسفسطة شاملة لكل واحد ، فمن يتعاطى النظر فى العلوم بحسب الانفراد .

أما البرهان فبالذات ، كمعرفة الأغذية المحتاج إليها .

وأما السفسطة فبالعرض ، كمعرفة السموم المحترزة[1] عنها .

ولما كانت منافع الثلاثة الباقية بحسب الاشتراك فى المصالح المدنية .

اقتصر الشيخ فى هذا المختصر على بيانهما دون الباقية .

(١) لعلها (المحترز) .

الفصل الثانى

إشارة

إلى القياسات والمطالب البرهانية

(١) كما أن المطالب فى العلوم .
قد تكون عن ضرورة الحكم .
وقد تكون عن إمكان الحكم .
وقد تكون عن وجود غير ضرورى مطلق .

---

(١) ذهب الجمهور إلى أن مقدمات البرهان ونتائجه ، لا تكون إلا ضرورية ، كما سنذكره .
وذهب بعضهم إلى أن الممكنات الأكثرية أيضاً قد تقع فيها ،
فاستغل الشيخ بيان حال النتائج أولا ، ثم استدل بذلك على حال المقدمات .
أما الأول : فهو أن المطالب فى العلوم كما قد تكون ضرورية
وهى كحال الزوايا للمثلث وكقبول الانقسام إلى غير النهاية للجسم
فقد تكون أيضاً غير ضرورية :
إما ممكنة صرفة ، كالبرء للمسلولين .
أو وجودية كالخسوف للقمر .
واعلم أن الممكنة تكون ضرورية أيضاً ، إذا كان المطلوب هو إمكان الحكم نفسه ، وحينئذ يكون الإمكان محمولا ، لاجهة .
وتكون وجودية إذا كان المطلوب هو وجود الحكم ، أو عدمه .
والوجودية تكون .
إما أكثرية ، كوجود اللحية للرجل .
أو متساوية كالإذكار للحيوان .

كما قد يتعرف عن حالات اتصالات الكواكب وانفصالاتها .

وكل جنس تخصه مقدمات ونتيجة .

فالمبرهن يستنتج – وفى نسخة « ينتج » – الضرورى من الضرورى ، وغير الضرورى من غير الضرورى ، خلطاً أو صريحا .

أو أقلية ، كوجود الإصبع الزائدة للإنسان .

أو أقلية الوجود أكثرية العدم ، فهما داخلان فى الأكثرى الشامل للموجب والسالب ، ويكون الوجودى بهذا الاعتبار :

إما أكثريًّا .

أو متساوياً .

والمتساوى المطلق ، الأقلى باعتبار الوجود ، فقلما يكونان مطلوبين ؛ لتعذر الوقوف عليهما .

فالمطالب العلمية :

إما ضرورية

وإما وجودية أكثرية .

وهذا بحسب الأغلب ؛ ولهذا ذهب من ذهب إلى أن المبرهن لا يستعمل إلا الضروريات أو الممكنات الأكثرية .

وأما التحقيق فيقتضى أن الممكن إذا كان الإمكان فيه جهة ، وإلا فلا باعتبار الوجود .

وكذلك المتساوى قد يكون أيضاً مطالب للمبرهن ، خارجة عنهما .

فالمطالب العلمية إذن :

إما ضرورية

وإما وجودية

والشيخ لم يورد للضروريات مثالا لاتفاق الجمهور على وقوعها فى البرهان ، ولا للممكنات لكونها باعتبار كالضروريات ، وتمثل فى الوجوديات بحالات اتصالات

الكواكب وانفصالاتها ؛ فإن المطلوب لايكون إمكان وجودهما للكواكب ، بل نفس وجودهما ، وهى لا تدوم ما دامت الكواكب موجودة بل تتعاقب عليها . فهى من الوجوديات الصرفة .

ثم إنه انتقل من بيان حال المطالب إلى الاستدلال بها على حال المقدمات ، وهو أن كل جنس من المطالب تخصه مقدمات مناسبة وتفيده يقيناً .

فالمبرهن ينتج الضرورى مما تكون جميع مقدماته ضرورية
وغير الضرورى مما لايكون كذلك ، بل تكون إما جميعها غير ضرورية
أو بعضها ضرورية وبعضها غير ضرورية .

فإن قيل : ألستم حكمتم بأن الصغرى المطلقة ، أو الممكنة مع الكبرى الضرورية ، كما فى قولنا :

كل إنسان ضاحك .
وكل ضاحك ناطق .
ينتج ضرورية .
فلم لايجوز أن يستعملها المبرهن للمطالب الضرورية .

قلنا : إن حكمنا بذلك هناك بحسب نظرنا فى مجرد صورة القياس .

وأما ههنا ، فلما كانت المادة أيضاً معتبرة ، فنقول بحسب ذلك : إن البرهان لايتألف منهما على المطالب الضرورية ؛ وذلك لأن وجود الضحك للإنسان ، لو كان هو الذى يفيد العلم بكونه ناطقاً فقط ، لكان الحكم عليه بالنطق ، حال زوال الضحك كاذباً فلا يكون هذا الاقتران منتجاً لهذه النتيجة .

وأيضاً الحكم بوجود الضحك لكل واحد من الناس لايستفاد من الحس ؛ فإن الحس لا يفيد الحكم لكلى ، فهو مستفاد من العقل ، والعقل لايحكم به يقيناً إلا إذا أسنده إلى علته الموجبة إياه ، المقارنة لكل واحد من الأشخاص ، وهى كونه ناطقاً .

ويلزم من ذلك أنه إنما يحكم بكونه ضاحكاً ، بعد الحكم بكونه ناطقاً ، فلايكون هذا الاقتران علة لهذه النتيجة .

ثم إن فرضنا أن لكونه ضاحكاً علة أخرى غير كونه ناطقاً ، فكان الحكم فى الصغرى

(٢) فلا تلتفت إلى من يقول : إنه لا يستعمل المبرهن إلا الضروريات والممكنات الأكثرية دون غيرها .

بل إذا أراد أن ينتج صدق ممكن أقلي — وفى نسخة « أولى » — استعمل الممكن الأقلي . ويستعمل فى كل باب ما يليق به .

وإنما قال ذلك — وفى نسخة « بذلك » — من قال ، من محصلى الأولين على وجه غفل عنه المتأخرون ، وهو أنهم قالوا : إن المطلوب الضرورى يستنتج فى البرهان من الضروريات — وفى نسخة « لا يستنتج فى البرهان إلا من الضروريات » —

على كل إنسان بأنه ضاحك يقيناً بالنظر إلى تلك العلة ، كانت الصغرى باعتبارها ما يشبه قولنا :

كل إنسان فله طبيعة ما ، هى علة كونه ضاحكاً فى بعض الأوقات ، فكانت حينئذ ضرورية لا وجودية .

فإذن غير الضرورية من جهة ما هو غير الضرورية لاتنتج ضرورية فى البرهان .

أما الضرورية فى إنتاج غير الضرورية فلايضر ؛ لأن النتيجة تتبع أخس المقدمتين كما مر .

فظهر من جميع ذلك أن القياسات والمطالب البرهانية قد تكون ضرورية ، وقد تكون غير ضرورية ، من الممكنات والوجوديات بأصنافها .

وبعد ذلك فأراد أن يستعمل بالرد على المخالفين فيه فقال :

(٢) أقول : ذكر المعلم الأول : أن البرهان قياس مؤلف من مقدمات يقينية لمطلوب يقينى .

وفسر اليقينى بما يكون الحكم فيه ضرورياً لا يزول .

وفهم أكثر من تأخر عنه من ذلك ، أن المبرهن لايستعمل إلا المقدمات الضرورية ، كما مر ذكره .

ثم لما صادفوا أصحاب العلوم الطبيعية وما تحتها يستنتجون غير الضروريات من أمثالها ، مع كونهم مبرهنين ، طلبوا وجه ذلك ، فأتى بهم القسمة المذكورة إلى القول بأنه لا يستعمل

وفى غير البرهان قد يستنتج من غير الضروريات ، ولم يرد — وفى نسخة بزيادة « به » — غير هذا . وأراد — وفى نسخة « أو أراد » — أن صدق مقدمات البرهان فى ضرورتها — وفى نسخة « فى ضروراتها » — أو إمكانها ، أو إطلاقها — وفى نسخة « وإطلاقها » — صدق ضرورى .

(٣) وإذا قيل فى كتاب — وفى نسخة «كتب» — البرهان الضرورى فيراد به ما يعم الضرورى المورد فى كتاب — وفى نسخة « فى كتب » —

إلا الضروريات أو الممكنات الأكثرية .

فذكر الشيخ أن ذلك غير صحيح ؛ لأن المبرهن يطلب اليقين فى كل حكم ، ضرورياً كان أو غير ضرورى ، فيستنتج كل حكم مما يتناسبه ويليق به ، إلا أنه إنما يصدق بجميع ما يصدق به ، مقدمة كانت أو نتيجة بالضرورة التى لا تزول .

وهذه ضرورة أخرى متعلقة بالقضية اليقينية غير التى هى جهة لبعضها ،

ثم إن الشيخ أول كلام المحصلين الأولين ، يعنى المعلم الأول ، على وجه يطابق الحق ، فقال : إنه يحتمل أحد معنيين :

أحدهما : أن يحمل الضرورى على التى هى جهة لبعض مقدمات البرهان ونتائجها .

وإنما خص الضروريات منها بالذكر ؛ لأن المبرهن يستنتج الضرورى من مثله ، وغيره من أصحاب الصناعات الأخرى ربما يستنتجه من غيره ، ولا يبالى بذلك .

والثانى : أن يحمل الضرورة على التى تتعلق بصدق جميع المقدمات والنتائج اليقينية ، وهى الضرورة الثانية اللاحقة للحكم .

(٣) أقول : قد ذكر أن شرائط مقدمات البرهان خمسة :

أولها : أن يكون أقدم من نتائجها بالطبع لتكون عللا لها .

وثانيها : أن تكون أقدم منها عند العقل ، أى يكون أعرف منها لتكون عللا للتصديق بها .

وثالثها : أن تكون مناسبة لنتائجها ، وذلك بأن تكون محمولاتها ذاتية لموضوعاتها ، بأحد

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

القياس ، وما تكون ضرورته ـ وفى نسخة « ضرورية » وفى أخرى « ضروريًّا » ـ ما دام الموضوع موصوفا بما وصف به ، لا الضرورى الصرف .

وقد تستعمل ـ وفى نسخة « وتستعمل » ـ فى مقدمات البرهان المحمولات الذاتية على الوجهين الأولين ـ وفى نسخة بدون كلمة « الأولين » ـ اللذين ـ وفى نسخة « الذين » ـ فسر عليهما الذاتية ـ وفى نسخة « الذاتى » ـ فى المقدمات .

المعنيين المذكورين فى النهج الأول، أعنى الذاتى المقوم ، والعرض الذاتى ، فإن الغريب لا يفيد العلم بما لا يناسبه .

ورابعها: أن تكون ضرورية ، إمابحسب الذات ، وإما بحسب الوصف، أى تكون مطلقة عرفية شاملة لهما ؛ وذلك لأن المحمول على شىء بحسب جوهره ،وهو المحمول المناسب للموضوع ، فربما يزول بزوال الموضوع ، كما هو عليه، حال كونه موضوعاً ، وربما لا يزول .

وذلك لأنه ينقسم .

إلى ما يحمل عليه بسبب ما يساويه كالفصل، وهو مما يزول بزوال نوعية ذلك الشىء

وإلى ما يحمل عليه بسبب ما لا يساويه كالجنس .

وهذا ربما يزول بزوال نوعيته ، وربما لايزول .

مثلا الخفيف إذا حمل على الهواء، فإنه يزول إذا صار ماء ، ولا يزول إذا صار ناراً .

فالمرئى إذا حمل على الأسود، فإنه يزول إذا صارشفافاً ، ولايزول إذا صار أبيض .

فالضرورى بحسب الذات ربما لايشمل الزائل بزوال الموضوع عما هو عليه حال كونه موضوعاً .

والمشروط بكون الموضوع على ما وضع ، يشمل الجميع .

وخامسها : أن تكون كلية ، وهى ههنا أن تكون محمولة على جميع الأشخاص ، وفى جميع الأزمنة حملا أوليًّا .

(٤) وأما فى المطالب فإن الذاتيات المقومة ــ وفى نسخة « المقدّمة » ــ لا تطلب البتة .

وقد عرفت ذلك وعرفت خطأ من يخالف فيه .

وإنما تُطلب الذاتيات بالمعنى الآخر .

أى لا يكون بحسب أمر أعم من الموضوع ؛ فإن المحمول بحسب أمرٍ أعم كالحساس على الإنسان ، لايكون محمولا حملا أوليًّا .

ولا بحسب أمر أخص من الموضوع ، فإن المحمول بسبب أمر أخص ، كالضاحك على الحساس لايكون محمولا على جميع ما هو حساس ، بل على بعضه ، فلا يكون حمله عليه كليًّا .

واعلم أن الأخيرين من هذه الشروط يختصان بالمطالب الضرورية والكلية

واقتصر الشيخ ههنا على ذكر شرطين من هذه الخمسة . وهما (الثالث) و (الرابع) وذلك لأن (الأول) يختص ببرهان اللم ، وسنذكره مع (الشرط الثانى) عند ذكر أقسام البرهان .

و (الخامس) يندرج بالقوة فى الشرطين المذكورين ، وذلك لأن الحمل على جميع الأشخاص هو حصر القضية

وكونه فى جميع الأوقات مندرج فى ضرورة الحكم المذكور .

وكونه أوليًّا يندرج فى كونه ذاتيًّا بالمعنى الثانى على بعض الوجوه .

قوله :

(٤) أقول : قد ذكر فى (النهج الأول) أن الشيء مستحيل أن يتمثل معناه فى الذهن خالياً عن تمثل ما هو ذاتى مقوم له .

وبيّن من ذلك استحالة معرفة الشيء مع الجهل بمقوماته .

فإذن لا يكون المقوم مطلوباً البتة ، والمخالفون فى ذلك هم أهل الظاهر من الجدليين ؛ فإنهم يذهبون إلى أن الجنس يجب أن يثبت .

أولا : وجوده للموضوع .

وثانياً : كونه واقعاً فى جواب « ما هو ؟ » لتتحقق جنسيته .

وقد ظهر مما مر خطؤهم ، فالمطالب البرهانية ، هى الأعراض الذاتية المذكورة .

فإن قيل : أليس كون النفس أو الصورة جوهراً ، أحد المطالب العلمية، مع أن الجوهر جنس لهما ؟

وأيضاً فإنكم تقولون : الجنس محمول على الإنسان ؛ لأنه محمول على الحيوان، وهذا بيان حمل ذاتيٍّ الإنسان عليه .

أجيب : عن الأول : بأن النفس إنما عرفت فى أول الأمر لا من حيث ماهيّتها، بل من حيث إنها شيء ما يتصرف فى الجسم ، ويصدر عنها أثر فيه .

والجوهر المطلوب إثباته لهذا المفهوم ، ليس بجنس له، من حيث هو هذا المفهوم، بل هو جنس للماهية المسماة بـ (النفس) التى لم تتحصل فى العقل إلا بعد العلم بجوهريتها وكذلك القول فى الصورة وما يجرى مجراها .

وعن الثانى : بأن المطلوب ليس هو إثبات الجسم للإنسان ، بل هو العلة لثبوته ، وإنما تلوح عليته عند إخطاره — وفى نسخة « إحضار له » — بالبال متوسطاً بينهما .

وإذا ثبت أن المطلوب لايكون ذاتيًّا مقوماً، فقد ظهر أن محمول المقدمتين لايكونان مقومين معاً، بل إنما تكونان على أحد المأخذين اللذين ذكرناهما فى (النهج الأول) فى مقدمات العلوم وموضوعاتها .

وفى بعض النسخ :

الفصل الثالث

إشارة

إلى الموضوعات ، والمبادئ ، والمسائل ، فى العلوم

ــ وفى نسخة « إلى مقدمات العلوم وموضوعاتها » ــ

(١) ولكل واحد من العلوم شىء أو أشياء متناسبة ــ وفى نسخة « مناسبة » ــ نبحث عن أحواله أو أحوالها وتلك الأحوال هى الأعراض

---

(١) أقول موضوع العلم هو الذى يبحث فى ذلك العلم عن أحواله .
والشىء الواحد قد يكون موضوعاً لعلم :
إما على جهة الإطلاق كالعدد للحساب .
وإما لا على الإطلاق ، بل من جهة ما يعرض له عارض :
إما ذاتى له كالجسم الطبيعى ، من حيث يتغير للعلم الطبيعى .
أو غريب كالكرة المتحركة لعلمها .
والأشياء الكثيرة قد تكون موضوعات لعلم واحد ، بشرط أن تكون متناسبة .
ووجه التناسب أن يتشارك ما هو ذاتى كالخط ، والسطح ، والجسم ، إذ جعلت موضوعات للهندسة ؛ فإنها تتشارك فى الجنس ، أعنى الكم المتصل القار الذات ، وإما فى عرضى كبدن الإنسان وأجزائه ، وأحواله .
والأغذية والأدوية وما يشاكلها ، إذا جعلت جميعاً موضوعات علم الطب ؛ فإنها تتشارك فى كونها منسوبة إلى الصحة ، التى هى الغاية فى ذلك العلم .
وإنما سمى هذا الشىء ، أو الأشياء بموضوع العلم ؛ لأن موضوعات جميع مباحث ذلك العلم تكون راجعة إليه .
بأن يكون هو نفسه ، كما يقال : العدد إما زوج ، وإما فرد .
أن يكون جزئياً تحته ، كما يقال : الثلاثة فرد .
أو جزءاً منه ، كما يقال فى الطبيعى : الصورة تفسد وتُخلف بدلا .

الذاتية ـ وفى نسخة « الذاتية له » ـ ويسمى ـ وفى نسخة « ويسمى الشيء » ـ موضوع ذلك العلم ، مثل المقادير للهندسية .

(٢) ولكل علم مبادئ ـ وفى نسخة « مباد » ـ ومسائل :

فالمبادئ ـ وفى نسخة « والمبادى » ـ هى الحدود والمقدمات التى منها تؤلف قياساته .

وهذه المقدمات :

إما واجبة القبول .

وإما مسلمة على سبيل حسن الظن بالمعلم ، تصدر فى العلم .

أو غرضاً ذاتياً له ، كما يقال : الفرد إما أولى أو مركب .

وإنما يبحث فى العلم عن أحوال موضوع العلم ، أى عن أعراضه الذاتية التى مر ذكرها فى (النهج الأول) فهى محمولات جميع مسائل العلم التى يكون إثباتها للموضوعات ، هو المطالب فيه .

قوله :

(٢) أقول : المبادئ هى الأشياء التى يبنى العلم عليها ، وهى :

إما تصورات .

وإما تصديقات .

والتصورات : هى حدود أشياء يستعمل فى ذلك العلم وهى :

إما موضوع العلم ، كقولنا فى الطبيعى : الجسم هو الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة

وإما جزء منه ، كقولنا : الهيولى هو الجوهر الذى من شأنه القبول فقط

وإما جزئى تحته ، كقولنا : الجسم البسيط هو الذى لايتألف من أجسام مختلفة الصور .

وإما عرضى ذاتى له ، كقولنا : الحركة كمال أول ، لما بالقوة ، من حيث هو بالقوة

وهذه الأشياء تنقسم .

إلى ما يكون التصديق بوجوده متقدماً على العلم ، وهو الموضوع ، وما يدخل فيه

وإما — وفى نسخة « أو » — مسلمة فى الوقت إلى أن تتبين — وفى نسخة « تبين » — وفى — وفى نسخة « فى » — نفس المتعلم تشكك — وفى نسخة « تشكل » — فيها .

وأما الحدود — وفى نسخة « والحدود » — فمثل الحدود التى تورد لموضوع الصناعة وأجزائه وجزئياته إن كانت .

وحدود أعراضه الذاتية ، وهذه — وفى نسخة « وهذا » — أيضاً تصدر فى العلوم .

وقد تجمع — وفى نسخة « تجتمع » — المسلمات على سبيل حسن الظن بالمعلم — وفى نسخة بدون عبارة « بالمعلم » —

وإلى ما يكون التصديق بوجوده إنما يحصل فى العلم نفسه ، وهو ما عداهما ، كالأعراض الذاتية .

فحدود القسم الأول حدود بحسب الماهيات ، وحدود القسم الثانى إذا صورتها — وفى نسخة « تصورتها » — ما كانت حدوداً بحسب الأسماء ، ويمكن أن تصير بعد التصديق بالوجود حدوداً بحسب الماهيات .

وأما التصديقات : فهى المقدمات التى منها تؤلف قياسات العلم ، وتنقسم :
إلى بينة يجب قبولها ، وتسمى القضايا المتعارفة ، وهى المبادئ على الإطلاق .

وإلى غير بينة يجب تسليمها ليبنى عليها ، ومن شأنها أن تتبين فى علم آخر ، وهى مبادئ بالقياس إلى العلم المبنى عليها ، ومسائل بالقياس إلى العلم الآخر

وهذه

وإن كان تسليمها مع مسامحة ما ، وعلى سبيل حسن الظن بالعلم ، سميت أصولا موضوعة ،

وإن كانت مع استنكار وتشكيك سميت مصادرات .

وقد تكون المقدمة الواحدة أصلا موضوعاً عند شخص ، ومصادرة عند آخر . وتسمى الحدود الواجب والواجب تسليمها معاً ، أوضاعاً .

وهى قد توضع فى افتتاح العلوم ، كما فى الهندسة .

والحدود فى اسم الوضع فتسمي أوضاعاً ، لكن المسلمات منها تختص باسم الأصل الموضوع . والمسلمات على الوجه الثانى تسمى « مصادرات » .

وإذا كان لعلم ما أصول موضوعة ، فلابد من تقديمها وتصدير العلم بها .

وأما الواجب قبولها ، فعن — وفى نسخة « فمن » — تعديدها استغناء ، لكنها ربما خصصت بالصناعة ، وصدرت فى جملة المقدمات .

فكل — وفى نسخة « وكل » — أصل موضوع فى علم ؛ فإن البرهان عليه من علم آخر .

وقد تختلط بمسائلها كما فى الطبيعيات .

ولا بد من تقديمها على الجزء المحتاج إليها من العلم ، إذا كانت مخلوطة هى بالمسائل وتصدير العلم بها أولى .

ويمكن، أن يفهم من ظاهر كلام (الشيخ) أن الحدود والأصول الموضوعة، هى التى يصدر بها ، دون المصادرات ؛ لأنه خصهما بذلك .

والحق أن حكم الثلاثة فى التصدير واحد .

وأما الواجب قبولها ، فعن تعديدها استغناء لظهورها ؛ وهى تنقسم :

إلى عام يستعمل فى جميع العلوم ، كقولنا : الشىء الواحد إما ثابتاً ، أو منفيًّا .

وإلى خاص ببعضها ، كقولنا الأشياء المساوية لشىء واحد ، متساوية ؛ فإنه يستعمل فى الرياضيات ، لا غير .

والمورد من ذلك فى فواتح العلوم ، يجب أن يخصص بالعلم ، وإلا فالتصدير به قبيح والتخصيص قد يكون بالجزءين جميعاً ، كما يقال فى الهندسة : المقدار إما مشارك وإما مباين . فخصص الموضوع الذى هو (الشىء) بالمقدار ، والمحمول الذى هو المثبت والمنفى ، بـ (المشارك) و (المباين)

وبهذا التخصيص صارت القضية العامة ، خاصة بالهندسة ، وصالحة لأن تقدم فى مقدماتها .

. . . .

وقد يكون بالموضوع وحده ، كما يقال : المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية ، فخصص الموضوع الذى هو الأشياء بالمقادير ، ويصير الموضوع أيضاً متخصصاً بتخصصه ؛ فإن المتساوية المقدار ، غير المتساوية العدد ،

فهذه هى المبادئ .

وأما المسائل : فهى التى يشتمل العلم عليها وتبين فيه — وفى نسخة « فيها » — وهى مطالبه .

والفاضل الشارح قال :

(والتصديقات : إما واجبة القبول ، وتسمى تلك مع الحدود أوضاعاً .

ومنها مسلمة : على سبيل حسن الظن بالمعلم ، وهى تصدر فى العلم ، وهى التى تسمى «مصادرات » .

ومنها مسلمة : فى الوقت إلى أن يبين فى موضع آخر ، وفى نفس المتعلم فيه شك .

ثم إن تلك القضايا :

إن كانت أعم من موضوع الصناعة ، وجب تخصيصها به .

وإن كانت غير بينة بذاتها وجب بيانها فى علم آخر)

أقول : فى هذا الكلام خبط كثير ؛ فإن واجبة القبول لا تسمى (أوضاعاً)

والتسليم على سبيل حسن الظن ، لا يسمى (مصادرات)

وجميع هذه القضايا لاتخصص بالواجب قبولها ، لا غير[١] ، وذلك عند التصديق بها .

وأما إن لم يصدر بها لا يكون عند البناء عليها أعم من موصوع الصناعة ، فإن المبنى عليه يجب أن يكون مناسباً للمبنى .

وليس هذا حكم الواجب قبولها ؛ فإنها لشدة وضوحها ، تستعمل فى كثير من المواضع على عمومها من غير تخصيص .

ولا أدرى كيف وقع هذا منه ، فلعل[٢] من الناسخين ، والله أعلم .

---

(١) وفى نص آخر (قبولها ، وذلك عند التصديق . بها لا غير) .

(٢) كذا فى الأصل .

الفصل الرابع

إشارة

في – وفى نسخة « إلى » – نقل البرهان – وفى نسخة « البراهين » – وتناسب العلوم .

(١) اعلم أنه إذا كان موضوع علم ما ، أعم من موضوع علم آخر . إما على وجه التحقيق وهو أن يكون أحدهما ، وهو الأعم ، جنساً للآخر . وإما على – وفى نسخة بدون كلمة « على » – أن يكون الموضوع فى أحدهما ، – وفى نسخة بزيادة « وهو الأعم » – قد أخذ مطلقاً ، وفى الآخر مقيداً بحالة خاصة .

---

(١) أقول : العلوم تتناسب وتتخالف بحسب موضوعاتها ، فلا يخلو :

إما أن يكون بين موضوعاتها عموم وخصوص .

أم لا يكون .

فإن كان ، فإما أن يكون على وجه التحقيق .

أو لا يكون .

والذى يكون على وجه التحقيق : هو الذى يكون العموم والخصوص ، بأمر ذاتى ، وهو أن يكون العام جنساً للخاص ، كالمقدار والجسم التعليمى ، اللذين :

أحدهما : موضوع الهندسة .

والثانى : موضوع المجسمات .

والعلم الخاص الذى يكون بهذه الصفة يكون تحت العام وجزءاً منه .

والذى ليس على وجه التحقيق : هو الذى يكون العموم والخصوص ، بأمر عرضى وينقسم : إلى ما يكون الموضوع فيهما شيئاً واحداً ، لكن وضع ذلك الشىء فى العام مطلقاً ، وفى الخاص مقيداً بحالة خاصة ، كالأكر ، مطلقة ومقيدة بالمتحركة ، اللذين هما موضوعا علمين .

فإن العادة — وفى نسخة بزيادة « قد » — جرت بأن يسمى الأخص موضوعاً تحت الأعم :

مثال الأول : علم المجسمات تحت الهندسة .

ومثال — وفى نسخة « مثال » — الثانى علم — وفى نسخة بدون كلمة « علم » — الأكر المتحركة — وفى نسخة « متحركة » — تحت علم الأكر — وفى نسخة « الكرات » — .

وقد يجتمع الوجهان فى واحد ، فيكون أولى باسم الموضوع — وفى نسخة « الوضع » — تحت مثل علم — وفى نسخة بدون كلمة « علم » — المناظر تحت علم الهندسة .

وإلى ما يكون الموضوع فيهما شيئين ، ولكن موضوع العام عرض عام لموضوع الخاص كالوجود والمقدار اللذين .

أحدهما : موضوع الفلسفة .

والثانى : موضوع الهندسة .

والعلم الخاص الذى يكون على هذين الوجهين يكون تحت العلم العام ، ولكنه يكون جزءاً منه وقد يجتمع الوجهان : أى الذى بحسب التحقيق ، والذى ليس بحسبه ، فى واحد ؛ فيكون الخاص بالوجهين أولى بأن يطلق عليه أنه موضوع تحت العام من الخاص ، بأحد الوجهين .

وهو مثل علم المناظر ؛ فإن موضوعه تحت موضوع علم الهندسة بالوجهين ؛ وذلك لأن موضوعه الخطوط المفروضة فى سطح مخروط النور المتصل بالبصر ، فالخطوط المفروضة فى سطح مخروط ما ، هى نوع من المقادير ؛ ولذلك يكون العلم الباحث عنها ، تحت الهندسة وجزءاً منه وهى مطلقة أعم منها مقيدة بالنور المتصل بالبصرفالعلم الباحث عنها مع هذا القيد يكون داخلا تحت الأول ويكون جزءاً منه .

فإذن علم المناظر داخل بالمعنى الثانى تحت ما هو داخل بالمعنى الأول تحت الهندسة ، فهو أولى بالدخول مما يكون دخوله بأحد المعنيين .

وربما كان موضوع علم ما ، مبايناً لموضوع علم آخر ، لكنه ينظر فيه من حيث أعراض خاصة لموضوع – وفى نسخة « بموضوع » – ذلك العلم – وفى نسخة بدون كلمة « العلم » – فيكون أيضاً موضوعاً تحته ، مثل الموسيقى تحت علم الحساب .

وحينئذ يكون اسم الموضوع إنما يقع بالتشكيك على الذى بمعنيين ، وعلى الذى بمعنى واحد .

وأما إذا لم يكن بين الموضوعات عموم وخصوص :

فإما أن يكون الموضوع شيئاً واحداً .

أو يختلف بحسب قيدين مختلفين ، كأجرام العالم ؛ فإنها من حيث الشكل موضوعة للهيئة ومن حيث مطلق الطبيعة موضوعة للسماء والعالم ، من الطبيعى .

وكذلك قد يتفق اتحاد بعض المسائل فيها بالموضوع والمحمول ، واختلافها بالبراهين ، كالقول بأن الأرض مستديرة ، وهى فى وسط السماء فيهما .

وإما أن لا يكون الموضوع شيئاً واحداً ، بل يكون شيئين مختلفين ؛ ولا يخلو :

إما أن يكون بينها تشارك فى البعض .

أو لا يكون .

فإن كان فهى مثل الطب والأخلاق ؛ فإن موضوعهما اشتركا فى البحث عن القوى الإنسانية ، لكن عن وجهتين مختلفين ؛ ولذلك يقع فى بعض مسائلهما اتحاد فى الموضوع .

وإن لم يكن بينهما تشارك :

فإما أن يكونا معاً تحت ثالث ، فيكون العلمان متساويين فى الرتبة ، كالهندسة والحساب .

وإما أن لا يكون كذلك ، ولا يخلو :

إما أن يوضع أحدهما مقارناً لأعراض ذاتية تختص بالآخر .

أو لا يوضع .

فإن وضع فيكون العلم الباحث عنه ، من حيث يبحث عن تلك الأعراض ، موضوعاً تحت العلم الباحث عن الآخر ، وذلك كالموسيقى والحساب ؛ فإن موضوع الموسيقى هو

(٢) وأكثر الأصول الموضوعة فى العلم الجزئى الموضوع تحت غيره ، إنما تصح فى العلم الكلى الموضوع فوق ، على أنه كثيراً ما تصح — وفى نسخة « أكثر إما تصح » — مبادئ العلم الكلى الفوقانى ، فى العلم الجزئى السفلانى .

النغم من حيث يعرض لها التأليف .

والبحث عن النغم المطلقة يكون جزءاً من العلم الطبيعى ، لكنه يُبحث فى الموسيقى من حيث يعرض لها نسبة عادية مقتضية للتأليف.

وكان من حق تلك النسب إذا كانت مجردة أن يبحث عنها فى الحساب ؛ فلذلك صار هذا البحث تحت الحساب ، دون الطبيعى .

وأما إن لم يكن أحد الموضوعين مقارناً لأعراض الآخر ، فالباحثان عنهما علمان متباينان مطلقاً ، كالطبيعى والحساب .

وقد حصل عن هذا البحث أن كون علم تحت آخر ، إنما يكون على أربعة أوجه :

أحدها : أن يكون الموضوع العالى جنساً لموضوع السافل .

وثانيها : أن يكون موضوعها واحداً ، لكنه وضع فى أحدهما مطلقاً وفى الآخر مقيداً .

وثالثها : أن يكون موضوع العالى عرضاً عامًّا لموضوع السافل .

ورابعها : أن يكون البحث عن موضوع السافل من حيث اقترن به أعراض موضوع العالى .

والشيخ ذكر من هذه الأربعة ثلاثة فى هذا الموضع .

قوله :

(٢) أقول : العلم (السفلانى) يسمى « جزئيًّا » بالقياس إلى (الفوقانى) ، و (الفوقانى) كليًّا بالقياس إليه .

وأكثر المبادئ غير البينة للجزئى ، إنما تكون مسائل للعلم الكلى تبين فيه ، وذلك كقولنا : الجسم مؤلف من هيولى وصورة ، والعلل أربعة ؛ فإنهما من مبادئ الطبيعى ، ومن مسائل الفلسفة الأولى .

وقد يكون بالعكس من ذلك ؛ فإن امتناع تأليف الجسم من أجزاء لا تتجزأ ، مسألة

(٣) وربما كان علم فوق ، تحت علم — وفى نسخة « وتحت آخر» بدلا من « تحت علم » — وينتهى إلى العلم الذى موضوعه الموجود من حيث — وفى نسخة بدون عبارة « موضوعه الموجود من حيث » — هو موجود ، ويبحث عن لواحقه — وفى نسخة « لواحق » — الذاتية ، وهو العلم المسمى بالفلسفة — وفى نسخة « بالسفه » — الأولى .

من الطبيعى ، ومبدأ فى الإلهى ، وإثبات الهيولى على أنها أصل ، موضوع هناك .

ويشترط فى هذا الموضع أن لاتكون المسألة فى السفلانى مبنيًّا على ما يبنى عليه — وفى نسخة « يتبين به » — فى الفوقانى ، لئلا يصير البيان دوراً .

قوله :

(٣) أقول : العلم الذى يكون فوق علم وتحت علم ، كالطبيعى الذى هو فوق الطب وتحت الفلسفة الأولى ، والنسب بينهما تختلف على الوجوه المذكورة .

فالطب عند من يكون موضوعه بدن الإنسان من حيث يصح ويمرض يكون تحت علم الحيوان من الطبيعى ، بثلاثة أوجه ، من الأربعة ، هى (الأول) و (الثانى) و (الرابع)

وذلك لأن الإنسان نوع من الحيوان ، وقد أخذ فى الطب مقيداً بقيد ، وإنما ينظر فيه من حيث يقترن ببعض الأعراض الذاتية للحيوان .

وعلم الحيوان يكون تحت الطبيعى ، بالوجه الأول ؛ ولذلك يعد فى أجزائه .

والطبيعى تحت الفلسفة الأولى ، بالوجه الذى لم يصرح به الشيخ .

وإذ لا شىء أعم من الموجود الذى هو موضوع الفلسفة الأولى ، فلا علم أعلى منها ؛ ويبحث فيها عن الأعراض الذاتية للموجود ، من حيث هو موجود ، وهى كالواحد والكثير والقديم والمحدث .

* * *

وبقى ههنا بحث : وهو أن هذا الفصل مترجم فى الكتاب ، (نقل البرهان) ولم يذكر فيه (نقل البرهان)

والفصل الذى قبله مترجم فى بعض النسخ ، (تناسب العلوم) وليس فيه ذكر تناسب العلوم أصلا .

. . . .

والفاضل الشارح : ترجمها على هذه الرواية ، ولم يذكر الوجه فى ذلك .

فأقول : أصح الروايات ما أوردناه ، أعنى ترجمتها بما مر .

ولنقل البرهان : معنيان :

أحدهما: أن يكون علم مبنيًّا على أصل موضوع تبين فى علم آخر ، فيكون البرهان الذى يبين به ذلك الأصل ، منقولا من علمه إلى العلم الأول المبنى ، حتى يتم ذلك العلم به

والثانى : أن تكون المسألة من علم ما ، والبرهان عليه إنما يكون لشىء من حقه أن يكون فى علم آخر ، وإنما نقل من ذلك العلم لبيان تلك المسألة ، كمسائل المناظر المناظر والموسيقى ؛ فإن من حق براهينهما أن يكون بعينها من علم الهندسة والحساب ؛ وذلك لأن المسائل لوجرت[1] عن نور البصر ، وعن النغم ، لكانت بعينها مسائل من العلمين المذكورين ، وبذلك الاقتران لم تتغير أحوالها ؛ فلذلك نقلت البراهين من مواضعهما إليهما ، وهو السبب بعينه لكونه تحت الحساب ، دون الطبيعى :

واسم النقل بهذا المعنى الثانى ، أحق منه بالذى قبله ، إلا أن اشتمال الفصل على المعنى الأول أكثر منه على الثانى .

(١) لعلها « جردت ».

الفصل الخامس

إشارة

إلى برهان لِمّ ، وبرهان إن

(١) إن الحد الأوسط إن كان هو السبب — وفى نسخة « النسب » — فى نفس الأمر لوجود الحكم ، وهو نسبة أجزاء النتيجة بعضها إلى بعض ، كان البرهان برهان لِمّ ؛ لأنه يعطى السبب فى التصديق بالحكم ؛ ويعطى السبب فى وجود الحكم — وفى نسخة « ويعطى اللمية فى التصديق ووجود الحكم » — فهو مطلقاً معط للسبب — وفى نسخة « يعطى السبب » — .

---

(١) أقول : الحد الأوسط فى البرهان لابد وأن يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذى هو المطلوب فى العقل ، وإلا فلم يكن البرهان برهاناً على ذلك المطلوب ، هذا خلف

ثم إنه لايخلو :

إما أن يكون مع ذلك علة أيضاً لوجود ذلك الحكم فى الخارج .

أولا يكون .

فإن كان فالبرهان — وفى نسخة « فالمسمى — هو برهان لِمّ ، وإلا فهو البرهان المسمى برهان إنّ . وهو لايخلو :

إما أن يكون الأوسط فيه معلولا لوجود الحكم فى الخارج .

أو لايكون .

فالأول : يسمى دليلا .

والثانى : لا يخصص باسم .

والدليل يشارك برهان لِمّ ، فى الحدود .

ويتخالفان فى وضع الأوسط والأكبر .

وإن لم يكن كذلك ، بل كان سبباً – وفى نسخة « شيئاً» – للتصديق فقط ، فأعطى اللمية فى الوجود – وفى نسخة « فأعطى اللمية فى التصديق ولم يعط اللمية فى الوجود » – فهى المسمى برهان إنّ ، لأنه دل على إنية الحكم فى نفسه دون لميته فى نفسه .

فإن – وفى نسخة « وإن » – كان الأوسط فى برهان إن ، مع أنه ليس – وفى نسخة « برهان إن مع ليس » وفى أخرى « برهان إن مع أنه » بدون كلمة « ليس » – بعلة لنسبة – وفى نسخة « نسبة » – حدى النتيجة ، هو معلول لنسبة حدى النتيجة – وفى نسخة بدون عبارة « هو معلول لنسبة حدى النتيجة » – لكنه أعرف عندما سمى دليلا .

وفى النتيجة .

وأحق البراهين باسم البرهان هو برهان لِمّ ؛ لأنه معط للسبب فى الوجود والعقل .

والعلم اليقينى بما له سبب فى الخارج عن أجزاء القضية لايحصل إلا به كما ذكرناه ، فمقدمتاه أقدم فى الوجود والعقل جميعاً من النتيجة .

وأما برهان إنّ فلا يعطى السبب إلا فى العقل فقط ، والعلم اليقينى يحصل به ، إذا كان السبب فى الوجود معلوماً ؛ إلا أنه يكون سبباً فى العقل ؛ لكونه غير تام فى سببيته ؛ ولذلك لايصلح أن يقع فى البرهان .

فالواقع فى البرهان يكون سبباً فى العقل فقط ، ويكون البرهان به برهان إنّ ، ومقدمتا هذا البرهان أقدم فى العقل ؛ لأنهما أعرف عندنا ، وليستا بأقدم فى الطبع .

وإنما عرف بـ (لم) و (إن) ؛ لأن اللمية هى العلية ، والأنية هى الثبوت .

وبرهان (لم) يعطى علة الحكم على الإطلاق .

وبرهان (إن) لايعطى علته فى الوجود ، ولكن يعطى ثبوته فى العقل .

والشيخ أورد مثالين :

أحدهما استثنائى .

والآخر : اقترانى حملى .

يمكن أن يتمثل بهما فى برهان (لم) ، وفى الدليل باختلاف الوضع .

مثال ذلك قولك : إن كان كسوف قمرى — وفى نسخة بزيادة « موجودا » وفى أخرى بزيادة « موجود » — فالأرض متوسطة بين الشمس والقمر ، لكن الكسوف القمرى موجود ، فإذن الأرض — وفى نسخة « فالأرض » — متوسطة بين الشمس ، والقمر ، — وفى نسخة بدون عبارة « بين الشمس والقمر » —

لكن الكسوف للقمر موجود ؛ فإذن الأرض متوسطة » — .

واعلم أن الاستثناء كالحد الأوسط وقد بين — وفى نسخة « ثبت » وفى أخرى « يثبت » — التوسط بالكسوف الذى هو معلول التوسط ، والذى — وفى نسخة « الذى » بدون « الواو » — هو برهان لم ، أن يكون الأمر بالعكس ، فيتبين — وفى نسخة « فتبين » — الكسوف ببيان توسط الأرض .

وأنت يمكنك أن تقيس — وفى نسخة « وأنت عايك أن تعين » — قياساً حمليًّا من القبيلين — وفى نسخة « القبيلتين » — بحدود مشتركة ، وليكن — وفى نسخة « فليكن » — الحد الأصغر محموماً ، والحدان الآخران قشعريرة غارزة ناخسة وحمى الغبّ ، والمعلول منهما القشعريرة .

أما الاستثنائى : وهو التمثيل بالخسوف ، وتوسط الأرض ، فظاهر مشهور .

وأما الاقترانى : ففيه نظر ؛ لأن المراد من حمى الغب ، إن كان هو الحرارة الغريبة الفاشية — وفى نسخة « الغاشية » — فى الأعضاء التى تفارق ، وتعود فى كل يوم مرة واحدة على ما هو المتعارف ، فليست هى علة للقشعريرة ، بل هما معلولا علة واحدة ، وهى الصفراء المتعفنة خارج العروق .

وحينئذ يكون البرهان من الحدود المذكورة فى الكتاب ، ضرباً من برهان (إنّ) غير الدليل .

وإن كان المراد من حمى الغب ، هى الصفراء المتعفنة خارج العروق ، على وجه

(٢) واعلم أنه لا سواء :

قولك : إن الأوسط علة لوجود الأكبر مطلقاً ، أو معلوله مطلقاً .

وقولك : إنه علة أو معلول، لوجود الأكبر فى الأصغر .

وهذا مما يغفلون عنه ، بل يجب أن تعلم أنه كثيراً ما يكون الأوسط معلولا للأكبر ، لكنه علة لوجود الأكبر فى الأصغر .

تسميمة العلة بمعلولها الخاص، كان المثال صحيحاً ، وإن كان مخالفاً للمتعارف من العبارة .

قوله :

(٢) أقول : وجود الأكبر مطلقاً ، غير وجود الأكبر فى الأصغر ، والحكم هو الثانى ، وعلة الأول غير علة الثانى .

والأوسط علة فى برهان (لم) ومعلول فى الدليل الثانى . دون الأول .

وأهل الظاهر من المنطقيين قد غفلوا عن هذا الفرق ، فالشيخ أوضح الحال فيه .

ومما يزيده بياناً أن الأوسط يمكن أن يكون مع كونه علة لوجود الأكبر فى الأصغر معلولا للأكبر ، كما أن حركة النار علة لوصولها إلى هذه الخشبة ، مع أنها معلولة النار ، ويكون هذا البرهان برهان (لم) .

ومنه قولنا : العالم مؤلَّف ، ولكل مؤلَّف مؤلِّف .

وأما فى الدليل، فلا يمكن أن يكون الأوسط مع كونه معلولا لوجود الأكبر فى الأصغر ، علة لوجود الأكبر ؛ لأنه يلزم من ذلك تقدم وجود الأكبر فى الأصغر على وجوده مطلقاً ، وهو محال .

واعلم أن علة وجود الأكبر إنما يكون علة لوجوده فى الأصغر فى موضعين :

أحدهما : أن لا يكون للأكبر وجود إلا فى الأصغر ، كالخسوف الذى لا يوجد إلا فى القمر ، فعلته علة وجوده فى القمر .

والثانى : أن يكون علة الأكبر علته أينما وجدت ، كالصفراء المتعفنة خارج العروق التى هى علة الحمى الغب أينما وجدت ، فهى علة لوجودها فى بدن زيد .

وأما فى غير هذين الموضعين ، فعلتاهما متغايرتان .

قوله :

الفصل السادس

إشارة

إلى المطالب

(١) من أمهات المطالب مطلب (هل الشىء موجود مطلقاً) أو (موجود بحال كذا) والطالب به — وفى نسخة بحذف عبارة « به » — يطلب أحد طرفى — وفى نسخة « أحد الطرفى — » النقيض .

(٢) ومنها مطلب — وفى نسخة بدون كلمة « مطلب » — (ما هو

---

(١) أقول : المطالب العلمية تنقسم .
إلى أصول .
وإلى فروع .
والأصول هى الكلية التى لابد منها ، ولايقوم غيرها مقامها ويسمى بالأمهات .
والفروع هى الجزئية التى عنها بد فى بعض المواضع ويمكن أن يقوم غيرها مقامها .
والأمهات قد قيل : إنها ثلاثة ، هى بالقوة ستة ، وهى مطلب (هل) و (ما) و (لم) لأن كل واحد يشتمل على مطلبين .
وقد قيل : إنها أربعة ، وأضيف إليها مطلب (أى) .
فصار اثنان للتصور ، وهما (ما) و (أى) .
واثنان للتصديق ، وهما (هل) و (لم) .
فطلب (هل) يشتمل على .
بسيط يكون الموجود محمولا ، كقولنا : هل زيد موجود ؟
وعلى مركب ، يكون الموجود فيه رابطة ، كقولنا : زيد هل هو موجود فى الدار ؟
قوله :
(٢) أقول : ذات الشىء حقيقته ، ولا يطلق على غير الموجود .

الشيء ؟) وقد يطاب به ماهية ذات الشيء ، وقد يطلب به — وفى نسخة بدون عبارة « به » — ماهية مفهوم الاسم المستعمل .

(٣) ولابد من تقديم — وفى نسخة « تقدم » — مطلب ما الشيء ، على مطلب هل الشيء ، إذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل حدًّا للمطلوب — وفى نسخة « للمطلب » وفى أخرى « للطلب » — مفهوماً ، وكيف — وفى نسخة « وما كيف » — كان ؛ فإن المطلوب فيه — وفى نسخة بدون عبارة « فيه » — شرح الاسم — وفى نسخة بزيادة « إذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل جزءاً للمطلوب مفهوما » —

والمراد أن الطالب بـ (ما) الأول ، هو السائل عن (ما هو) ويجاب بأصناف المقول فى (جواب ما هو ؟) كما مر ذكرها .

وقد تقع الحدود الحقيقية فى جوابه ، وربما تقام الرسوم مقامها ، على وجه التوسع ، أو عند الاضطرار .

والطالب بـ (ما) الثانى ، هو السائل عن ماهية مفهوم الاسم، كقولنا : ما الخلاء ؟

وإنما لم يقل (عن مفهوم الاسم) لأن السؤال بذلك يصير لغويًّا ، بل هو السائل عن تفصيل ما دل عليه الاسم ، إجمالا .

فإن أجيب بجميع ما دخل فى ذلك المفهوم بالذات ، ودل الاسم عليها بالمطابقة والتضمن ، كان الجواب حدًّا بحسب الاسم .

وإن أجيب بما يشتمل على شيء خارج عن المفهوم دال عليه بالالتزام ، على سبيل التجوز ، كان رسما بحسب الاسم .

قوله :

(٣) أقول : المراد أن مطلب (ما) الذى يطاب شرح الاسم يجب أن يتقدم مطلبى (هل) . ويعنى بقوله (إذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل حدًّا) تفسير هذا المطلب لتمييزه عن قسميه؛ فإن المتقدم على مطلبى (هل) هو الذى يطلب به شرح الاسم الذى لا يفهم مدلوله إلا بحد دون الآخر .

وتقدير الكلام : إذا لم يكن مدلول الاسم المستعمل فى المطلب المحتاج فى بيانه إلى

. . . .

حد ، مفهوماً ، والذى لايكون مدلولا له حدًّا مفهوماً للمطلب ، يعنى المسئول عنه .

وإنما قال ذلك ، لأن مدلول الاسم إذا كان حدًّا ، والحدود إنما تكون بحسب الذوات المحصلة ، كان للمحدود ذات محصلة .

وإذا كان المدلول مع كونه حدًّا هو مفهوماً ، كان تحصيل تلك الذوات ، أعنى وجودها أيضاً معلوماً ، فلا يكون للسؤال بـ(هل) البسيطة حينئذ فائدة . وحينئذ لايكون السؤال بما قبل (هل) لوكان حدًّا مفهوماً للمسئول عنه، لما كان للمسئول بما فى هذا الموضع فائدة .

وإنما قال (حدًّا مفهوماً) لأن مدلول الاسم المحتاج فى بيانه إلى حد مفهوماً[١] ، والذى لايكون مدلوله إلى[١] ، ربما لايكون له وجود فى نفسه، فيكون مدلول الاسم ، هو الجامع للأشياء التى وضع الاسم بإزائها فيكون حدًّا بوجه ، إلاأنه لايكون مفهوماً ، ما لم يدل عليها بالتفصيل ، ويكون السؤال بـ (ما هو) باقياً إلى أن يفصل . وحينئذ يكون القول المفصل حدًّا مفهوماً له .

قوله : (وكيف كان فإن المطلوب فيه شرح الاسم) إثبات إجمالى لما تقدم ، أى وكيف كان الحال ؛ فإن المتقدم على مطلبى (هل) هو (ما) الطالب لشرح الاسم .

وأما بالرواية الأخرى فيكون معناه هكذا : إذا لم يكن مدلول الاسم الذى استعمل على أنه جزء للمطلب مفهوماً ، وذلك لأن المطلب هو مجموع اللفظين ، وأحدهما جزء للمجموع ، فيكون قولنا (جزءا للمطلب) فى غير هذه الرواية أيضاً ، على التمييز عن المستعمل .

وقولنا (مفهوماً نصب لأنه خبر (لم يكن) .

وأنا أظن هذه الرواية تصحيف للأولى ، وكلاهما تصحيفان ، والأصل كان كذا :

(إذا لم يكن الاسم المستعمل حد المطلب — وفى نسخة «حدًّا للمطلوب» — مفهوماً) ، فإنه مطابق لمراده ، مستغن عن التمحلات التى أوردناها ، وذلك واضح .

قوله :

---

(١) كذا فى الأصل .

(٤) وإذا – وفى نسخة « فإذا » – صح للشيء وجود صار ذلك بعينه حدًّا لذاته ، أو رسماً إن كان فيه تجوز – وفى نسخة « يجوز » –

(٥) ومنها مطلب : أى شيء هذا – وفى بعض النسخ بدون كلمة « هذا » – وفى نسخة بزيادة «ة الشيء . وأى الشيء مما يعد فى أصول المطالب أيضا » –

ويطلب به تمييز الشيء عما عداه .

(٦) ومنها مطلب (لِمَ الشيء) وكأنه يسأل عما هو الحد الأوسط ، إذا كان الغرض حصول التصديق بجواب (هل) فقط ، أو يسأل عن ماهية السبب ، إذا كان الغرض ليس هو – وفى نسخة بزيادة « حصول » – التصديق بذلك فقط وكيف كان ، بل يطلب – وفى نسخة « طلب » – سببه فى نفس الأمر .

---

(٤) معناه ظاهر ، ومثاله : أنا إذا قلنا فى جواب من يقول : « ما المثلث المتساوى الأضلاع ؟ » : إنه شكل يحيط به ثلاثة خطوط متساوية ، كان حدًّا بحسب الاسم ، ثم إذا بيّنا أنه « والشكل الأول » من كتاب « إقيلدس » صار قولنا الأول بعينه حدًّا بحسب الذات .

(٥) وفى بعض النسخ (ومنها مطلب أى شيء وهو أيضاً مما يعد فى أصول المطالب ويطلب به تمييز الشيء عما عداه)

أقول : يجاب عن أى شيء بما يميز تمييزاً ذاتيًّا ، وقد يجاب بما يميز تمييزاً عرضيًّا والمراد هو الأول .

وقد لا يعد هذا المطلب فى الأصول ؛ لأن مطلب (ما) يغنى عنه ؛ إذ جوابه يشتمل على جميع الذاتيات ، مميزة كانت أو غير مميزة . وقد يعد فيها ؛ لأنه بعد الجواب عما هو فى حال الشركة يتعين لطلب تمييز كل واحد من مختلفات الحقائق بالفصول ، ولا يقوم غيره حينئذ مقامه .

(٦) أقول مطلب (لم) يطلب العلة :

إما فى التصديق فقط كما يقال (لِمَ) مبدأ لكل واحد .

وإما فى الوجود كما يقال : لِمَ يجذب المغناطيس الحديد .

ولا شك فى أن هذا المطلب بعد (هل) فى المرتبة ، بالقوة ، أو بالفعل .

(٧) ومن المطالب أيضاً (كيف الشيء؟) و (أين الشيء؟ !) و (متى الشيء ؟) وهى مطالب جزئية ليست من الأمهات ، بل تنزل عن – وفى نسخة بدون كلمة « عن » – أن تعد فيها .

ويستغنى عنها كثيراً بمطلب – وفى نسخة « لمطلب » – (هل) المركب ، إذا فطن لذلك الأين والكيف ،والمتى – وفى نسخة « والمعنى » – ولم تعلم نسبته إلى الموضوع المطلوب حاله – وفى نسخة بدون كلمة « حاله » .

وهذه نكتة : وهى أن المطالب كما يكثرها المكثرون ، فللمقللين أيضاً أن يقللوها بأن يجعلوا أصولها اثنين :

مطلباً للتصور .

ومطلباً للتصديق .

ويطوى الباقية فيهما .

وعلى هذا التقدير يمكن أن يطوى (لم) فى مطلب (ما) حتى تكون الأمهات هى مطلبا (هل) و (ما) فقط .

وإيثار الشيخ إلى ذلك بقوله (فكأنه يسأل عما هو الحد الأوسط ، أو عن ماهية السبب) .

ومطلب (لم) تابع لمطلب (هل) فى المرتبة – وفى نسخة « بالمرتبة » – :

إما بالفعل فكما يقال : هل القمر منخسف ؟ فإن قيل : نعم . قيل (لِمَ ؟) .

وإما بالقوة فكما يقال : لِمَ ينخسف القمر ؟فإنه يتضمن الحكم بانخسافه بالقوة ، وتطلب العلة فيه .

قوله :

(٧) لم يذكر الشيخ مطلبى (كم) و (من) وهما أيضاً من الجزئيات المشهورة . فهى جزئية ؛ لأنها تطلب علوماً جزئية بالقياس إلى المطالب المذكورة ، ولا تعم فائدتها ؛

(٨) فإن لم يفطن لذلك ، لم يقم ذلك المطلب مقام هذا ، فكان — وفى نسخة « وكان » — مطلبا خارجا عما عد .

فإن ما لاكيفية له مثلا ، لايسأل عنه بـ (كيف) وكذلك تنزل عن أن يعد فى الأصول ، ويستغنى عنها بمطلب (هل) المركب ، إذا كان المسئول عنه معلوماً بماهية ومجهولا بانتسابه إلى الموضوع ، فيقال : هل زيد أسود ؟ هل هو فى الدار ؟ هل هو الآن ؟ .

(٨) أقول : فيه نظر ؛ لأن مطلب (أى) إذا عد فى الأصول يقوم مقامها ، فيقال : أى كيفية له ؟ فى أى مكان هو ؟ فى أى وقت هو ؟

النهج العاشر

فى القياسات المغالطية[1]

الفصل الأول

(١) إن الغلط قد – وفى نسخة بدون كلمة « قد » – يقع إما لسبب فى القياس – وفى نسخة « إما لسبب القياس » – وهو أن يكون المدعى قياساً ، ليس بقياس فى صورته ، وهو أن لا يكون على سبيل – وفى نسخة « على سبيل صورة » – شكل منتج ، أو يكون قياساً فى صورته ، ولكنه – وفى نسخة « لكنه » – ينتج غير المطلوب ؛ إذ قد وضع – وفى

(١) أقول : الغلط يقع لسبب يرجع :

إما إلى التأليف القياسى .

وإما إلى أجزائه التى هى المقدمات ، ثم الحدود .

والشيخ بدأ بالقسم الأول ، فقال : (إن الغلط قد يقع إما لسبب فى القياس) وأخر القسم الثانى إلى أن يتم الكلام فى القسم الأول .

ثم الذى يرجع إلى التأليف ، فيكون لسبب يرجع :

إما إلى صورته – وفى نسخة « إما إلى صورة القياس » –

وإما إلى مادته .

وبدأ بالقسم الأول فقال : (وهو أن يكون المدعى قياساً ، ليس بقياس فى صورته) .

ثم الذى يرجع إلى الصورة ، يكون .

إما بحسب نسبة بعض المقدمات إلى بعض .

أو بحسب نسبتها إلى النتيجة .

(١) فى نسخة « الغالطية » .

نسخة « أو قد وضع » وفى أخرى « وقد وضع » ــ فيه ما ليس بعلة علة ، أو ــ وفى نسخة « وإنما » ــ لا يكون قياسا بحسب مادته . أى أنه بحيث إذا اعتبر الواجب فى مادته ، اختل أمر صورته ، وإذا سلم ما فيه على النحو الذى قيل ، كان قياسا ، ولكنه غير واجب تسليمه .

فإذا روعى فيه تشابه أحوال الأوسط فى المقدمتين ، وأحوال الطرفين فيهما مع النتيجة ، لم يجب تسليمه ، فلم يكن قياساً واجب القبول ، وإن كان قياساً فى صورته .

وقد علمت ــ فى نسخة « عرفت » ــ الفرق بينهما ، ووضع ما ليس بعلة علة ؛ من هذا القبيل ، والمصادرة على المطلوب الأول ، من هذا القبيل .

والذى يكون بحسب نسبة بعض المقدمات إلى بعض فهو أن لايكون على شكل وضرب منتج ، وقد أشار إليه بقوله (وهو أن لايكون على سبيل شكل منتج) .

والذى يكون بحسب نسبة المقدمات إلى النتيجة ؛ فلا يخلو :

إما أن يكون السبب هو أن المقدمات لم يلزم منها قول غيرها .

أو لزم ، ولكن اللازم ليس هو المطلوب .

والأول : هو المصادرة على المطلوب ، ولم يذكره الشيخ ههنا ؛ لأنه يحتاج إلى شرح فأخره ، إلى أن يفرغ من القسمة ، ويشتغل بشرحه .

والثانى : هو وضع ما ليس بعلة علة ؛ لأن وضع القياس الذى لاينتج المطلوب لإنتاجه هو وضع ما ليس بعلة للمطلوب ، مكان علته ، وإليه أشار بقوله (أو يكون قياساً فى صورته ، لكنه ينتج غير المطلوب ؛ إذ قد وضع فيه ما ليس بعلة علة) .

وأما الذى يرجع إلى مادة القياس ، مشتملا على مقدمات لو وضعت بحيث تكون مسلمة على هيئة قياس ، خرجت على أن تكون مسلمة ، وإليه أشار بقوله : (أو لايكون قياساً بحسب مادته . . . . إلى قوله : وإن كان قياساً فى صورته) .

وذلك إذا كان حدان من حدود القياس هما اسمان لمعنى واحد ، فالواجب — وفى نسخة « والواجب » — أن تكون مختلفة المعنى — وفى نسخة « مختلفى المعانى » — فإذا روعى فى — وفى نسخة « من » — القياس صورته ، ثم ما أشرنا إليه من أحوال مادته ، لم يقع خطأ من قبل الجهل

ومثاله أن يقال :

كل إنسان ناطق ، من حيث هو ناطق .

ولا شىء من الناطق ، من حيث هو الناطق ، بحيوان .

وذلك لأن القياس إنما ينعقد بحسب الصورة من هذه الحدود :

إما مع إثبات القيد الذى هو قولنا : من حيث هو ناطق ، فى المقدمتين جميعاً ، أو مع حذفه منهما جميعاً .

لكن إثباته فيهما يقتضى كذب الصغرى .

وحذفه منهما يقتضى كذب الكبرى .

وإن حذف عن الصغرى ، وأثبت فى الكبرى ، ليكونا صادقين اختلفت صورة القياس ، فلم يكن الأوسط مشتركاً .

فالقياس المنعقد منهما بحسب الصورة ، لايكون قياساً واجب القبول بحسب المادة ، ولهذا كان السبب فى هذا القسم من جهة المادة ، قوله :

(وقد عرفت الفرق بينهما) أى بين هذين القياسين المذكورين .

قوله (ووضع ما ليس بعلة من هذا القبيل ، والمصادرة على المطلوب من هذا القبيل) أى مما يقع الغلط فيه من جهة التأليف . لا من جهة المادة .

ثم أخذ فى بيان المصادرة على المطلوب الأول بقوله (وذلك إذا كان الحدان من حدود القياس . . . . إلى قوله : فالواجب أن يكون مختلفى المعانى) .

فالمصادرة على المطلوب إنما تشتمل على حدين مترادفين كما مر ، ويلزم منه أن تكون :

إحدى المقدمتين : خالية عن الوضع والحمل ، وهى التى يتحد حداها .

والثانية : هى النتيجة بعينها : فيكون التأليف عن مقدمة واحدة بالحقيقة ، ويكون

بالتأليف ، – وفى نسخة « التكليف » – ومن وضع ما ليس بعلة علة ، ومن المصادرة على المطلوب الأول .

أحد حدى النتيجة هو الأوسط .

مثاله : كل إنسان بشر .

وكل بشر ناطق .

فكل إنسان ناطق .

وما يقع فى قياس واحد هكذا ، يكون ظاهراً غير ملتبس .

والخفى منها هو الذى يقع فى أقيسة مركبة تقتضى تباعد النتيجة والمقدمة المتحدة بها.

والفاضل الشارح : ذهب إلى أن وضع ما ليس بعلة علة ، والمصادرة على المطلوب الأول ، من الأغلاط التى تتعلق بالمادة .

وليس كذلك ؛ فإن الخلل فيهما ليس لأنهما يشتملان على حكم غير مسلم ، بل لأن القياس المشتمل عليها يتألف مع النتيجة .

إما من حدود أكثر مما يجب ، وهو وضع ما ليس بعلة علة .

أو من حدود أقل مما يجب ، وهو المصادرة على المطلوب .

فإن الخلل فيهما راجع إلى الصورة ، دون المادة ؛ ولذلك جعلا من مباحث كتاب (القياس) .

فهذه هى أسباب الأغلاط المتعلقة بالتأليف القياسى ، وقد ظهر أنها أربعة :

اثنان منها متعلقان بنفس القياس ، وهما اختلال الصورة والمادة ، ويشتركان فى أن الخلل فيهما سوء التأليف .

واثنان متعلقان بحال القياس والنتيجة معاً ، وهما وضع ما ليس بعلة علة ،والمصادرة على المطلوب .

فإذن جميع ما يتعلق بالتأليف القياسى ثلاثة أشياء ، وإلى ذلك أشار الشيخ بقوله: (فإذا روعى صورته، ثم ما أشرنا إليه من أحوال مادته ، لم يقع خطأ من قبل الجهل بالتأليف ، ومن وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب الأول) .

قوله :

(٢) هذا ، وأما إن كان — وفى نسخة « وإما أن لا يكون » — الغلط فى كون القياس قياساً واجب القبول لكن بسبب — وفى نسخة « القول ولكن لسبب » — فى المقدمات مقدمة مقدمة — وفى نسخة « مقدمة » بدون تكرار — فإنه قد — وفى نسخة بدون كلمة « قد » — يقع الغلط بسبب اشتراك فى مفهوم الألفاظ على بساطتها ، أو على تركيبها ، على ما قد علمت .

ومن جملتها مثل ما قد — وفى نسخة بدون كلمة « قد » — يقع بسبب الانتقال من لفظ الجميع ، إلى لفظ كل واحد ، وبالعكس فيجعل ما يكون لكل واحد ، كائنا للكل ، وما يكون — وفى نسخة « وما يجعل » — للكل كائناً لكل واحد .

---

(٢) أقول لما فرغ عن بيان القسم الأول ، وهو أن يكون سبب الغلط راجعاً إلى التأليف ، ختمه بقوله : (هذا) أى هذا قسم .

وبدأ بالقسم الثانى بقوله (وإما أن لا يكون الغلط) فلفظة (أما) هذه أخت التى فى أول الفصل فى قوله (الغلط قد يقع إما لسبب فى القياس) .

وهذا القسم هو أن يكون الغلط لسبب فى المقدمات أفراداً ، أو فى أجزائها التى هى الحدود ، وينقسم :

إلى ما يكون السبب لفظياً .

وإلى ما يكون معنوياً .

وبدأ بالقسم الأول ، وهو — على ما ذكرناه — ينحصر فى ستة أقسام ؛ لأن الغلط :

إما أن يكون لاشتراك فى جوهر اللفظ المفرد .

أو فى هيئة فى نفسه .

أو فى هيئته اللاحقة به من خارج .

أو فى التركيب المتحمل لمعنيين .

أو فى وجود التركيب وعدمه ، فيظن أن المركب غير المركب ، أو غير المركب مركباً . فأشار إلى القسم الأول والرابع ، وهو الاشتراك فى اللفظ المفرد والمركب . بقوله :

ولا شك فى أن بين الكل ، وبين كل واحد من الأجزاء فرقاً ،
وربما كان الانتقال على سبيل تفريق اللفظ بأن يكون إذا اجتمع صادقاً ،
فيظن أنه إذا – وفى نسخة « أنه كيف » – فرق كان صادقاً ، مثل من
– وفى نسخة « ما » – يظن أنه – وفى نسخة يظن « من أن » – إذا صح
أن نقول :

كان امرؤ القيس شاعراً مفرداً – وفى نسخة بدون كلمة « مفرداً » –
صح .

(فإنه يقع الغلط بسبب اشتراك فى مفهوم الألفاظ على بساطتها وعلى تركيبها ، على ما علمت) أى فى (النهج السادس) .

وأورد لذلك مثالاً ، وهو :

انتقال الذهن من أحد معنيي لفظ (كل) حالتى الإطلاق على الجميع ، وكل واحد ، إلى الآخر ، وهو قوله : (ومن جملتها ما يقع بسبب الانتقال . . . إلى قوله : ولا شك فى أن بين الكل ، وبين كل واحد من الأجزاء فرقاً) .

وهذا المثال هو الاشتراك فى اللفظ المفرد ، وإنما خصه بالإيراد ؛ لأنه موضع يلتبس على بعض أهل النظر ، وسنحتاج إليه فى (النمط الخامس) .

والفرق : أن الكل يشمل الآحاد معاً ، وكل واحد بأخذ الواحد

فالواحد ، على سبيل البدل ، بشرطين :

أحدهما : أن يكون مع المأخوذ غيره .

والثانى : أن لا يبقى واحد غير مأخوذ .

وأشار بقوله : (وربما كان الانتقال على سبيل تفريق اللفظ ، بأن يكون إذا اجتمع صادقاً ، فيظن أنه إذا فرق – وفى بعض النسخ « كيف فرق » – كان صادقاً . . . إلى قوله وإنها : فرد) .

إلى القسم الخامس .

وأورد مثالين :

أحدهما : أنا إذا قلنا : إن امرأ القيس كان شاعراً ، وصح ، فيظن أنه يصح قولنا:

إن امرأ القيس كان مفرداً ، وإن امرأ القيس الميت شاعر مفرد .
فيحكم بأن الميت شاعر .
وأيضا أنه إذا صح أن الخمسة زوج وفرد ، اجتماعاً – وفى نسخة بدون كلمة « اجتماعاً » – صح – وفى نسخة « يصح » – أنها زوج ، وأنها فرد .

امرؤ القيس كان ، وقولنا : امرؤ القيس شاعر .

وذلك لأن المحمول فى الأول ، هو قولنا : كان شاعراً على سبيل الاجتماع ، فيظن أنه يصح حمل كل واحد من لفظة (كان) و(شاعراً) عليه ، على سبيل الانفراد .

وإنما يصح الأول ؛ لأن لفظة (كان) فيها ، ناقصة ، وهى جزء المحمول ، والمجموع قضية دالة على كونه فى الزمان الماضى شاعراً .

ولا يصح الثانى ؛ لأن إفراد لفظة (كان) يدل على أنها أخذت تامة ، وهى المحمول نفسه ، فكأنه يقول : حصل امرؤ القيس .

ولا يصح الثالث ، لأن حذف لفظة (كان) يدل عليها على أنها أخذت رابطة ، لادلالة لها إلا على الارتباط المحض ، والمحمول هو الشاعر .

وحينئذ الفرق بين قولنا : كان شاعراً ، وبين قولنا : هو شاعر . على هذا التقدير . ويلزم منه حمل الشاعر على امرئ القيس ، الذى ليس بموجود الآن ؛ لأن الميت لا يوجد أصلا ، فضلا عن أن يوجد شاعراً .

والمثال الثانى ؛ أنا إذا قلنا : الخمسة زوج وفرد ، وصح ، فيظن أنه يصح قولنا : الخمسة زوج. الخمسة فرد .

على قياس أنا إذا قلنا : العسل حلو ، وأصفر ، وصح ، فيصح قولنا :
العسل حلو .   العسل أصفر .

وأشار بقوله (وربما كان الانتقال على العكس من هذا القسم الثالث) ويمثل بأن يظن أنه إذا قلنا : إن امرأ القيس شاعر جيد ، وصح – على تقدير كونهما وصفين متباينين – صح أيضاً على تقدير كونهما معاً وصفاً واحداً .

ثم قال (وهذا أيضاً لايناسب ما يكون الغلط فيه بسبب المعنى من وجه) وذلك الوجه

وربما كان الانتقال على العكس من هذا ، وهو أنه إذا صح أن امرأ القيس شاعر ، وأنه جيد .

يصح على الإطلاق وكيف شئت ، أنه شاعر جيد ، أى فى الشاعرية .

وهذا أيضاً يناسب ما يكون الغلط فيه بسبب المعنى من وجه ، ولكنه — وفى نسخة « ولكن » — بشركة من القول — وفى نسخة « من اللفظ » بدلا من « من القول » — فهذه مغالطات مناسبة للفظ .

(٣) وقد يقع الغلط بسبب المعنى الصرف ، مثل ما يقع بسبب إيهام العكس .

وبسبب أخذ ما بالعرض ، مكان ما بالذات .

هو إغفال توابع الحمل الذى يجىء ذكره فى الأغلاط المعنوية ؛ فإن (الجيد المطلق) إذا حمل بدل (الجيد فى الشاعرية) وقد أغفل ما يتبع المحمول، وكان كحمل (الموجود المطلق) بدل (الموجود بالقوة) فى المثال المذكور ، لكنه يكون ههنا بشركة اللفظ ؛ وذلك لأن الغلط إنما حدث من قولنا : هو شاعر جيد . وليس من شرط توابع الحمل أن يحدث من تركيب لفظى مقدمة .

قوله : (وهذه مغالطات مناسبة للفظ) إشارة إلى الأقسام المذكورة إلا أنه لم يذكر من الستة إلا أربعة ، وسنشير إلى (الثانى) و (الثالث) الباقيين منها .

قوله :

(٣) أقول : يريد به القسم الثانى من الأغلاط المتعلقة بأفراد المقدمات ، وهو الذى يكون السبب معنويًّا .

فقوله (وقد يقع الغلط بسبب المعنى) عطف على قوله (فإنه يقع الغلط بسبب اشتراك فى مفهوم الألفاظ) .

واعلم أن الأغلاط المعنوية لايتصور أن تقع فى الحدود ، التى هى المفردات — كما مر فى صدر الكتاب — فإذن هى إنما تقع فى التأليف .

والتأليف يكون :

وبأخذ اللاحق للشيء – وفى نسخة « لاحق الشيء » – مكان الشيء .

وبأخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل .

وبإغفال – وفى نسخة « وبسبب إغفال » – توابع الحمل المذكور

إما فى القضايا أنفسها .

أو يكون بين القضايا .

والذى بين القضايا فهو :

إما قياسى .

وإما غير قياسى .

والواقعة فى التأليف القياسى ، قد مر ذكرها .

أما التى تقع فى القضايا أنفسها ، وهى المتعلقة بالمقدمات، فهى التى يريد أن يذكر ههنا ، وهى ثلاثة لاغير ؛ لأن التأليف يقع :

إما بين جزأين يستحق أحدهما لأن يحكم عليه ، والآخر لأن يحكم به .

وإما بين جزأين لايستحقان لذلك .

والغلط فى الأول لا يتصور إلا أن يكون الترتيب غير صحيح ؛ بأن جعل المحكوم عليه محكوماً به ، والمحكوم به محكوماً عليه ، والسبب فى ذلك إيهام العكس .

وأما الثانى فلا يخلو :

إما أن يكون المأخوذ فيها بدل ما يستحق لأن يكون جزءاً من القضية ، شيئاً من معروضاته أو عوارضه .

أو لا يكون كذلك ، بل شيئاً مشابهاً له .

أو على وجه آخر غير الوجه الذى يجب .

والأول : هو أخذ ما بالعرض ، مكان ما بالذات ؛ وذلك لأن الحكم يتعلق بالذات بما يستحق لأن يكون جزءاً من القضية ، وبالعرض لمعروضاته وعوارضه .

والثانى : هو سوء اعتبار الحمل ؛ فإن الحمل لايكون فيها كما ينبغى مطلقاً .

وقد بقى من أسباب الغلط قسم واحد ، وهو الواقع بين قضايا لا يتألف منها قياس،

ـ وفى نسخة « الجمل المذكورة » ـ

وقد عرفت ذلك .

(٤) فنجد أصناف ـ وفى نسخة « أسباب » ـ المغالطات منحصرة فى اشتراك اللفظ مفرداً ، أو مركباً ، فى جوهره ، أو ـ وفى نسخة « و » ـ فى هيئته وتصريفه . وفى تفصيل المركب ، وتركيب المفصل ، ومن جهة المعنى فى إيهام العكس . وأخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ، وأخذ اللاحق للشىء ـ وفى نسخة بدون عبارة « للشىء » ـ وإغفال توابع الحمل ، ووضع ما ليس بعلة علة ، والمصادرة على المطلوب الأول ، وتحريف القياس وهو الجهل بقياسيته .

وهو المسمى (جمع المسائل فى مسألة واحدة) ولم يذكره الشيخ ؛ لأنه غير متعلق بالقياس .

ونعود إلى الشرح فنقول :

قد ذكر الشيخ فى الغلط المعنوى الصرف ، خمسة أشياء :

إيهام العكس . وأخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ، وهما القسمان المذكوران من الثلاثة .

والثالث: أخذ اللاحق للشىء مكانه ، وهو من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ـ كما مر فى (النهج السادس) .

والرابع : أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل ، وعكسه يجرى مجراه .

والخامس : إغفال توابع الحمل ، وهى الأمور المتعلقة بالمحمول ، كما مر ، وبـ (الرابطة) و(الجهة) و(السور) وغير ذلك مما يغير أحوال الحكم فى القضية .

وهذان القسمان من جملة سوء اعتبار الحمل ؛ وإنما أورده الشيخ هكذا ؛ لأنه فى هذا المختصر لم يتعرض لبيان الحصر على ما فى سائر كتبه .

قوله :

(٤) أقول : لما ذكر أسباب الغلط ، عاد إلى عدها ؛ ليسهل الضبط ، فأشار ههنا إلى القسم الثانى من اللفظية التى لم يذكرها فيما مضى بقوله (أو هيئته وتصريفه) ولم يذكر فى المعنوية قسما مما ذكره فيما مر ، وهو أخذ ما بالقوة ، مكان ما بالفعل .

(٥) وإن شئت فأدخل اشتباه الإعراب ، والبناء ، واشتباه الشكل والإعجام فى باب ــ وفى نسخة بدون كلمة « باب » ــ المغالطات اللفظية .

ومن التفت لفت المعنى ، وهجر ما يخيله اللفظ ثم راعى فى ألفاظ ــ وفى نسخة بدون كلمة « ألفاظ » ــ أجزاء القياس ، معانى لا ألفاظا ــ وفى نسخة « ألفاظ » بدل « ألفاظا » ــ وراعاها بتوابعها ، ولم يخل بها فيما يتكرر فى المقدمتين ، أو يتكرر فى المقدمتين والنتيجة ، وراعى شكل القياس فيه ــ وفى نسخة بدون عبارة « فيه » ــ وعلم ــ وفى نسخة « ثم علم » ــ أصناف القضايا التى عددناها ، ثم عرض ذلك على نفسه عرض الحاسب ما يعقده على نفسه ، معاودا ومراجعا ، فغلط

وذلك أيضاً مما يدل على أنه لا يتعرض لبيان الحصر .

قوله :

(٥) أقول : التفت لفته، أى نظر إليه ، يريد أن من عرف الأصول المذكورة وحكمها ، أمِنَ من الغلط ؛ فإن سبب الغلط بالإجمال ، هو إهمال بعض شرائط الصحة . ووازن بين شرائط الصحة ، وأسباب الغلط ، بقول ملخص ، وهو أنه إذا لاحظ المعنى ، وهجر ما يخيله اللفظ ، أى الألفاظ الذهنية ، وما ترسخ من أحوالها فى الخيال .

وبالجملة : إذا ترك اعتبار اللفظ ووجود المعنى خاليا عن الشوائب اللفظية ، أمِنَ مِنَ الأغلاط اللفظية .

وإذا راعى أجزاء القياس مفصلة بتوابعها ، أمِنَ مِنَ الأغلاط المتعلقة بالمقدمات وإذا لم يخل بتكرار الحدود فى المقدمتين والنتيجة ،أمِنَ مِنْ وضع ما ليس بعلة علة ، ومن المصادرة على المطلوب .

وإذا راعى شرائط القياس أمِنَ مِنَ الغلط المتعلق بصورته .

وإذا عرف أن المقدمات من أى الأصناف المذكورة فى (النهج السادس) وراعى شرائطها ، أمِنَ مِنَ الغلط المتعلق بمادته .

فهو أهل لأن يهجر الحكمة وتعلمها ، فكل – وفى نسخة « وكل » – ميسر لما خلق له .

أسأل الله تعالى العصمة والتوفيق ، والحمد لله ، وحسبنا الله ، ونعم الوكيل ، – وفى نسخة بزيادة « وله الحمد وحده ، والصلاة على محمد النبي وآله الطاهرين – »

ثم إن من غلط بعد رعاية هذه الشروط ، وتكرار المعاودة إلى تفقد كل واحد منها ، فهو ليس بمستعد لإدراك العلوم النظرية ، وتعلمها ، والله أعلم بالصواب ، وإليه المرجع والمآب .

انتهى القول فى المنطق بعون الله وتوفيقه .

أيها القارئ العزيز :

يسعدنى أن أقدم إليك أهم كتاب للفيلسوف ابن سينا ، بل ربما أهم كتاب فى الفلسفة الإسلامية ؛ إنه خلاصة ما وعت ذاكرة هذا الفيلسوف ، وصفوة ما ارتضاه من آراء .

وقد قسمه إلى « أنماط » عشرة ، عالج فيها فلسفة الكون . من إنسانية وغير إنسانية ، وعالج فيها فلسفة ما وراء الكون كذلك .

ومهد لهذه « الأنماط » العشرة ، بعشرة « أنهج » ، عالجت مسائل المنطق علاجًا لا يقل فى أهميته عن علاج « الأنماط » لمسائل الكون ، ومسائل ما وراء الكون.

وقد أطلق ابن سينا على مجموعة « الأنماط » و « الأنهج » اسم « الإشارات والتنبيهات » .

ولهذه التسمية دلالتها على نوع الطريق الذى سلكه ابن سينا فى عرض أفكار الكتاب .

فلقد قسم « الأنماط » و « الأنهج » إلى فصول صغيرة ، أسماها :

تارة : « إشارات » .

وتارة : « تنبيهات » .

وتارة : « أوهامًا وتنبيهات » .

وأفكار الفصول مترابطة ، يُعد السابق منها لما يلحقه ، ويتابع اللاحقُ السابقَ . فكل « إشارة » لبنة وضعت فى مكانها المناسب ، ترسو مطمئنة على ما قبلها ، وتهيئ موضعًا مناسبًا لما يأتى بعدها ، وكل « تنبيه » تخليص لمادةٍ لبنةٍ من عنصر غريب أُدخل عليها .

ومجموعة هذه « الأوهام » هى المواد الغريبة التى عُنى ابن سينا عناية فائقة بعزلها عن مادة الفكر الأصيلة .

وهكذا يستمر ابن سينا ، فى صوغ لبناته ، وتنقيتها من الدخيل الغريب ، وإحكام بنائها ، حتى يتم له صرح المعرفة سامق الذروة ، متين الأساس .

هذا هو كتاب « الإشارات والتنبيهات » بداية من أول الطريق ، تستمر حتى تصل إلى نهايته .

وأول طريق المعرفة فى نظر ابن سينا هو المنطق الذى خصص له « الأنهج » العشرة .

ويؤسفنى أيها القارئ أن أفاجئك بالقول بأن الكتاب الذى بين يديك خلو من هذه « الأنهج » . وإنى لكبير الرجاء فى الله ، أن أقدمها إليك قريبًا فى جزء خاص . وما أظن أن انتفاعنا بما بين أيدينا يتوقف على ما سوف نقدمه .

فهاك الآن أفكارَ ابن سينا .

فى المادة .

وفى الوجود .

وفى أصل الإنسان ومصيره .

وفى الله .

اقرأ هذا كله ، وانتقل وأنت تقرؤه ، من إشارة إلى وهم ، ومن وهم إلى تنبيه ، ولن تحس ، فى مسراك ومسيرك ، بأن وسيلة لا بد منها لك ، قد غابت عنك ، ما دمت فى وضع يؤهلك لأن تتابع أفكار ابن سينا ، فى الكون وفى ما وراء الكون .

ولست أريد بهذا أن أحط من قدر المنطق ، فللمنطق فى مقام الفكر الإنسانى شأن أى شأن ، ولا شك عندى فى أن المنطق – برغم اعتبار ابن سينا له أداة للفلسفة ووسيلة تعين عليها - قد أخذ مكانه فيها ، أو يجب أن يأخذ مكانه فيها ، كأحد موضوعاتها الأصيلة ، وكجزء أساسى منها ينقص الكل بدونه ، إنه يعالج قوانين الفكر ، والفكر وقوانينه بعض ما لا بد للفلسفة أن تدرسه .

ومشكلة الفكر وقوانينه ، ليست من حيث الأهمية ، ولا من حيث الصعوبة ، دون غيرها من مشاكل الفلسفة ، وليس هنالك ما يبرر عزلها عن الفلسفة ووضعها فى إطار خاص ، خارج عن إطارها .

فضرورة البدء بالمنطق ، لدارس الفلسفة لا تبرر اعتبار المنطق

خارجًا عن دائرة الفلسفة ، إذ البدء بموضوع قبل موضوع ، قضية يقتضيها التنظيم ، وليس بلازم أن يكون ما نبدأ به أهون خطرًا مما هو بداية له ، أو خارجًا عن نطاقه .

ولو كان هذا لازمًا ، لوجب أن تكون الفلسفة الطبيعية التى اعتبرها فلاسفة المسلمين ، خطوة تمهيدية لدراسة الفلسفة الرياضية .

ـ لما أن موضوع الفلسفة الطبيعية أيسر إدراكًا للمبتدئ من موضوع الفلسفة الرياضية ـ

غيرَ داخلة فى نطاق الفلسفة ؛ لأنها تمهيد يعين على فهم ما يسمى الفلسفة الرياضية .

بل لوجب أن تكون الفلسفة الرياضية بدورها ، شيئًا آخر غير الفلسفة ، لأنها هى أيضًا ، تمهيد لفهم الفلسفة الإلّهية ، وخطوة لا بد منها لها .

ولذلك سموا :

الفلسفة الطبيعية	:	العلم الأدنى .
والفلسفة الرياضية	:	العلم الأوسط .
والفلسفة الإلّهية	:	العلم الأعلى .

على أن البدء بشىء قبل شىء ، أمر نسبى ، فقد يكون شىء أوضح من شىء بالنسبة لإنسان ما ، فيتعين بالنسبة له البدء

بالأوضح ، ليتخذ منه وسيلة لفهم الأصعب ، دون العكس .

وقد يكون الأمر على عكس ذلك بالنسبة لإنسان غيره .

فلو أخذنا بنظرية أن ما يساعد على فهم غيره . يكون دونه منزلة ، ولا يشاركه فى اسمه ، لم يكن لمدلول الفلسفة معنى ثابت ، ولكان ما هو فلسفة بالنسبة لشخص ، ليس فلسفة بالنسبة لشخص آخر .

وعلى هذا لا تكون البحوث الطبيعية والرياضية ، فلسفة عند مفكرى الإسلام ؛ لأنها بداية تساعد على فهم الفلسفة الإلهية عندهم .

على العكس مما يرى ديكارت الذى يتخذ من علمه بالنفس والإله ، طريقًا لعلمه بالطبيعة .

وما لنا نطيل فى بيان نسبة المنطق إلى الفلسفة ونسبة الفلسفة إلى المنطق ! ؟

فسواء كان المنطق :

فلسفة خالصة .

أو أداة متمحضة ،

أو فلسفة فى ذاته ، ووسيلة بالإضافة إلى غيره ،

فإن دور « الأنهج » العشرة سوف يجىء فى الإخراج إن شاء الله .

ولعل ابن سينا قد عنى على وجه الدقة ما تفيده كلمة « إشارة » فهى فى اللغة العربية لون خفى من ألوان الد لة ، فالذى

« يشير » إلى الشيء إنما يدل عليه بالرمز والتلميح ، لا بالإفصاح والتوضيح .

وكأن لفظة « تنبيه » من هذا القبيل ، فالذى ينبه إلى الشيء ، كأنما يلفت نظر الغير إليه فى سرعة خاطفة .

فنى هذه الحدود لكلمتى « إشارة » و « تنبيه » صب ابن سينا أفكاره التى ضمنها كتاب « الإشارات والتنبيهات » .

فهى دلالات يكتنفها الرمز والغموض ، وهى لمحات سريعة خاطفة .

وقد ألف ابن سينا كتاب « الإشارات والتنبيهات » فى أخريات حياته بعد أن طوّف فى آفاق المعرفة ، ما شاء له استعداده ، ووقته ، وظروفه ، أن يطوف .

وبعد أن ألّف فى فنون شتى من المعرفة .

وبعد أن وصل إلى ما يمكن لمن كان فى مثل ظروفه أن يصل إليه .

وبعد أن استقرت نفسه عند أفكار خاصة ، ارتضتها ، وارتاحت إليها ، وشعرت بالاطمئنان عندها .

فالكتاب صورة من نفس ابن سينا ، وصورة من الحق الذى يراه ابن سينا ، وصورة من الواقع كما تمثله ابن سينا .

ولكن لا ينبغى أن يختلط علينا الحق كما هو فى نفسه ، بالحق كما هو عند ابن سينا ، ولا الواقع كما هو فى ذاته ، بالواقع

كما تمثله ابن سينا .

فقد يكون ابن سينا قد أصاب الحق ، وأدرك الواقع فى كل ما عالج من شأن فى هذا الكتاب ، وقد يكون الحق جانبه والواقع أخطأه ، فى كل ما عالج من شأن ، أو فى بعض دون بعض .

فليقرأ الكتاب من يقرؤه على أنه حق فى رأى ابن سينا ، وليتخذ من نفسه حكمًا بين الحق وبين ابن سينا .

فى هذه الحدود يجب أن يقرأ الكتاب .

وليس من شك فى أن ابن سينا كان يعلم أن أفكاره التى أودعها كتاب « الإشارات والتنبيهات » لم تكن لتُنال دون مجهود شاق عنيف ، وكان يعلم مقدار ما بذل هو فى سبيلها من جهد .

وكان يعلم أنه لن ينتفع بها إلا من يبذل فى سبيلها مثل ما بذل هو ، ولن يعرف لها قدرها إلا من تجرع فى سبيلها الصاب والعلقم ، فراض عقله عليها ، وشحذ ذهنه بالدرس والبحث لبلوغها ، ومر بمراحل تعده لها وتهيؤه لفهمها ، وتورط فى ضروب من الخطأ ، قبل أن يهتدى إلى طريق الصواب ، حتى يعرف للصواب قدره ، وللحق فضله .

لكل هذا رأى ابن سينا أن يكون كتاب « الإشارات والتنبيهات » بعيدًا عن متناول العامة ، ووقفًا على فئة خاصة من الناس تكون مستعدة له ، ومؤهلة لتذوقه وتفهمه ؛ فئةٍ يكون الحق غايتها ، واليقين

هدفها ، تأبى على نفوسها أن تحلها أفكار غير مهضومة ، وعلى عقولها ، أن تشغلها بآراء سقيمة معلولة ، كى تملأ بمعلوماته فراغ نفوسها وعقولها .

هكذا تصور ابن سينا كتابه ، وتصور الذين لهم أن يقرؤوه.

ولكى يضمن لكتابه هذا ، أن لا يتوصل إليه إلا من ينبغى لهم قراءته ، عمد إلى أمرين ، ظنهما كفيلين بما أراد .

أولهما : الرمز والإشارة ، فكانت «الإشارات والتنبيهات» أغلفة تحجب ما بداخلها من معنى إلا عن مزود بوسائل من فطرة سليمة ودراية حكيمة تعينانه على التسلل إلى باطنها ، والنفوذ إلى داخلها .

ولن يعيب ابن سينا أن يكون كتابه عسير الإدراك صعب التناول ، فإنه إلى هذا قصد ، وهكذا أراد .

ثانيهما : أخذه العهد على من يقع كتابه فى يده أن يصونه ويحفظه ، ولا يمكن منه إلا من يستجمع من الصفات ما أوصى به فى قوله :

[هذه إشارات إلى أصول ، وتنبيهات على جمل ، يستبصر بها من تيسر له ، ولاينتفع بالأصرح منها من تعسر عليه . . .

وأنا أعيد وصيتى ، وأكرر التماسى ؛ أن يضن بما تشتمل عليه هذه الأجزاء كل الضن ، على من لا يوجد فيه ، ما أشترطه فى آخر هذه الإشارات] .

هكذا يوصى ابن سينا ، وهو فى وصيته يرجو أن لا يُمكَّن من قراءة « الإشارات والتنبيهات » إلا من يتيسر له الاستبصار بها .

وربما يُظن أن ابن سينا كان غير جاد فى وصيته ؛ إذ ما دامت الكتب معروضة لكل راغب ، فمن ذا الذى يملك أن يحول بين الناس وبين شراء ما يريدون؟ ولكن الحال أيام ابن سينا ، كانت غير الحال فى أيامنا هذه ، لم تكن هنالك مطابع ولا مطبوعات ، وإنما كانت المؤلفات تنسخ وتستنسخ ، وظَنَّ ابن سينا أن الحال ستدوم على ذلك ، وأن مالك النسخة يستطيع أن يتحكم فيها ، وأن يتحكم فى طالبيها .

فإلى العدد القليل ممن ظن ابن سينا أن كتابه سيكون عندهم ، يتوجه بالرجاء والالتماس أن لا يمكنوا منه إلا من يكون أهلا له .

ويفسر ابن سينا الأهلية لقراءة كتاب « الإشارات والتنبيهات » بما يورده آخره من قوله :

[خاتمة ووصية :

أيها الأخ : إنى قد مخضت لك فى هذه الإشارات عن زبدة الحق ، وألقمتك قفى الحكم ، فى لطائف الكلم ، فصنه عن المتبذلين ، والجاهلين ، ومن لم يرزق الفطنة الوقادة ، والدُّربة والعادة ، وكان صفاه مع الغاغة . أو كان من ملاحدة هؤلاء المتفلسفة ومن همجهم .

فإن وجدت من تثق بنقاء سريرته ، واستقامة سيرته ، وبتوقفه عما يسرع إليه الوسواس ،

وبنظره إلى الحق بعين الرضا والصدق ، فآته ما يسألك منه مدرجاً مجزأ ، تستفرس مما تسلفه لما تستقبله .

وعاهده بالله ، وبأيمان لا مخارج لها ، ليجرى فيما تؤتيه مجراك ، متأسياً بك .

فإن أذعت هذا العلم وأضعته ، فالله بيني وبينك . وكفى بالله وكيلا] .

هذه هي الشروط التي يجب أن تتوافر فيمن يسمح له ابن سينا بقراءة كتاب « الإشارات والتنبيهات » .

فطنة وقادة ، ودُربة على فهم العويص من المسائل ، ودراية بما يلزم لها . ودين يحفظ من الانحدار إلى حضيض الإلحاد والهمجية ، ونقاء سريرة ، واستقامة سيرة ، وتأَبٍّ على الشكوك والوساوس ، ورضى عن الحق ، وصدق في طلبه .

اشتراطات ، لا شك ، صعبة ، ولكنها مع صعوبتها ضرورية لطالب العلم بمعناه الحق ، وبمعناه الذى كان معروفا لابن سينا وأمثاله ، ممن خلدهم التاريخ .

فمن تتوافر له هذه الشروط — وقل من تتوافر له — يعطى الكتاب مجزأ ، ليتفهمه جزءا ، جزءا ، ولا يمكّن من جديد ، حتى يفرغ من إتقان القديم .

هذا هو المنهج الذى رسمه ابن سينا لمن يريد أن يقرأ «الإشارات والتنبيهات » .

ولكن الأمر خرج من يده ، ومن يد غيره ، وأصبح الكتاب ملقى فى الأسواق ، يشتريه واحد ممن هو له أهل ، وكثيرون ممن

ليسوا له أهلا ؛ هذا على الرغم من أن ابن سينا أوصى والتمس ، أن يحال بين كتابه وبين من لا يكون أهلا له ، وكرر فى ذلك رجاءه والتماسه .

وتقع العبارة التى كرر فيها ابن سينا وصيته والتماسه ، أول الأنماط ، فأين تقع العبارة التى بدأ فيها وصيته ، والتماسه؟ لا بد أن تكون قد وقعت قبل ذلك ، وليس قبل ذلك إلا بحوث المنطق ، ولم يقع أثناءها ، ولا فى بدايتها أو نهايتها ، ذكر لوصية أو التماس من هذا النوع .

فهل سقطت من الأصول التى انتهت إلينا ؟

أو بلغ من حرص ابن سينا على هذه الوصية ، أن ظن وهو يدونها أول الأنماط ، أن هذا لم يكن أول ذكر لها ، فسماه تكريرًا ، وإعادة ؟

أو ذكرها فى كتاب آخر ، فاعتبر ذكرها فى « الإشارات » تكريرًا وإعادة؟

ومهما يكن من أمر هذه الوصية ، وأمر تكريرها وإعادتها ، فليس فى الوسع القيام بها والاستجابة لها ، ما دام الناس يعيشون فى زمان مثل زماننا .

ولكن لقد بقى لابن سينا وسيلته الأولى :

بقى له الرمز الذى يشبه الإلغاز أحيانًا ، بقى له هذه العبارات

القصيرة التى تنطوى على المعانى الطويلة العريضة ، بقى له هذه اللمحات الخاطفة التى تتطلب نفوسًا مشرقة ، وعقولًا متوثبة ناهضة ، حتى تستطيع أن تفيد منها .

وحتى هذه الوسيلة التى هى ذاتية فى الكتاب ، لا عرضية كتلك التى تخضع لظروف خارجية من طباعة وغيرها ، قد تغلب عليها الزمن ، وغالب رغبة ابن سينا فيها ، فتناوله بعض من أوتوا قدرة على فهمه ، وشرحوه وأوضحوه ، وأبرزوا مكنون سره ، وأعلنوا مطوى أمره . وتناولت المطبعة هذه الشروح بالطبع والنشر ، فمكّنت من فهم الكتاب مَن حظى بالشروط التى اشترطها ابن سينا ، ومَن لم يحظ بها ، وأصبح فى استطاعة الكثيرين أن يعرفوا ما عناه ابن سينا ، من خلال شراحه .

ولعلك الآن أيها القارئ ، قد لحظت السر فى أننا نقدم كتاب « الإشارات والتنبيهات » لا وحده ، ولكن مع أحد شروحه .

ولكتاب « الإشارات والتنبيهات » من بين الشروح الكثيرة التى اهتمت ببيان معانيه ، شرحان ، هما أشهرهما ، ولعلهما أيضًا أجودهما :

أحدهما : للإمام فخر الدين الرازى .

وثانيهما : لنصير الدين الطوسى .

ولقد ترددت كثيرًا بينهما ، لأن لكل واحد منهما من الميزات ما يحمل على اعتباره أفضل :

فالطوسى : متفلسف يناصر آراء ابن سينا ، فاهم لها ، معجب بها فى الجملة ؛ حتى إنه ليطوف هنا وهناك ، فى كتب ابن سينا الأخرى ، ليظفر بشىء ، يرى أن وجوده إلى جانب نصوص « الإشارات والتنبيهات » يساعد على إيضاح غامض ، أو بيان مشكل ، أو رد اعتراض .

فشرح الطوسى ، لهذه الاعتبارات ، يعد امتدادًا للفكر الفلسفى ، وشعلة منه .

أما الرازى ، فهو خصم للفلاسفة ، لأنه متكلم متعصب لعلم الكلام ، كما أن الطوسى متفلسف ، متعصب للفلسفة .

فالرازى ، إذن ، ناقد ، والنقد مرتبة متأخرة ، تأتى بعد الفهم .

ولكن شرح الرازى سابق زمانًا على شرح الطوسى ، ولم يشأ الطوسى أن يمر على نقد الرازى لابن سينا دون أن يعرض له ويفنده ، فهو ينقد نقده لابن سينا .

ولقد خاض الرازى مع ابن سينا معارك طاحنة ، استوعبت جل الشرح إن لم تستوعب كله .

ولقد عرج الطوسى على كثير من هذه المعارك ، إن لم يكن

قد عرج على كلها ، فأصبح شرح الطوسى وفهم ما فيه من جدل مع الرازى ، فى موقف يجعله متأخرًا عن الرازى .

ثم إن شرح الرازى لابن سينا يكوّن وحدة متماسكة ، لا ترتبط بغيرها ، ولا يتوقف فهمها على فهم غيرها ، فهى لهذه الاعتبارات تعد أحق بالبدء ، لولا أن الرازى خصم ، وقراءة الصديق الشارح ، أولى بالتقديم من قراءة الخصم الناقد .

أمام كل من هذه الاعتبارات التى يستمتع بها كل واحد من الشرحين ، وقفت أسائل نفسى : أى الشرحين أحق بالطبع ؟ فكان الجواب الذى انتهيت إليه ، والذى وافقنى عليه الأستاذ عادل الغضبان ، هو طبع الشرحين معًا ، لكن لا فى مجلد واحد ، بل فى مجلدين .

وبعد أن اطمأنت نفسى إلى هذا ، وجدتها منساقة إلى البدء بطبع شرح الطوسى ، فها أنذا أقدمه الآن آملا أن يمد فى عمرى ، حتى أقدم شرح الرازى أيضًا ، ليتيسر للقراء الانتفاع بهما معًا .

ولعله قد استبان من هذا أن مادة الكتاب الذى بين أيدينا تتألف :

أولًا : من نصوص كتاب « الإشارات والتنبيهات » لابن سينا ، وقد بذلت كل جهدى فى ضبطها وتصحيحها .

وسوف تجدها فى أعلى الصحيفة ، مكتوبة بخط يميزها عن خط الشرح ، ومفصولة منه بفاصل.

وقد قسمتها إلى نفس الفقرات التى قسمها إليها « الطوسى » ووضعت على كل فقرة منها رقمًا ، هو نفس الرقم الذى وضعته أسفل الصحيفة بجانب الجزء المخصص لشرحها .

وثانيًا : من نصوص شرح الطوسى ، وقد صححته وضبطته كذلك . وقد قسمته إلى فقرات وإلى جمل ، وحاولت ما استطعت أن أفصله تفصيلًا يعين على فهمه ، ويساعد على حصر أقسامه . وميزت بين المسائل الرئيسية فى الموضوع ، والمسائل الثانوية ، التى تفرعت عنه .

وثالثًا : من نصوص الرازى التى اقتبسها الطوسى لينقدها : وقد صححت هذه النصوص ، وضبطتها كذلك .

وحرصًا على مساعدة القارئ على سرعة الاهتداء إلى مواضع هذه النصوص ، جعلت حروفها متميزة عن حروف عبارات الطوسى .

وإلى جانب كل هذا ، سأقوم بعمل فهارس منوعة ، تفى بحاجة القارئ ، وتساعد على تعرف محتويات الكتاب .

* * *

هذا ، ولا أرانى بحاجة إلى أن أذكر تحليلا لموضوعات الكتاب ، فهذا أمر أكله للقارئ ، يستخلصه بنفسه من نصوص ابن

سينا ، مشروحة بوساطة الطوسى المعجب به ، ومنقودة من الرازى المخاصم له ، الذى لم يعدم هو أيضًا نقدًا من الطوسى المعقب عليه .

فى هذه المعركة الحامية الوطيس ، يجد هو نفسه مجالا للمشاركة .

غير أنى لا أحب أن أترك هذه الفرصة دون أن أشير إلى أمر يخالط نفسى ، ولعله يخالط نفوس الكثيرين غيرى .

إذ قد يقال : ما بالنا نضيع وقتنا ، وننفق ساعات ثمينة من عمرنا فى قراءة أفكار قديمة قد خلفتها أفكار جديدة ، ونظريات قد حلت محلها نظريات ، وآراء نشأت لبيئة مضت وعهد انقضى ، بينما توجد أفكار ونظريات وآراء هى أشبه بنا وبحياتنا ؟ ! ! .

ولماذا لا نقتصر على الأفكار والآراء والنظريات الجديدة ؟

لماذا نترك هذا الجديد القشيب ، وهو بنا أليق ، ولنا أنسب ، ونولى وجهنا شطر القديم ، نبعثه من قبره ، ونجمع حطامه ورفاته بعد ما أصابها البلى ، وأفسدها التعفن ؟

هذه خواطر تساور النفوس . ولقد اشتد سلطانها علىّ ، حتى كدت أنصرف عن هذه الكتب وألغى عقودًا أبرمتها بخصوصها ، ورحت أنشر أمامى ما جمعت من كتب غربية ، أتخير من بينها شيئًا فى الفلسفة ، وآخر فى المنطق ، وثالثًا فى الأخلاق ، كى

أترجمها ؛ لأستفيد منها وأفيد ، وفعلا بدأت فى ترجمة بعض هذه الكتب ، وفجأة توقفت ، ولما تبينت لى أسباب هذا التوقف ، وجدتها ترجع إلى ما يلى :

أولا : أن الفلسفة الإسلامية ، لم تقل فيها الكلمة الفاصلة بعد ، ولن يمكن أن تقال ، حتى يبعث المطمور من كتبها ، التى لا يزال بعضها مخطوطًا ، وبعضها الآخر مطبوعًا طبعات مشوهة محرفة .

ولقد قامت الإدارة الثقافية ، فى جامعة الدول العربية ، وتقوم ، بنشاط ملحوظ للحصول على صور من هذه المخطوطات المبعثرة فى دول العالم الإسلامى ، بين مكتباتها العامة والخاصة ، وجمعتْ من ذلك الشىء الكثير ويسرت سبيل الحصول عليه للراغبين .

ولكن الأمر لا يزال حتى الآن فى بدايته ، فالموقف يتطلب تضافر الجهود لجمع هذا التراث المبعثر وإحيائه ، بالنشر والقراءة ، والنقد والمقارنة ، حتى تتضح معالم شخصية الفكر الإسلامى ، ويكتب لها تاريخ مستوعب شامل ، يقوم على أساس من دراستها دراسة مباشرة ، وتتبعها منذ نشأتها ، وتبين العوامل التى صاحبت هذه النشأة ، وتابعتها ، فعاونت على إحيائها ، أو عوقتها وأقامت العقبات فى طريقها ، وعلى تحديد مبلغ تأثرها بما سبقها وتأثيرها فيما لحقها ، حتى تأخذ مكانها فى سلسلة التفكير

الإنسانى العام ؛ إذ من الملاحظ. أن مكانها فى هذه السلسلة يكاد يتلاشى ، فكثير من المؤلفات الغربية يتخطى هذه الفترة من الزمن ويتجاهلها ويربط. ما قبلها بما بعدها ، كأنه زمن متصل لم تتخلله فترة عاشها مفكرون ، وتركوا من آثارهم ما يدل عليهم .

فلو أغرمنا نحن المفكرين الإسلاميين بالفكر الغربى الحديث واقتصرنا عليه ، لكان عملنا هذا عونًا للعوامل التى ساعدت على إغفال تراثنا الفكرى وإهماله .

ثانيًا : أن غيرنا لم يقنع بدراسة الفكر المعاصر ، ولم يجد فيه وحده غناء ، فالناس فى أوربا يتابعون فى دراستهم ، سير الفكر الإنسانى ، منذ عرفه التاريخ ، ويحاولون أن يربطوا حلقاته المعروفة لهم ، بعضها ببعض .

فلو قنعنا نحن بدراسة الأفكار المعاصرة ، وقصرنا كل نشاطنا عليها لكان عملنا هذا نفسه خروجًا على الاتجاه الحديث الذى يحاول الاستيعاب والإحاطة .

ثالثًا : أن واجبنا يحتم علينا أن يوزع أهل الفكر فينا العمل بينهم ، فإذا اتجه فريق إلى الترجمة ليضعوا بين أيدينا صورة من صور الحياة الفكرية عند غيرنا ، فليتجه فريق آخر منا إلى بعث تراثنا الإسلامى ، ليضعوا بين أيدينا صورة من صور الحياة

الفكرية عند أسلافنا ، ليجتمع لنا من عمل هؤلاء ، وأولئك ، صورة كاملة للحياة الفكرية الإنسانية كلها .

رابعًا : أن الفلسفة الحديثة ، ليست جديدة كل الجدة ، فى مادتها ومنهجها ، ولا الفلسفة القديمة ، مباينة للفلسفة الحديثة ، كل المباينة ، فى مادتها ومنهجها ، وفى تعبير آخر ، ليست الفلسفة الحديثة كلها صحيحة كل الصحة ، ولا الفلسفة القديمة كلها باطلة كل البطلان .

إن الفلسفة ، فيما يبدو لى ، أشبه بمقدار من الماء ، يبدو فى لون أحمر ، إذا وضعناه فى إناء ذى لون أحمر ، ويبدو فى لون غيره ، إذا وضعناه فى إناء ذى لون آخر .

ويأخذ شكل الكوبة إذا وضعناه فى كوبة ، وشكل الزجاجة إذا وضعناه فى زجاجة .

فكمية الماء هى هى ، برغم الألوان المختلفة والأشكال المختلفة التى تواردت عليها .

كذلك مادة التفكير تتناولها العقول المختلفة فيلونها عقل بلون ، ويلونها عقل آخر بلون آخر .

ويصبها عقل فى قالب ، ويصبها عقل آخر فى قالب آخر .

فتبدو فى كل مرة ، شيئًا غير الذى كان قبله . ويقال لشكل ، أو لون : إنه قديم ، لسبقه فى الوجود على أشكال أو ألوان أخرى .

ويقال لشكل أو لون إنه جديد ، لتأخره فى الوجود عن أشكال أو ألوان أخرى .

فالقدم والجدة ، اعتبارات زمنية ، لم يلاحظ فى مفهومها معانى الصحة والخطأ .

والعقول البشرية كالأذواق ، قد تنكر الشيء فى وضع وترضاه فى آخر ؛ وتنفر منه فى صورة ، وتغرم به فى صورة أخرى .

ولست أقصد إلى أن أقلل من خطر الجديد فى الفكر والرأى ، ولا أن أبالغ فى شأن القديم من الفكر والرأى ، كما لا أقصد أن أدعى : أن المادة الفكرية لم يدخل على جوهرها شيء من التغيير والتبديل بإضافة شيء إليها أو بحذف شيء منها . . . لا . . . لم أقصد إلى هذا ، ولا إلى ذاك ؛ لأنى لا أستطيع أن أقلل من خطر الجديد حتى ولو كان لونًا أو شكلا ؛ فالصورة فى كثير من الأمر عنصر هام من عناصر الشيء وإن النغم الموسيقى للبيت من الشعر لعامل له أثره وخطره فى مبلغ تأثر النفوس بالمعنى الذى يحمله ؛ ولو أنك صغت نفس المعنى فى بيت آخر من الشعر ليس له مثل موسيقى البيت الأول ، لم تنفعل نفسك له مثل ما انفعلت للبيت الأول ؛ على الرغم من أن المعنى مؤدى فى كلا البيتين أداءً صحيحًا . وقد يبلغ الاهتمام بالصورة حدًا يجعلها

عند كثير من النقاد هى العمل الأساسى فى الشعر .

كذلك لست أستطيع أن أنكر أن آراء قديمة لم نعد نرضى عنها ، ولا نكاد نفسح لها فى نفوسنا مكاناً ، على الرغم من أننا ندرسها ؛ فدراسة الرأى شيء ، والرضى عنه شيء آخر .

وإنما الذى أريد أن أقوله : هو أن الفلسفة كأنما هى نبع من عين الحقيقة ، فقلما تقوى العقول إلا على تزييف دخيل عليها ، أو أجنبى غير أصيل فيها .

أما جوهرها فهو هو فى كل عصر ، وفى كل جيل . وإن اختلف تناول الناس له ، وعرضهم إياه ؛ ولهذا كان أكثر الأمر فيها تشكيلا وتلويناً ، وتصويراً ، وتعبيراً .

ويوافقنى فى هذا الذى أذهب إليه ، ديكارت ، حيث يقول :

[. . . إننى لما كنت أعلم أن الحجة الكبرى التى يستند عليها كثير من الكفار فى رفضهم الاعتقاد بوجود الله ، وبتميز النفس الإنسانية عن البدن ، هى قولهم : إن أحداً لم يتوصل حتى الآن إلى إثبات هذين الأمرين !

وإنى وإن كنت لا أرى رأيهم ؛ بل أرى خلافاً لذلك أن أغلب الحجج التى أوردها كثير من فطاحل المفكرين عن هاتين المسألتين هى فى مرتبة اليقين إذا فهمت على وجهها الصحيح ، وأنه يكاد يكون من المستحيل إيجاد حجج جديدة ، إلا أننى أعتقد أنه لن يمكن أن يعمل فى الفلسفة شيء أنفع من الانتهاض للبحث عن أحسن هذه الحجج وعرضها فى ترتيب واضح متين يكون من شأنه أن يظهرها بعدُ لجميع الناس براهين صحيحة .

وأقول أخيراً : إنه قد دعانى إلى ذلك كثير من الناس ممن يعرفون أنى زاولت منهج

لحل جميع ضروب الصعوبات فى العلوم ؛ وهو منهج ليس فى الحق بجديد ؛ إذ لا شىء أقدم من الحقيقة[1] . . .]

هذا هو ديكارت مؤسس الفلسفة الحديثة يرى أنه يكاد يكون من المستحيل، عليه وعلى غيره، إيجاد حجج جديدة لإثبات وجود الله، وتميز النفس الإنسانية عن البدن، غير تلك الحجج التى عرفها المفكرون من قبله، ويرى أن كل ما يمكن له أن يعمله فى هذه السبيل هو اصطناع منهج يساعد على الانتفاع بهذه الحجج، وعلى تيسيرها .

وحتى هذا المنهج الذى ينسبه الناس لديكارت يرى ديكارت نفسه أنه ليس بجديد؛ لأنه إذا كان حقًّا فهو جزء من الحقيقة القديمة .

وعلى ذكر ديكارت أقول : لعل جهوده فى الفلسفة، التى من أجلها استحق أن يلقب مؤسس نهضتها، ترجع إلى منهجه الذى يقوم :

على الشك الذى يخلص صاحبه من كل رأى قديم، ومن كل فكرة سابقة . الشكّ العنيف الذى يتلمس لكل فكرة مبررًا لرفضها والتخلص منها، فبعض الأفكار، إذا كان يقوم على أسس سليمة ويعتمد على براهين صحيحة، فالكثرة الكثيرة منها،

(١) اعترافات ديكارت، ترجمة الدكتور عثمان أمين، الطبعة الثانية ص ٢٩ .

تفرض نفسها على الإنسان فرضًا بحكم الثقة فى الأساتذة ، والمعلمين ، والكتب ، وبحكم سلطان العادة الذى لا يسهل معه الخروج على مألوف الناس .

والناس تقيم على هذا النوع من الحياة الفكرية ولا تأباه ، وتتصرف فيما لديها من هذه الأفكار تصرف الرضى والقبول ، وإن اختلفت درجات الرضى منهم بها ، وتفاوتت مراتب القبول لها ، فبينما يكون سلطان العادة على فريق منهم مثل سلطان العقل أو يفوقه ، إذا بفريق آخر منهم : يحس على الرغم منه أن لديه أفكارًا يرتاح لها كل الراحة ، ويرضى عنها كل الرضى ؛ إذا هوجم فيها وجد وسيلة لدفع الهجوم عنها ، ولاح له من خلال الدفاع والهجوم رجاحتها ووجاهتها ، وخرج من النقاش فيها أشد ما يكون تمسكًا بها .

على حين يحس أن لديه أفكارًا أخرى ؛ إذا امتحنت مثل هذا الامتحان ، ظهرت منقطعة الصلة بشىء يسندها ، ولم يشعر بغضاضة أن يتجهم هو نفسه لها ، وخرج من نقاشه فيها مزعزع الثقة فيها .

وأفراد هذا الفريق من الناس يتفاوتون فيما بينهم ، بالنسبة لسعة أو ضيق نطاق الأفكار التى يستطيع المرء أن يقف منها موقف المتثبت ؛ ولسعة أو ضيق نطاق الأفكار التى يقف المرء منها موقف المتشكك .

وإذا أردنا أن نصنف الناس بالنسبة لهذه الحال ، وجدنا بعضهم يكاد يخرج على كل ما ليس له سند صحيح من عقل . وهذه هى مرتبة الخاصة من العقلاء والمفكرين ، وهؤلاء أيضاً تختلف وجهات نظرهم ، تبعًا لاختلافهم فى مبلغ الوثاقة واليقين الذى يراه كل منهم ضروريًّا للرأى حتى يكون جديرًا بالقبول ، ولو أتيح لنا أن نصنف هؤلاء أيضًا لا نتهى الأمر إلى من لا يكاد يؤمن بشىء أصلا ، وهذه هى مرتبة الشك العنيف الذى يتعرض له كبار الفلاسفة والمفكرين.

وإلى مثل هذه الحال انتهى ديكارت .

والذين ينتهون إلى هذه الحال ، هم واحد من اثنين :

أحدهما : يتسلط عليه الشك ويهجم عليه على الرغم منه ، مثل ما يهجم الوحش على الفريسة، فينتزع ما لديه من آراء وأفكار ، ويلقى بها فى المجهول .

وثانيهما : يصطنع الشك اصطناعًا ، ويتكلفه تكلفًا ، ويلتمس له الأسباب التماسًا .

والشك الأول مرض أو كالمرض ، إنه وافد يقلق النفس ، ويزعج الخاطر ، ويروع القلب .

والشك الثانى منهج وطريق ، إنه حركة تنظيم تخلّص النفس من أعباء أفكار لا تأنس إليها ، ولا ترتاح لها ، لتقيم على

أنقاضها أفكارًا ترتاح لها ، وتأنس إليها .

وهو أحيانًا حركة فحص وعلاج تتبيّن ما فى الرأى من ضعف لتصلحه ، وما فى الفكرة من نقص لتكمله .

وأغلب الظن عندى أن شك ديكارت كان من النوع الثانى ولم يكن من النوع الأول ، لقد وجد ديكارت نفسه فى خضم أفكار متزاحمة ، وفى زحمة أفكار متكاثرة ، فلم يدر أيها المقدمة وأيها النتيجة ، ولا أيها الأصل وأيها الفرع ، فأراد أن يعرف :

ما يجب أن يكون منها نقطة البدء ، يثبت بنفسه ولا يحتاج إلى غيره .

وما يجب أن يكون مبتنيًا على غيره.

وعلى هذا الأساس بدأ يمتحن أفكاره فما وجده منها لا يقوم على رجليه ، ولا يعتمد على نفسه ، اطرحه وخلص نفسه منه ، واعتبره نسيًا منسيًّا ، إلى أن يظفر بما يؤيده . وهكذا فعل بأفكاره كلها ، وألقى بها جميعًا فى خضم المجهول ، ولم تكن وسيلته إلى ذلك أن يتتبع الأفكار والمسائل ، فينقدها فكرة فكرة ومسألة مسألة ، فهذا طريق يطول ولا يكاد ينتهى ، وإنما عمد إلى الأسس الأصيلة التى تنبنى عليها كل هذه الأفكار فامتحنها ، فلما وجدها لم تثبت أمام النقد ، اطرحها جانبًا ، واطرح ما اعتمد عليها من أفكار . ولما انتهى عند هذه المرحلة ، شك ،

ووجد شكه قد تناول كل شىء ، إلا شيئًا واحدًا ، هو أنه يشك ، والشك لون من ألوان التفكير ، فآمن بأنه يفكر ، وكان هذا الرأى هو الحقيقة التى لم يجد سبيلًا إلى الشك فيها أو التخلص منها .

قال

[. . . سوف أفرغ جديًّا ، وفى حرية ، لتقويض كافة آرائى القديمة على وجه العموم . وليس يلزم لهذا أن أبين أنها كلها زائفة ، فهذا أمر قد لا أنتهى منه أبداً ، ولكن ما دام العقل يقنعنى من قبل بأنه لا ينبغى أن أكون أقل حرصاً على الامتناع عن تصديق الأشياء التى لم تبلغ مرتبة اليقين ، منى على الامتناع عن تصديق الأشياء التى تلوح لى بينة الفساد ، فيكفينى لرفضها جميعاً أن يتيسر وأن أجد فى كل واحد منها سبباً للشك ، ومن أجل هذا لن أكون بحاجة إلى النظر فى كل واحد منها على حدة ، فإن هذا يكون عملا لا آخر له ، ولكن لما كان تقويض الأسس يجر معه بالضرورة بقية البناء ، فسأوجه الهجوم أولا إلى المبادئ التى كانت تعتمد عليها آرائى القديمة كلها[1]] .

وهنا يتجه ديكارت إلى أسس المعرفة فيقوضها ، لتجر معها وهى تنهار ، ما قام فوقها من بناء ، فيقول :

[كل ما تلقيته حتى اليوم وآمنت بأنه أصدق الأشياء وأوثقها قد اكتسبته من الحواس أو بواسطة الحواس ، غير أنى جربت هذه الحواس فى بعض الأحيان فوجدتها خداعة ، ومن الحكمة أن لا نطمئن كل الاطمئنان إلى من خدعونا ولو مرة واحدة[2]] .

ويقول :

[إن من عادتى أن أنام وأن أرى فى أحلامى عين الأشياء التى يتخيلها هؤلاء المخبولون

---

(١) نفس المصدر السابق ص ٥٣ ، ٥٤ .

(٢) نفس المصدر ص ٥٤ .

فى يقظتهم ، بل قد أرى أحياناً أشياء أبعد عن الواقع ، مما يتخيلون . كم من مرة وقع لى أن أرى فى المنام أنى فى هذا المكان ، وأنى لابس ثيابى ، وأنى قرب النار ، مع أنى أكون فى سريرى مجرداً من ثيابى .

يبدو لى الآن أنى لا أنظر إلى هذه الورقة بعينين نائمتين ، وأن هذا الرأس الذى أهزه ليس ناعساً ، وأنى إنما أبسط هذه اليد وأقبضها عن قصد ووعى .

إن ما يقع فى النوم لا يبدو مثل هذا كله وضوحاً وتميزاً ، ولكن عند ما أطيل التفكير فى الأمر أتذكر أنى كثيراً ما انخدعت فى النوم بأشباه هذه الرؤى .

وعند ما أقف عند هذا الخاطر أرى بغاية الجلاء أنه ليس هنالك أمارات يقينية نستطيع بها أن نميز بين اليقظة والنوم تمييزاً دقيقاً ، فيساورنى الذهول ؛ وإن ذهولى لعظيم ، حتى إنه يكاد يصل إلى إقناعى بأنى نائم[1]]

ويمضى ديكارت فى هذه السبيل ، يقوض كل ما يمكن أن يكون أساسًا للمعرفة حتى ينتهى إلى أن يقول :

[. . . لا مناص لى آخر الأمر من الإقرار بأنه لا شىء مما كنت أحسبه من قبل حقًّا إلا وأستطيع أن أشك فيه بوجه ما ، وليس ذلك عن طيش ورعونة ، وإنما يقوم على أدلة قوية جدًّا ، وعلى طول روية وإمعان نظر[2]]

ولست أدرى ما هى الأدلة التى يمكن أن تكون فى يد من يكون فى مثل هذه الحال ، لعل ديكارت يقصد أن يقول : « إن الشك فى كل ما كنت أحسبه من قبل حقًّا ، شك عنيف لا سبيل إلى مدافعته ، وليس خطرة تثيرها حال من نزق أو طيش » .

وفى غمرة هذا الشك العنيف يظفر ديكارت بما لا يستطيع

---

(١) نفس المصدر السابق ص ٥٥ .

(٢) نفس المصدر السابق ص ٥٨ .

شك على قوته ، أن ينال منه ، وفى ذلك يقول :

[. . . اقتنعت من قبل بأنه لا شىء فى العالم بموجود على الإطلاق ، فلا توجد سماء ، ولا أرض ، ولا نفوس ، ولا أجسام . وإذن فهل اقتنعت بأنى ليس موجوداً كذلك ؟ هيهات ! فإنى أكون موجوداً ولا شك ، إن أنا اقتنعت بشىء ، أو فكرت فى شىء .

ولكن هنالك لا أدرى ، أى مضل شديد البأس ، شديد المكر ، يبذل كل ما أوتى من مهارة لإضلالى على الدوام .

ليس من شك إذن فى أنى موجود متى أضلنى ، فليضلنى ما شاء ، فما هو بمستطيع أبداً أن يجعلنى لا شىء ، ما دام يقع فى حسبانى أنى شىء؛ فينبغى علىَّ ، وقد روَّيت الفكر ، ودققت النظر فى جميع الأمور أن أنتهى إلى نتيجة ، وأن أخلص إلى أن هذه القضية :

أنا كائن وأنا موجود .

قضية صحيحة بالضرورة ، كلما نطقت بها ، وكلما تصورتها فى ذهنى] [1] .

هذا عرض موجز للعراك الفكرى الذى اصطنعه ديكارت ، وللنهاية الأخيرة التى انتهى إليها .

وفى الحق أنها ليست نهاية أخيرة ، ولكنها فقط انتهاء إلى نقطة ارتكاز سليمة ، سوف يستأنف منها دور بناء فى اتجاه معاكس لدور الهدم الذى قام به من قبل . وقد اتخذ من إثبات أنيته المفكرة ، التى لم يجد مجالاً للشك فيها ، سبيلاً إلى إثبات الإله ، وانتهى من إثبات الإله ، إلى إثبات العالم المادى .

ولقد يخطر ببالى الآن ما كنت قد قرأته من قبل وأنا حدث

---

(١) نفس المصدر السابق ص ٧٠ .

صغير لبعض مشاهير الكتاب ، وما زلت أقرؤه لبعض آخر منهم حتى الآن ، من أن الإنسان يمكن له أن يشك فى الإلـه ، ويشك فى البعث ، ويشك فى الأنبياء والنبوات ، ويُخضع كل ذلك للنقد العلمى الذى قد ينتهى به إلى رفض الألوهية ، والبعث ، والتكذيب بالنبوات والأنبياء ، من وجهة نظر عقلية محضة ، على أن يظل مؤمنًا إيمانًا عميقًا بقلبه ، بما رفضه عقله رفضًا باتًّا . وهكذا يتخيل هؤلاء الكتاب أنه يمكن أن تقوم فى الإنسان الواحد منطقة حياد بين إيمان وكفر ، فبينا يؤمن إيمانًا عميقًا بالإلـه ، وبالبعث وبالأنبياء ، بقلبه ، يمكن أن يكفر بكل هذه الأشياء كفرًا عميقًا ، بعقله .

ولست أنكر على هؤلاء المشاهير الأعلام أن يذهبوا إلى مثل هذا الرأى ، فإن فى النفس الإنسانية مجالًا لكشف جديد ، ولا حق لمن لا يعرف أن ينكر على من يعرف ، ولكن الذى أنكره عليهم ، أن يضيفوا أفكارهم هذه إلى ديكارت وينسبوها إليه ، فإن ديكارت لم يذهب إلى هذه الثنائية . ولعلهم قد نسبوا إلى ديكارت ما نسبوا لاعتقادهم أنه فى حال شكه فى كل شىء ، وفى حال إنكاره لكل شىء ، ما عدا النفس ؛ كان لا يزال محتفظًا بعقيدته الدينية ، فهو إذن كان منكرًا بعقله ، لنفس ما كان مؤمنًا به بقلبه ، وإذا صح أن ينسب لديكارت ذلك ، أمكن أن يوجد فى نفس

أى إنسان آخر منطقة حياد بين إيمان وكفر ، فإن ديكارت ليس إلا إنسانًا .

وهب أن ديكارت كان كما اعتقدوه ، محتفظًا بعقيدته الدينية فى أوقات شكه ، فليس فى ذلك مطلقًا ما يبرر القول بأن ديكارت كان فى هذه الحال مثالًا واقعيًا لمنطقة الحياد المزعومة ؛ فإن شك ديكارت كان شكًا منهجيًا بمعنى أنه يعرض الفكرة الصحيحة فى نظره ، لكل ما يمكن أن يوجه إليها من نقد وطعن ، ليمهد بذلك لتصويرها تصويرًا صحيحًا ، وليظهرها بالمظهر اللائق بها من القوة والصحة ، أو ليبين أن ما يرد إليها من طعن ونقد ، ناشئ عن خطأ وعدم فهم ، وهو فى كل الأحوال مؤمن بالفكرة ، ليس لديه شك حقيقى فيها ، وما مثل ديكارت فى هذا إلا كمثل شخص مؤمن بفكرة كل الإيمان ، يستمع إلى شخص آخر له عليها شىء من الاعتراضات ، فالاستماع إلى تلك الاعتراضات استعدادًا لإظهار الفكرة المعترض عليها فى وضع لا تنال منه هذه الاعتراضات ، ليس يعنى إطلاقًا أن صاحب هذه الفكرة كان حين الاستماع إلى ما يوجه إليها من نقد غير مؤمن بها ، أو أن إبرازها فى الصورة الجديدة هو بداية إيمانه بها ؛ إنه فقط طريق لإبرازها فى أكمل أحوالها ، وفى صورة خالية مما يعرضها لهجمات المعترضين .

هذا هو ما يقتضيه الشك المنهجى . إنه عملية تنظيم لا أكثر

ولا أقل ، فإذا ربطنا عملية التنظيم هذه بالأفكار الرئيسية فى فلسفة ديكارت التى يناط بها الإيمان والكفر ، كالإيمان بوجود الله ، وبخلود النفس ، وبالرسالات السماوية ؛ أمكننا أن ندرك أنه لم يجتمع له الإيمان والكفر بها فى وقت واحد ؛ وإنما كل ما كان هنالك هو محاولة تنظيم لهذه الأفكار وتوضيح لها ، لتأكيد الإيمان بها .

ومهما يكن من أمر هؤلاء المشاهير الأعلام ، وأمر ما ذهبوا إليه فى شأن منطقة الحياد التى أرادوا أن يلصقوها بديكارت ؛ فإن الذى يعنينا هنا هو أن شك ديكارت كان واحدًا من جملة أشياء يرجع إليها الفضل فى اعتباره مؤسس الفلسفة الحديثة ، وباعث النهضة الفكرية الحديثة فى أوربا .

وذهابًا مع ما أشرنا إليه قبل ، من أن الجديد فى الفلسفة هو غالبًا الصور ، والأشكال ، والألوان ، لا أصول الأفكار ، سأحاول أن أعرض هنا صورًا من الشك الذى عاناه الفلاسفة قبل ديكارت .

لقد عُرف الشك قبل ديكارت ولا بد أن يكون قد عرف قبله ، فالشك ظاهرة إنسانية يتعرض لها جميع الناس حتى الأطفال منهم ، فالطفل حينما يقول لأمه :

... أنت تضحكين عليّ.

تعليقًا على وعدها له بجلب ما يسره ؛ إنما يشك فى وعدها له .

والشك فى الحياة العملية ظاهرة متفشية متغلغلة تفسد على الناس حياتهم ، وتقطع علاقاتهم بعضهم ببعض ، وتنزع ثقة الصديق بالصديق . والأخ بأخيه .

ولكنها فى الحياة العلمية دون ذلك بكثير .

وإذا كانت ظاهرة الشك فى الحياة العملية لها خطرها الذى يفسد المجتمعات ويقطّع أوصالها ، فظاهرة الشك فى الحياة الفكرية لها خطرها الذى يسمو بالمجتمع إلى مراتب النضج الفكرى ، والكمال الإنسانى ؛ إذا التزم حدود الاتزان ، ولم يركب متن الشطط .

وصحيح ما قيل :

[الشك قنطرة اليقين]

فلا سبيل لإنسان يؤمن بفكرة خاطئة ، إلى أن يؤمن بمقابلتها الصحيحة ، دون أن يمر بمرحلة بين الإيمانين ، هى التخلص من القديم بالشك فيه .

فالشك هو المجاز الذى يقع بين هذه وتلك .

وإذا كانت مجافاة الشك ، والجمود على الرأى ، جمودًا لايسمح بالتروى فيه ، والتثبت من أمره ، أمرًا معيبًا كل العيب ، لأنه تصلب فكرى أشد خطرًا على الحياة الفكرية ، مما يجره تصلب الشرايين على الكائن الحى .

فإن الإسراف فى الشك ، والاستهتار بكل ما يقال ، معيب كل العيب كذلك : لأنه انمياع فكرى وتحلل نفسى ، أخطر على الفكر من خطر تحلل جزيئات الكائن الحى .

فالشك وسيلة لا غاية ؛ وطريق يوصل إلى اليقين ، فهو فى هذه الحدود ضرورة لازمة ، وفضيلة إنسانية محتمة .

ومن أمثلة الشك التى عرفت قبل ديكارت . ما يروى من أن « غورغياس » المولود فى « لونثيوم » من أعمال « صقلية » والذى عاش فى القرن الخامس قبل الميلاد ، كان يقول :

[. . . لكى نعرف وجود الأشياء ، يجب أن يكون بين تصوراتنا ، وبين الأشياء علاقة ضرورية ، هى علاقة المعلوم بالعلم ، أى أن يكون الفكر مطابقاً للوجود ، وأن يوجد الوجود على ما نتصوره .

ولكن هذا باطل ، فكثيراً ما تخدعنا حواسنا ، وكثيراً ما تركّب المخيلة صوراً لا حقيقة لها] [1] .

وما يروى من أن « أرقاسيلاس » الذى عاش فى القرن الثالث

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم ص ٦٢ الطبعة الأولى .

قبل الميلاد كان يقول :

[. . . إن لدينا تصورات قوية واضحة ليست حادثة عن شيء كما يتبين من أخطاء الحواس وخيالات المنام ، وأوهام السكر والجنون . فليس لدينا وسيلة للتمييز بين الفكرة الحقيقية ، وغير الحقيقية ، وليس هناك علامة للحقيقة] [1] .

وما يروى عن الغزالى من أنه قال :

[. . . قلت فى نفسى : إنما مطلوبى هو العلم بحقائق الأمور فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هى . فظهر لى أن العلم اليقينى هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ولا يتسع الوهم لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً لم يورث ذلك شكا وإنكاراً ؛ فإنى إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة . فلو قال لى قائل : بل الثلاثة أكثر بدليل أنى أقلب هذه العصا ثعباناً ، وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك بسببه فى معرفتى ، ولم يحصل منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه ؛ فأما الشك فيما علمته فلا .

ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ، ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين ، فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقينى .

ثم فتشت عن علومى فوجدت نفسى عاطلا من علم موصوف بهذه الصفة إلا فى الحسيات والضروريات ، فقلت : الآن بعد حصول اليأس ، لا مطمع فى اقتباس المشكلات إلا من الجليات ، وهى :

الحسيات .

والضروريات .

فلا بد من إحكامها أولا ، لأتيقن أن ثقتى بالمحسوسات ، وأمانى من الغلط فى الضروريات ، من جنس أمانى الذى كان من قبل فى التقليدات ، ومن جنس أمان أكثر الخلق فى النظريات ، أم هو أمان محقق لا غدر فيه ولا غائلة له ؟

(١) نفس المصدر السابق ص ٣١٣ .

فأقبلت بجد بالغ أتأمل فى المحسوسات والضروريات وأنظر هل يمكننى أن أشكك نفسى فيها فانتهى بى طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسى بتسليم الأمان فى المحسوسات أيضاً ، وأخذ يتسع الشك فيها ويقول : من أين الثقة بالمحسوسات ، وأقواها حاسة البصر :

وهى تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك ، وتحكم بنفى الحركة ، ثم بالتجربة والمشاهدة ، بعد ساعة ، تعرف أنه متحرك ، وأنه لم يتحرك دفعة بغتة ، بل على التدريج ذرة ، ذرة ، حتى لم تكن له حالة وقوف ! !

وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً فى مقدار دينار ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض فى المقدار ! !

هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ، ويكذبه حاكم العقل تكذيباً لا سبيل إلى مدافعته .

فقلت : قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً ، فلعله لا ثقة إلا بالعقليات التى هى من الأوليات ، كقولنا العشرة أكثر من الثلاثة ، والنفى والإثبات لا يجتمعان فى الشىء الواحد ، والشىء الواحد لا يكون حادثاً وقديماً ، موجوداً ومعدوماً ، واجباً ومحالاً .

فقالت المحسوسات : بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ، وقد كنت واثقاً بى فجاء حاكم العقل فكذبنى ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقى ؟

فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر ، إذا تجلى كذب العقل فى حكمه ، وعدم تجلى ذلك الإدراك لا يدل على استحالته .

فتوقفت النفس فى جواب ذلك قليلاً ، وأيدت إشكالها بالمنام ، وقالت : أما تراك تعتقد فى النوم أموراً ، وتتخيل أحوالاً وتعتقد لها ثباتاً ، واستقراراً ، ولا تشك فى تلك الحالة فيها ، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل ؟

فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده فى يقظتك بحس أو عقل ، هو حق بالإضافة إلى حالتك التى أنت فيها ، لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك ، كنسبة يقظتك إلى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها ، فإذا وردت تلك الحال تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها . ولعل تلك الحال هى ما يدعيه الصوفية

أنها حالتهم ؛ إذ يزعمون أنهم يشاهدون فى أحوالهم التى لهم ، إذا غاصوا فى أنفسهم ، وغابوا عن حواسهم ؛ أحوالاً لا توافق هذه المعقولات ، ولعل تلك الحالة هى الموت ؛ إذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا » ، فلعل الحياة الدنيا هى نوم بالإضافة إلى الآخرة ؛ فإذا مات « المرء » ظهرت له الأشياء على خلاف ما يشاهده الآن ، ويقال له عند ذلك : « فكشفنا عنك غطاءك ، فبصرك اليوم حديد » .

فلما خطرت لى هذه الخواطر ، وانقدحت فى النفس حاولت لذلك علاجاً ، فلم يتيسر ؛ إذ لم يمكن دفعه إلا بالدليل ، ولم يمكن نصب دليل إلاّ من تركيب العلوم الأولية ، فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن تركيب الدليل . فأعضل الداء ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال حتى شفى الله من ذلك المرض ، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضرورات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر] [1] .

هكذا عَرف الشك — من قبل ديكارت — فلاسفةُ اليونان وفلاسفة الإسلام ، ولعل الغزالى فى هذا المضمار هو فارس الميدان ، فقد ضرب كلا من الحواس والعقل بسهم قاتل ، وما أحكمه إذ يقول :

«فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده فى يقظتك بحس أو عقل ، هو حق بالإضافة إلى حالتك التى أنت فيها » ! ! ؟

إنه يشخص لنا فى دقة ووضوح ، مشكلة المشاكل فى الفلسفة ، وينبهنا إلى الصخرة العاتية التى تحطم علىنيها الرءوس ولا تتحطم هى ، إنها الأداة التى لا سبيل لنا سواها إلى العلم والمعرفة — العقل والحواس —

---

(١) المنقذ من الضلال ، ص ٧٠ ، ٧٦ الطبعة الثالثة ، مكتب النشر العربى سنة ١٩٣٩ .

فلنكن متأكدين من حكمنا ما شاء لنا التأكد ، متثبتين من رأينا ما شاء لنا التثبت ؛ فإن العبرة ليست فى أن نتأكد ، ولا فى أن نتثبت ، ولكن العبرة فى أداة التثبت والتأكد ، فهب أن العقل حين ينقل لنا صورة معنوية لأمر من الأمور ، والحس حين ينقل إلينا صورة حسية لأمر من الأمور ، ينقلان لنا تمامًا ، ماأدركاه ، وأنهما لم يعرضا علينا إلا ما تأكدا منه وأخذا بخناقه ، أما ما خفى عليهما أو زاغ أمام عدستهما فلم يقولا لنا بشأنه شيئاً أكيداً ؛ هب كل ذلك ، فما هو بمسوغ لنا أن نقول : إننا نعلم ما تأكد منه عقلنا وحسنا إلا إذا تأكدنا قبلُ من أن عقلنا وحسنا قد صيغا صياغة تجعل منهما أداة تقدر على إدراك الأشياء إدراكًا صحيحًا .

وأزيد الأمر بيانًا فأقول : إنى وأنا أحلق ذقنى أستعمل مرآة ذات واجهتين ؛ إذا استعملت إحداهما ظهر فيها وجهى فى وضع خاص ، وإذا استعملت الأخرى ظهر فيها وجهى فى وضع آخر . إن كل واجهة من الواجهتين لم تَر شيئًا وتحاول إخبارى بخلافه ، وإنما أخبرتنى كلٌّ بما أدركت . وإذا كانت إحداهما أخطأت فيما أخبرت به ، فمرد خطئها إلى أن معدنها صيغ صياغة تجعلها تلتقط صور الأشياء فى وضع يختلف عن وضع الأشياء كما فى ذاتها ، وإذا كانت إحداهما أصابت فمرد صوابها إلى أن معدنها صيغ

صياغة تجعلها تلتقط. صور الأشياء فى وضع يتفق تمام الاتفاق مع وضع الأشياء كما هى فى ذاتها ، ففى هذا المثال واحدة من الواجهتين مخططة ، وواحدة منهما مصيبة ، رغم أنهما جميعًا قد عرضتا علينا ما رأتاه ، ولم تحاول واحدة منهما أن تخدع أو تغش.

فالمسألة ليست مسألة عدم محاولة الغش أو الخديعة ، ولا مسألة التأكد والتثبت ، ولكنها مسألة جوهر المرآة وصياغتها على نحو ينقل صور الأشياء كالأشياء ذاتها ، أو على نحو مخالف.

فعلى أى نحو صيغت عقولنا ؟ هل صيغت على نحو يدرك الأشياء على ما هى عليه ، أو على نحو يدركها على خلاف ما هى عليه ؟ وسواء صيغت على هذا النحو أو على ذلك ، فسوف تنقل لنا ما يرتسم فيها واضحًا ، بأمانة وإخلاص ، وفى تأكد وتثبت ؛ ولكن الأمر ليس أمر تثبت وتأكد ، ولكن أمر صياغة الأداة التى تتأكد وتتثبت . وهكذا يظهر أن التثبت والتأكد ليس فيهما وحدهما كبير غناء ؛ ولكن المهم هو جوهر الأداة المتثبتة المتأكدة. فمن لنا بأن عقلنا قد صيغ صياغة تجعله قادرًا على إدراك الشىء كما هو فى ذاته ، وكذلك حواسنا ، حتى إذا أخبرانا فى تأكد وتثبت حُق لنا أن نقول : إننا نعلم حقائق ما أخبرانا به ؟

ومما يوضح أن الوثوق والتثبت لا يكفيان دليلًا على أننا أدركنا حقيقة ما تثبتنا منه، ما ينسب إلى «بيرون» من أنه كان يقول :

[إن الشك لا يتناول الظواهر وهى بينة فى النفس ، ولكنه يتناول الأشياء فى أنفسها ، والشاك يقر أن الشىء الفلانى يبدو له أبيض ، وأن العسل يبدو لذوقه حلوا ، وأن النار تحرق ، ولكنه يمتنع عن الحكم بأن الشىء أبيض ، وأن العسل حلو ، وأن من طبيعة النار أن تحرق] [1] .

فبيرون يوضح فى هذا النص أن الوثوق بأن الشىء يبدو لمداركنا على حال خاصة ، لا يكفى لمعرفة أن الشىء هو الواقع كما يبدو لمداركنا ؛ إذ أن الوثوق يمكن أن يكون علاقة بين مداركنا وبين الأشياء كما تبدو لمداركنا . لا كما هى فى ذاتها .

ولعل الغزالى قد أدرك من الأمر فى إيجاز ما لم أدركه أنا فى إسهاب ، استمع إليه يقول :

[. . . يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها ، فإذا وردت تلك الحال تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها] .

فلو فرض أن هناك حالاً كتلك التى يذكرها الغزالى ــ وفرضها ممكن كما أوضحه الغزالى فى النص السابق على هذا ــ فنى هذه الحال سيتضح لنا خطأ أحكامنا العقلية التى نحن واثقون بها الآن كل الثقة ، مطمئنون إليها كل الاطمئنان ، متثبتون منها

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم ص ٢١٢ الطبعة الأولى .

كل التثبت ، وسننفض أيدينا منها وسندرك ، بوساطة الآلة الجديدة التى هى أسمى من العقل ، أن العقل كان مخطئًا ، رغم تأكده وتثبته ، وإنما رضينا بأحكامه أولا ؛ لأنه لم يكن لدينا ما هو أسمى منه وقتذاك .

فالتثبت والاطمئنان والوثوق . حين لا يكون مصدرها أداة سليمة صادقة ، لا يقام لها وزن .

وأمام هذه المعضلة الفلسفية يبين الغزالى فى وضوح يشبه السذاجة أنه لا مناص للفلسفة من اللجوء إلى الدين تستمد منه أول لبنة فى بناء صرحها ؛ تستمد منه الوثوق بالعقل ، وذلك حيث يقول :

[فلما خطرت لى هذه الخواطر وانقدحت فى النفس ، حاولت لذلك علاجاً ، فلم يتيسر . . . . فأعضل الداء ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال ، لا بحكم النطق والمقال ، حتى شفى الله من ذلك المرض ، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضرورات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة ، فقد ضيق رحمة الله الواسعة] .

فالوثوق بالعقل ، وانتشاله من بيداء الشك ، سبيله الوحيد فيض إلٓهى يحل فى قلب الإنسان فيضيئه بعد ظلمة ، ويؤمنه بعد يأس ، ويطمئنه بعد اضطراب ، ويهدئه بعد لوعة وفزع .

وإذا اطمأنت النفس إلى الضرورات العقلية ، أمكنها أن تأخذ بوساطتها طريقها إلى حيث تريد .

هذا هو الحل الذى يصفه الغزالى للمشكلة بعد أن جربه بنفسه ، وجنى ثماره .

ويجيش فى صدرى الآن سؤال أحب أن أتقدم به إلى الغزالى ، ذلك هو :

ما نوع الوثوق الذى أضاء عقل الغزالى بعد ظلمة ، وأمنه بعد يأس ، وطمأنه بعد اضطراب ، وهدأه بعد لوعة وفزع ؟

هل هو وثوق بأن العقل البشرى يدرك الواقع لا كما هو ، ولكن كما يبدو له ؟

وعندما ما ينتقل البشر إلى طور آخر من حياتهم ، طور المتصوفة ، أو طور ما بعد الموت ربما يدركون أن جميع ما كانوا قد تصوروه من قبل بعقولهم هو خيالات لا حاصل لها ؟

أم هو وثوق بأن العقل البشرى فى طور ما قبل الموت ، وفى ظروف غير ظروف المتصوفة ، يدرك الواقع كما هو ؟

فإن يكن الأول فقد كانت هذه هى حال الغزالى قبل أن يدركه الفيض الإلهى ، فما جدوى الفيض الإلهى عليه إذن ؟

وإن يكن الثانى ، فكيف يكون ما يدركه العقل البشرى قبل

الموت وبدون تصوف ، إدراكًا صحيحًا مطابقاً للواقع ، وعلماً به لا يداخله خطأ ، وقد افترض الغزالى أن هناك حالا لو أدركناها لربما بدا لنا أن كل ما كنا قد تيقناه من قبل هو خيالات لا حاصل لها ؟

نعم إن الغزالى لم يقطع بوجود هذه الحال ، ولكنه فقط جوز وجودها ، ولكن مجرد التجويز يعارض الجزم بأن العقل البشرى قبل هذه الحال قادر على أن يدرك الواقع كما هو .

وندع الغزالى عند هذا الموقف لنعود إلى ديكارت نستكمل عناصر شخصيته الفلسفية التى استحق بها أن يكون باعث نهضتها .

وقد فرغنا من عنصر الشك فلننتقل إلى عنصر البداية .

لقد استبان لنا أن الشك الذى استعمله ديكارت كمعول هدم قد عجز عن أن يهدم إيمان ديكارت بوجوده ، ككائن عاقل مفكر ، ولم يقف الشك بديكارت عند حد العجز عن هدم إيمانه بوجوده ، بل إن الشك كان السبب الأساسى لإثبات هذا الوجود . لقد استفاد ديكارت من الشك أمرين هامين .

استفاد الإيمان بوجود نفسه .

واستفاد جعل وجود النفس بداية لتأسيس فلسفته عليها . فبوساطة النفس أثبت وجود الإله ، وبوساطة الإله ، أثبت وجود العالم المادى .

وسنقول عن كل واحد من هذين الأمرين كلمة بالنسبة لما عسى يكون فى الفلسفة القديمة من صلة به قريبة منه ، أو بعيدة عنه .

أما بالنسبة للإيمان بوجود النفس عن طريق الشك، فقد روينا فيما سبق شيئًا مما ذكره ديكارت فى هذا الصدد ، حيث قال :

[. . . اقتنعت من قبل بأنه لاشىء فى العالم بموجود على الإطلاق ، فلا توجد سماء ، ولا أرض ، ولا نفوس ، ولا أجسام ، وإذن فهل اقتنعت بأنى لست موجوداً كذلك ؟ هيهات ؛ فإنى أكون موجوداً ولا شك إن أنا اقتنعت بشىء أو فكرت فى شىء] (١) .

وهو يضيف إلى ذلك قوله فى موضع آخر :

[لا أسلم الآن بشىء ، ما لم يكن بالضرورة صحيحاً ، وإذن فما أنا على التدقيق إلا شىء مفكر ، أى ذهن ، أو روح ، أو فكر ، أو عقل . . . فأنا إذن شىء وانعى وموجود حقًّا ، ولكن أى شىء ؟ لقد قلت إننى شىء مفكر] (٢) .

هذا هو القدر الذى أمكن أن يخلص به ديكارت من شكه : إنه شىء موجود حقًّا ؛ وإنه شىء مفكر . هذان الأمران لم يستطع الشك أن ينال منهما شيئًا ؛ لا . . . ليس هكذا ينبغى أن يقال ؛ إن الذى ينبغى أن يقال : هو أن الشك هو الذى هدى إلى وجود الكائن الذى منه وبه يكون الشك ، وهدى إلى أن هذا الكائن هو شىء مفكر .

---

(١) التأملات ص ٧٠ .   (٢) المصدر السابق ص ٧٣ .

والآن نترك ديكارت لنرى هل فيمن سبقه من الفلاسفة من اتجه هذا الاتجاه ، أو حاول نفس المحاولة ؟ ولن أذهب هذه المرة بعيداً ، فسأجعل الكتاب الذى بين أيدينا ، والذى نقدم له بهذه المقدمة يتكلم ؛ يقول ابن سينا أول النمط الثالث :

[ارجع إلى نفسك ، وتأمل إذا كنت صحيحاً ، بل وعلى بعض أحوالك غيرها ، بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة ، هل تغفل عن وجود ذاتك ، ولا تثبت نفسك ؟ ما عندى أن هذا يكون للمستبصر ؛ حتى إن النائم فى نومه ، والسكران فى سكره ، لاتعزب ذاته عن ذاته ، وإن لم يثبت تمثله لذاته فى ذكره . ولو توهمت ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة ، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة، بحيث لا تُبصَر أجزاؤها ، ولا تتلامس أعضاؤها ، بل هى منفرجة ومعلقة لحظة ما فى هواء طلق ، وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن وجود أنيتها] [1] .

إن ابن سينا فى هذه الفقرة يعالج نفس الموضوع الذى عالجه ديكارت ، موضوع إدراك المرء لوجوده ؟ حقًّا إنه لم يتوصل إلى إثبات هذا الوجود الذى أثبته ديكارت بعده ، بنفس الطريق الذى سلكه ديكارت ، ولعل الفرق بين الطريقين راجع إلى أن ديكارت كان يخاطب فى كتابه « التأملات » الذى هو مستمد أفكارنا عنه فى هذه العجالة ، غير من كان يخاطبهم ابن سينا فى كتابه « الإشارات والتنبيهات » لقد عرفنا مما سبق أن ابن سينا يخاطب الصفوة الممتازة ، التى تخلصت من أسر القيود

---

(١) راجع أول النمط الثالث فى النفس الأرضية والسماوية .

التى تتحكم فى عامة الناس ، وسمت مداركهم إلى حيث تستشرف للمعالى والعظائم ، لذلك هو يكتفى بالتلميح والإشارة ، واللفتة السريعة الخاطفة ؛ وليس فى ورود النائم والسكران فى عبارته ، ما يدل على أنه يتنزل فى بيانه إلى مخاطبة من يكون فى مستواهما ، وكيف يمكن أن يخاطِب النائم أو يُفهمه ؛ لقد جاء ذكرهما فى العبارة ، كموضوع للتطبيق ؛ فكأنه يقول للمستبصر الذى يخاطبه ، لست أنت وحدك الذى لا يعزب عنه إدراك نفسه ؛ فتأمل النائم والسكران تجدهما ، حال النوم والسكر ، مثلك مدركين لوجود نفسهما .

أما ديكارت فيبدو أنه فى كتاب التأملات لم يكن يخاطب مثل هذه الطبقة بل تنزل إلى مستوى الجماهير يخاطبهم ويجادلهم، فانتهج لنفسه معهم خطة تناسبهم ، لقد بعث بخطاب إلى :

« العمداء أو العلماء بكلية أصول الدين المقدسة بباريس »

مع كتاب « التأملات » ليتعرف رأيهم فى الكتاب ، وليلتمس منهم شموله بالتأييد ؛ جاء فيه قوله :

[لقد كان رأيى دائماً أن مسألتى الله والنفس أهم المسائل التى من شأنها أن تبرهن بأدلة الفلسفة خيراً مما تبرهن بأدلة اللاهوت .

ذلك أنه وإن كان يكفينا نحن معشر المؤمنين أن نعتقد بطريق الإيمان بأن هنالك إلهاً ، وبأن النفس الإنسانية لا تفنى بفناء الجسد، فيقينى أنه لا يبدو فى الإمكان أن نقدر على إقناع الكافرين بحقيقة دين من الأديان، بل ربما بفضيلة من الفضائل الأخلاقية إن

لم نثبت لهم أولا هذين الأمرين بالعقل الطبيعى . . . . ومع أن من الحق إطلاقاً أنه ينبغى أن نعتقد بوجود الله ؛ لأن هذا هو ما جاءت به الكتب المقدسة ، وأنه ينبغى من جهة أخرى أن نؤمن بالكتب المقدسة لأنها جاءت من عند الله — وذلك لأنه لما كان الإيمان هبة من الله ، فإن الموجود الذى يهبنا من فضله ما يعيننا على الاعتقاد بالأشياء الأخرى ، يستطيع أيضاً أن يهبنا ذلك الفضل ليعيننا على الاعتقاد بوجوده هو — إلا أننا لا نستطيع أن نعرض ذلك على الكافرين ؛ فإنهم قد يتوهمون أن الاستدلال على هذا النحو وقوع فى الغلط الذى يسميه المناطقة دوراً][1] .

وقوله :

[لما كان كل واحد يعتقد أن مسائل الفلسفة إشكالية ، فإن قليلين من الناس يعكفون على طلب الحقيقة ؛ بل إن كثيرين يحبون أن يشتهروا بين الناس بأنهم من أهل الأذهان الجبارة ، فتراهم ولا هم لهم إلا المكابرة فى مناقضة أبين الحقائق وأجلاها][2] .

هكذا بينما يخاطب ابن سينا فى كتابه « الإشارات والتنبيهات » « تقى السريرة مستقيم السيرة ، الذى لا يميل مع الهوى ، وينظر إلى الحق بعين الرضى والصدق » .

ويوصى أن يحال بينه وبين « من لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة والعادة ، ومن كان من ملاحدة المتفلسفة وهمجهم » .

إذا بديكارت يتوخى نزال المكابرين الذين يلذ لهم أن يناقضوا أبين الحقائق وأجلاها .

فإلى الفرق بين الطائفتين يرجع الفرق بين منهجى الفيلسوفين وأسلوبهما فى العرض . وأغلب الظن عندى أنه لو خاطب ابن سينا من خاطبهم ديكارت ، لسلك مسلكه ، ولو خاطب ديكارت

---

(١) التأملات ص ٢٧ ، ٢٨ .　　(٢) المصدر السابق ص ٣١ .

من خاطبهم ابن سينا لسلك مسلكه كذلك ، فما كان ابن سينا بعيدًا من أن يقول : « إن الشك تفكير ، ولا يفكر إلا الموجود » حين يقرر أن المرء لا يغفل عن وجود نفسه ولا ينكر ذاته ، وهو لا يعنى بالذات والنفس فى هذا المقام إلا الكائن المجرد فحسب ؛ نعم إنه لم يكن بعيدًا عن ابن سينا أن يقول ذلك وإنما أغناه عنه أنه يخاطب طالبًا للحقيقة حريصًا على معرفة الحق ، ليس به نزوع إلى اللجاج فى الخصومة والعناد فى الخطاب . والذى اضطر ديكارت إلى أن يقيم أساس فكرته على الشك الذى يعمد إليه عادة من يقع فى العناد ويتورط فى الخصومة ، وقوفه بإزاء قوم معاندين مكابرين ، ولو أنه ظفر بصفوة مختارة ، لاستغنى بالتلويح والإشارة . فشعور المرء بنفسه بيِّن لا يحتاج إلى إثبات .

* * *

وأما المسألة الثانية التى هدى ديكارت إليها شكه إلى جانب مسألة الإيمان بوجود نفسه ، فهى :

أنه شىء مفكر .

وقد كنا قد أشرنا من قبل إلى أن ابن سينا قد عنى « الكائن المجرد » « بالنفس والذات » حين قال : « إنه لا سبيل لعاقل

مستبصر أن يغفل عن نفسه وذاته» فهاك الآن نص عبارته فى هذا الشأن ، قال :

[أتُحَصِّل أن المدرَك منك هو ما يدركه بصرك من إهابك ؟ فإنك إن انسلخت عنه وتبدل عليك كنت أنت :

أو هو ما تدركه بلمسك أيضاً ، وليس أيضاً إلا من ظواهر أعضائك ؟ لا ... فإن حالها ما سلف ، ومع ذلك فقد كنا فى الوجه الأول من الفرض[1] أغفلنا الحواس عن أفعالها.

فبيّن أنه ليس مدرَكُك حينئذ عضواً من أعضائك ، كقلب أو دماغ ، وكيف ويخفى عليك وجودهما إلا بالتشريح .

ولا مدركك جملة من حيث هى جملة ، وذلك ظاهر مما تمتحنه من نفسك ، ومما نبهت عليه .

فمدرَكك شىء آخر غير هذه الأشياء التى قد لا تدركها وأنت مدرِك لذاتك ، والتى لا تجدها ضرورية فى أن تكون أنت أنت .

فمدرَكك ليس من عداد ما تدركه حسا بوجه من الوجوه ، ولا مما يشبه الحس مما سنذكره] .

والذى ليس حسًّا ولا يشبه الحس عند ابن سينا ، هو الكائن المجرد العاقل بطبعه ؛ فإذن ـ عند ابن سينا ـ الإنسان يدرك من نفسه بالبداهة أنه كائن مفكر ، وهذا هو نفسه ما انتهى إليه ديكارت فيما نقلناه عنه سابقًا ، مع فرق ضئيل بين طريقيهما فى إثبات هذه الحقيقة .

وأعنى بالطريقين المسالك العقلية التى سلكاها ، لا المسالك اللفظية والبيانية ، فشتان ما بين طريقيهما فى هذه الناحية .

---

(١) يعنى الفرض المذكور فى النص السابق ص ٥٢ .

فطريق ديكارت سهل واضح ، أما طريق ابن سينا فصعب وعر ؛ وقد عرفنا أسباب ذلك فيما مر بنا ؛ ولعلنا نزداد الآن إيمانًا بأن قراءة «الإشارات والتنبيهات» من غير استعانة بشارح يساعد عليها ، إنما هي محاولة عسيرة .

بقى أن يقال هنا : هل اتخذ ابن سينا ـ مثل ما اتخذ ديكارت ـ إثبات وجود النفس بداية وأساسًا يقيم عليه صرح فلسفته ؟

والذى لا شك فيه أن لكل فيلسوف الحق فى أن يصب فلسفته فى القالب الذى يراه مناسبًا لذوقه ، أو لذوق من يقدمها لهم ، وإلى هذا المعنى يشير الغزالى حين يقول[1] :

[المذهب اسم مشترك لثلاث مراتب :

إحداها : ما يتعصب له فى المباهاة والمناظرات .

والأخرى : ما يسارُّ به فى التعليمات والإرشادات .

والثالثة : ما يعتقده الإنسان فى نفسه مما انكشف له من النظريات .

ولكل كامل ثلاثة مذاهب بهذا الاعتبار .

فأما المذهب بالاعتبار الأول : فهو نمط الآباء ، والأجداد ، ومذهب المعلم ، ومذهب أهل البلد الذى فيه النشوء .

وذلك يختلف بالبلاد والأقطار ، ويختلف بالمعلمين ، فمن ولد فى بلد المعتزلة ، أو الأشعرية ، أو الشفعوية ، أو الحنفية ، انغرس فى نفسه منذ صباه التعصب له ، والذب عنه ، والذم لما سواه .

والمذهب الثانى : ما ينطبق فى الإرشاد والتعليم على من جاء مستفيداً مسترشداً ، وهذا

---

(١) ميزان العمل ص ٤٠٥ طبع دار المعارف .

لا يتعين على مذهب واحد ، بل يختلف بحسب المسترشد ، فيناظر كل مسترشد بما يحتمله فهمه .

فإن وقع له مسترشد تركى ، أو هندى ، أو رجل بليد جلف الطبع ، وعلم أنه لو ذكر له أن الله تعالى ليس ذاته فى مكان ، وأنه ليس داخل العالم ولا خارجه ، ولا متصلاً بالعالم ولا منفصلا عنه ، لم يلبث أن ينكر وجود الله تعالى ويكذب به ، فينبغى أن يقرر عنده أن الله تعالى على العرش وأنه يرضيه عبادة خلقه ويفرح بهم فيثيبهم ، ويدخلهم الجنة عوضاً وجزاء . وإن احتمل أن يذكر له ما هو الحق المبين يذكر له .

فالمذهب بهذا الاعتبار يتغير ويختلف ويكون مع كل واحد على حسب ما يحتمله فهمه .

المذهب الثالث : ما يعتقده الرجل سرًّا بينه وبين الله عز وجل ، لا يطلع عليه غير الله تعالى ، ولا يذكره إلا مع من هو شريكه فى الاطلاع على ما اطلع ، أو بلغ رتبة يقبل الاطلاع عليه ويفهمه ، وذلك بأن يكون المسترشد ذكيًّا ، ولم يكن قد رسخ فى نفسه اعتقاد موروث نشأ عليه وعلى التعصب له] .

هكذا يشكِّل الفيلسوف فلسفته ، ويصبها فى قالب مرة ، وفى قالب غيره مرة أخرى ، ولست أستطيع أن أدعى الإحاطة بنتاج ابن سينا الفلسفى كله حتى يمكننى أن أقول : إنه فى حال أو فى أكثر ، قد اتخذ من النفس نقطة ارتكاز يتحرك منها لتجميع أفكار أخرى حولها ، أو أنه لم يفعل ذلك قط .

فإذا أريد بى أن أقصر المقارنة على فلسفة ابن سينا كما هى معروضة فى كتاب « الإشارات والتنبيهات » ، لم يسعنى إلا أن أقول : إنه وقد بدأ « الإشارات والتنبيهات » ببحوث طبيعية استهلها بتحقيق الحق عنده فى طبيعة الجسم وهل يتركب من أجزاء لا تتجزأ أو من هيولى وصورة ، فلا شك أنه يختلف عن

ديكارت فى منهجه . ولا يختلف الحال عن هذا الحكم أيضًا إذا نحن اعتبرنا أن البحوث المنطقية التى قدم بها لكتاب « الإشارات والتنبيهات » بحوث فلسفية ؛ فإنها بحوث فى قوانين الفكر ، يقصد بها تقويمه وتسديد خطاه ، دون محاولة إثباته فى ذاته ، فضلا عن إثبات غيره بوساطته .

وبالرغم من هذا فإن قارى كتاب « الإشارات والتنبيهات » لا يعدم أن يجد وسيلة تقرب بين ابن سينا وديكارت فى هذا الشأن .

لقد بدأ ديكارت بالنفس فاستخلص وجودها من الشك الذى يمكن أن يتناول كل شىء ، فإن الشاك لا يكون إلا موجودًا ، ولا يمكن أن يتأتى الشك من معدوم . بهذا وضع ديكارت الأساس لفلسفته ، ثم انتقل من إثبات النفس لإثبات الإله ، وعرج أخيرًا على العالم المادى ..

وهذا على عكس ما هو معتاد ، عند غيره من المفكرين ، وخاصة عامة مفكرى الإسلام ، فإنهم يتخذون من العالم المادى وسيلة لإثبات وجود الإله ، يقولون : العالم جواهر وأعراض وكلها حادثة ، وكل حادث لا بد له من محدث خارج عن ذاته ، فالعالم لا بد له من محدث خارج عن ذاته وهو الله تعالى .

وقد مر بنا أن ابن سينا يعتبر نفس الإنسان هى الإنسان بالحقيقة ، وأنه يرى أن الإنسان لا يمكن أن يغفل عن ذاته بحال .

ولا شك أن هذه الحقائق عند ابن سينا حقائق أصيلة بمعنى أنه لا يحتاج فى تقريرها إلى شىء مطلقًا .

وهو بهذا الاعتبار يشبه ديكارت تمام الشبه فى اعتبار وجود النفس حقيقة أولية لا ينالها الشك بحال .

* * *

نعود إلى ديكارت فنجده قد خطا بعد ذلك خطوته الثانية التى هى إثبات الإلٓه ، وقد جعلها متفرعة عن الأولى وذلك بأن فتش فى خواطر هذه النفس فوجدها أقسامًا ثلاثة :

(١) أفكارًا .

(٢) إرادات .

(٣) أحكامًا .

وعن هذه الأقسام الثلاثة يقول ديكارت ·

[أما الأفكار فإنا إذا اعتبرناها فى ذاتها ، وبقطع النظر عن صلتها بشىء غيرها ، لم يصح لنا أن نقول على جهة التدقيق إنها زائفة ؛ فسواء تصورتُ عنزاً ، أو غولاً ، فليس تصورى لأحدهما بأقل صدقاً من تصورى للآخر .

ولا خوف كذلك من تطرق الخطأ إلى الإرادة أو الأهواء ؛ لأنى ربما اشتهيت أشياء رديئة ، بل ربما اشتهيت أشياء لم توجد قط ، لكن اشتهائى إياها أمر صحيح لا خطأ فيه .

وإذن فلم يبق إلا الأحكام وحدها ، ولا بد من أن أكون على حذر شديد من الخطأ فيها ، ولكن أهم ضروب الخطأ الذى يقع فى الأحكام ، وأكثرها شيوعاً إنما مصدره أنى أحكم بأن الأفكار التى فى ذهنى مشابهة ومطابقة للأشياء التى هى خارج ذهنى .

فلا ريب أنى إذا اعتبرت الأفكار أحوالاً من أحوال فكرى ، دون أن أحاول ربطها بشىء خارجى ، كادت تنتفى الفرص التى تعرضنى للخطأ فيها[1]] .

الحكم إذن فى نظر ديكارت فكرة ترتبط بشىء فى الخارج .

ويمضى ديكارت فى بيانٍ يفصل به ما أجمله فى هذا النص ، ثم ينتهى إلى قوله :

[. . . ولكن من أفكارى – إلى جانب تلك التى تمثلنى لنفسى ، وليس يمكن أن يكون فيها أدنى صعوبة – فكرة تمثل لى إلهاً ، وأفكاراً أخرى تمثل الأشياء الجسمية والجماد ، وأخرى عن الملائكة ، وأخرى عن الحيوانات ، وأخرى تمثل لى أناساً من أشباهى[2]] .

وهنا يعنى ديكارت بالأفكار ، الأفكار التى ترتبط بشىء فى الخارج ، لا الأفكار الصرفة ، فالأفكار هنا ترادف الأحكام .

ويتحدث ديكارت عن الأفكار التى سلكها مع فكرة الإله فى قرن ، حديثًا لا أقف عنده ، وأنتقل مباشرة إلى ما قاله عن فكرة الإله .

[. . . أقول : إن هذه الفكرة عن موجود مطلق الكمال لا متناه ، فكرة صحيحة جدًا ، فإننا وإن أمكننا أن نتخيل أن مثل هذا الموجود غير موجود ، فليس يمكن أن نتخيل أن فكرته لا تمثل لى شيئاً حقيقيًا [3]] .

ويفسر ديكارت مقصوده بالإله ، ويوضح صدق فكرته فيقول :

[أقصد بلفظ الله ، جوهراً ، لا متناهيًا ، أزليًا ، منزهاً عن التغير ، قائماً بذاته ، محيطاً

---

(١) التأملات ص ٩٨ ، ٩٩ .
(٢) المصدر السابق ص ١٠٧ .
(٣) التأملات ص ١١١ .

بكل شيء ، قادراً على كل شيء ، قد خلقني أنا وجميع الأشياء الموجودة ، إن صح أن هنالك أشياء موجودة .

وهذه الصفات الحسنى قد بلغت من الجلال والشرف حداً يجعلني ، كلما أمعنت النظر فيها ، قل ميلي إلى الاعتقاد بأن الفكرة التي لدي عنها ، يمكن أن أكون أنا وحدي مصدرها .

فلا بد إذن أن نستخلص من كل ما قلته من قبل أن الله موجود ؛ لأنه وإن كانت فكرة الجوهر موجودة فى نفسي ، من حيث إني جوهر ؛ إلا أن فكرة جوهر لا متناه ، ما كانت لتوجد لدى أنا الموجود المتناهي ، إذا لم يكن قد أودعها فى نفسي جوهر لا متناه حقاً .

ولا ينبغي أن أتوهم أني لا أتصور اللامتناهي بفكرة حقيقية ، بل بمجرد السلب لما هو متناه ، على نحو ما أفهم السكون والظلمة بسلب الحركة والضوء ؛ ذلك أني على العكس أرى بجلاء أن فى الجوهر اللامتناهي ، من الوجود الواقعي أكثر مما فى الجوهر المتناهي ؛ وبناء على ذلك أجد على نحو ما ، أن فكرة اللامتناهي سابقة لدى على فكرة المتناهي ؛ أي أن إدراك الله سابق على إدراك نفسي ؛ إذ أنى لي أن أعرف أني أشك ، وأرغب ، أي أن شيئاً ينقصني ؛ وأني لست كاملاً تمام الكمال ، إذا لم يكن لدى أي فكرة عن وجود أكمل من وجودي عرفت بالقياس إليه ما فى طبيعتي من عيوب ؟ .

ولا يصح أن يقال : إن هذه الفكرة عن الله قد تكون زائفة زيفاً مادياً ، وأني أستطيع تبعاً لذلك أن أستمدها من العدم ؛ أي أنها يمكن أن تكون فيّ لأن فيّ عيباً ، كما قلت فيما سبق عن فكرتيْ الحرارة والبرودة وما شابههما ، بل العكس هو الصحيح ؛ فمن حيث إن هذه الفكرة واضحة جداً ، ومتميزة جداً ، وتتضمن فى ذاتها من الوجود الموضوعي[1] أكثر من أي فكرة أخرى ، فليس يوجد أصدق أو أحق منها ، ولا أقل منها تعرضاً لشبهة الزيف والبطلان[2]] .

هكذا ينتهي ديكارت إلى إثبات وجود الإله ، وقد عرفنا من قبل كيف أثبت النفس ، ولقد بنى فكرة وجود الإله على فكرة

---

(١) الموضوعي ، يعني عند ديكارت الذاتي . (٢) التأملات ص ١١٠ ، ١١١ .

وجود النفس ، فلم يحتج إلى شيء غير وجود النفس لإثبات وجود الإله ، وبعد إثبات وجود الإلّه أثبت وجود العالم المادى .

فإذا رجعنا إلى ابن سينا وجدنا أننا عرفنا من قبل عنه ، أن فلسفته تتضمن وسائل إثبات النفس دون لجوء إلى أي شيء آخر ؛ أي أنها يمكن أن تكون بداية فلسفة تؤسس عليها وحدها .

فإذا أردنا أن نعرف كيف أثبت ابن سينا الإلّه ، هل ربط وجوده بوجود النفس كما فعل ديكارت ؟ أم ربط وجوده بوجود العالم المادى على نحو ما صنع عامة مفكرى الإسلام ، وجدنا فى فلسفة ابن سينا عناصر يمكن التعويل عليها فى ربط وجود الإلّه بالنفس مثلما صنع ديكارت ، على ما بين جهتى الربط من اختلاف ، وهاك نص ابن سينا فى هذا الشأن :

[تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته إلى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله ، وإن كان ذلك دليلاً عليه ، ولكن هذا الباب أوثق وأشرف ؛ أى إذا اعتبرنا حال الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الوجود .

وإلى مثل هذا أشير فى الكتاب الإلهى :

« سنريهم آياتنا فى الآفاق ، وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق » .

أقول : إن هذا حكم لقوم .

ثم يقول جل شأنه :

« أوَ لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد » .

أقول : إن هذا هو حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه]

ويوضح « نصير الدين الطوسى » هذا النص قائلًا :

[المتكلمون يستدلون بحدوث الأجسام والأعراض على وجود الخالق ، وبالنظر فى أحوال الخليقة على صفاته واحدة : فواحدة .

والحكماء الطبيعيون أيضاً يستدلون بوجود الحركة على محرك ، وبامتناع اتصال الحركات لا إلى نهاية ، على وجود محرك أول غير متحرك ، ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدأ أول .

وأما الآلهيون فيستدلون بالنظر فى الوجود ، وأنه واجب أو ممكن ، على إثبات واجب ، ثم بالنظر فيما يلى الوجوب والإمكان على صفاته ، ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور أفعاله عنه واحداً بعد واحد .

فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الأولى ، بأنها أوثق وأشرف ، وذلك لأن أولى البراهين بإعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول ، وأما عكسه الذى هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطى اليقين ، . . . ثم جعل المرتبتين فى قوله تعالى :

سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أولم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد .

أعنى مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق والأنفس على وجود الحق ، ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شىء .

بإزاء الطرفين .

ولما كانت طريقة قومه أصدق الوجهين ، وسمهم بالصديقين ؛ فإن الصديق ملازم الصدق] .

فالنظر فى الوجود كاف عند ابن سينا لإثبات وجود الله ، وذلك بأن يعمد الإنسان إلى موجود مما لا يخالجه شك فى وجوده ، ويقول : ههنا وجود فإن كان وجودًا واجبًا ثبت به المطلوب ؛ إذ الوجود الواجب ليس إلا الله تعالى ، وإن كان ممكنًا ، فالممكن

لا يستحق الوجود من ذاته وإلا لكان واجبًا ، ولا العدم من ذاته ، وإلا لكان مستحيلا ؛ وإذن فلا بد أن يكون هناك وجود آخر واجب أعطى هذا الممكن وجوده . وبذلك يثبت المطلوب .

وحيث كان النظر فى الوجود عند ابن سينا هو طريق إثبات الواجب ، فلا شك أن كمية الوجود لا دخل لها فى الإثبات ، فأى وجود اتفق له يمكن أن يتخذ منه وسيلة لإثبات هذا الواجب ، ولما كان وجود النفس عند ابن سينا يمكن اعتباره أجلى الوجودات وأوضحها ، على ما سبق أن أشرنا إليه ؛ فمن الممكن أن يتخذ هذا الوجود وحده طريقًا لإثبات وجود الله .

وبهذا يلتقى ابن سينا مع ديكارت فى إمكان اعتبار النفس وحدها طريقًا لإثبات الإله ، رغم ما بين الاعتبارين من خلاف .

فديكارت يعتبر النفس طريقًا لإثبات وجود الله بالنسبة لما تنطوى عليه من أفكار :

لا سبيل إلى ادعاء أنها من مولدات الخاطر .

ولا سبيل إلى ادعاء أنها بدون مدلول فى الخارج .

وابن سينا يمكن له أن ينتزع إثبات وجود الله ، عن طريق وجود النفس ، من حيث إن البحث فى وجود أى موجود ، يؤدى — عند ابن سينا — إلى إثبات الوجود الواجب .

وليس هذا هو كل ما بين المنزعين من خلاف .

ذلك أن ديكارتِ حيث كان لا بد له أن يعتمد على أقوى الاحتمالات فى استدلاله ، اقتصر على إثبات وجود نفسه ؛ لأنها هى الشيء الوحيد الذى لم يتطاول إليها شكه ، أما إثبات نفس غيره ، فلم يلك قد تهيأ له بعدُ وهو فى هذه المرحلة ، فوقف عند هذا الحد المتيقن ، واتخذه طريقًا لإثبات وجود الله ، وهو طريق يتأتى لكل إنسان غيره أن يسلكه استقلالا . فكل إنسان موجودٍ ، لا يمكن أن يشك فى وجود نفسه، وفى وسعه أن يتخذ من نفسه طريقًا لإثبات وجود الله على نحو ما فعل ديكارت .

أما ابن سينا ، وكان لا بد له أن يعتمد على أقوى الاحتمالات فى استدلاله أيضًا . فلا بد له ــ حين نفترض على لسانه أنه نظر فى وجود النفس وقرر أنها :

إما أن تكون واجبة .

وإما أن تكون ممكنة .

وانتقل من الأول إلى إثبات المطلوب ، من حيث إنه إقرار بالمدعى .

وانتقل من الثانى إلى ضرورة أن يكون هناك موجود آخر أعطى هذا الممكن وجوده ــ أن يتابع النظر فى أمر هذا الموجود الذى يعطى النفس الممكنة وجودها فيبين أنه .

يمكن افتراضه ، موجودًا واجبًا .

ويمكن افتراضه ، وجودًا ممكنًا .

ولا شك أن افتراض وجوبه يثبت المطلوب . أما افتراض إمكانه فلا يثبت المطلوب .

وهنا يجد ابن سينا نفسه مضطرًّا إلى أن يتابع السلسلة ، فيبين أنه فى هذه الحال أيضًا لا بد من الانتهاء إلى وجود واجب ، وإليك بيانه ، فى هذا الشأن ، قال :

[كل جملة كل واحد منها معلول ، فإنها تقتضى علة خارجة عن آحادها ، وذلك لأنها :

إما أن لا تقتضى علة أصلا ، فتكون واجبة غير معلولة ، وكيف يتأتى هذا ، وإنما تجب بآحادها ؟

وإما أن تقتضى علة هى هذه الآحاد بأسرها ، فتكون معلولة لذاتها ، فإن تلك العلة ، والجملة ، والكل ، شىء واحد . وأما الكل بمعنى كل واحد فليس تجب به الجملة .

وإما أن تقتضى علة هى بعض الآحاد ، وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض إذا كان كل واحد منها معلولا ؛ لأن علته أولى بذلك .

وإما أن تقتضى علة خارجة عن الآحاد كلها ، وهو الباقى] .

ولكى لا يتوقف علمنا بالمنهج الذى ننتزعه من فلسفة ابن سينا ، لإثبات وجود الله كى نقرب به ابن سينا من ديكارت ، وديكارت من ابن سينا ، على مجىء دور هذا النص فى قراءة الكتاب للاستعانة على فهمه بشرح « الطوسى » أتعجل فأضع هنا شرحًا له مبسطًا ، كنت قد علقت به على هذا النص فى طبعة سابقة لكتاب « الإشارات والتنبيهات » ، قلت :

[إن هذه السلسلة الممكنة الآحاد لا يخلو حالها :

إما أن لا تحتاج أصلاً ، فتكون واجبة ، وهذه الصورة باطلة ، ضرورة أنها محتاجة إلى آحادها .

وقد أشار الشيخُ إلى إثبات هذه الصورة بقوله :

« إما أن لا تقتضى علة أصلاً . . . إلخ » .

وإما أن تحتاج . والاحتياج تحته أربع صور .

الأولى : أن تكون كل الآحاد مجتمعة علة لهذه السلسلة ، وهذه الصورة أيضاً باطلة ؛ لأن العلة والمعلول هنا شىء واحد ؛ ضرورة أن السلسلة ليست شيئاً غير نفس الآحاد ، وفى هذه الحال لا يكون هناك فرق بين العلة والمعلول . وكون الشىء علة لنفسه باطل بداهة ؛ لأنه يقتضى سبق الشىء على نفسه .

ولإيضاح أن المجموع هنا ليس شيئاً سوى الآحاد أسوق النص الآتى . قال الطوسى :

« اعلم أن حصول الجملة من أجزائها يكون على ثلاثة أنواع :

أحدها : أن لا يحصل عند اجتماع الأجزاء شىء غير الاجتماع ، كالعشرة الحاصلة من آحادها .

والثانى : أن يحصل هناك مع الاجتماع هيئة ، أو وضع ما ، متعلق بالاجتماع ؛ كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف .

والثالث : أن يحصل هناك بعد الاجتماع شىء آخر هو مبدأ فعل ، أو استعداد ما ، كالمزاج الحاصل بعد تركيب الاستقصات .

والحاصل فى الأول : هو شىء ، فقط .

وفى الثانى : هو شىء ، لشىء مع شىء .

وفى الثالث : هو شىء ، من شىء مع شىء » .

ومن نص « الطوسى » هذا ، يتضح أن الصورة الأولى من صور الاحتياج باطلة ؛ لأنها تقتضى أن يكون الشىء علة لنفسه .

الثانية : أن يكون كل واحد من السلسلة علة لما عداه منها ، وهذا أيضاً واضح البطلان لأن كل واحد من آحاد السلسلة لا يستلزم باقى الآحاد خصوصاً إذا فرضت ذلك فى

المتأخر مع المتقدم ، فإن المتأخر لا يقتضى المتقدم ، كمعلول له ، وإلا لتأخرت العلة عن المعلول .

وقد قرن الشيخ بين الصورة الأولى والصورة الثانية من صور الاحتياج فى قوله :

« وإما أن تقتضى علة هى هذه الآحاد بأسرها . . . إلى قوله : فليس تجب به الجملة » .

الثالثة : أن يكون بعض معين من هذه الآحاد هو علة فى السلسلة ، وهذه الصورة أيضاً واضحة البطلان ؛ ضرورة أن هذا البعض المعين معلول ، فعلته أولى منه بأن تكون هى علة السلسلة ، وقد أشار الشيخ إلى هذه الصورة بقوله :

« وإما أن تقتضى علة هى بعض الآحاد . . . إلخ » .

الرابعة : أن يكون علة السلسلة شىء خارج عن دائرة الإمكان بالمرة .

وإذا كان حال السلسلة لا يخلو عن واحدة من الصور الأربع ، وإذا كانت قد بطلت كلها إلا الأخيرة ؛ كانت هى المتعينة ، وبتعينها يثبت المطلوب .

وقد أشار الشيخ إلى هذه الصورة بقوله :

« وإما أن تقتضى علة خارجة عن الآحاد كلها وهو الباقى » ...] .

بهذا يتم الشوط الذى بدأه ابن سينا لإثبات واجب الوجود ، ومن هذا العرض الطويل يلاحظ وجود فرق واضح بين طريق ديكارت وطريق ابن سينا ، وإن أمكن أن يبدآ معًا من نقطة واحدة ، هى النفس .

* * *

وإذا تركنا شك ديكارت جانبًا ، مع ما ساقه إليه هذا الشك .

من الإيمان بوجود نفسه ككائن عاقل يشك .

ومن اتخاذ وجود النفس بداية يؤسس عليها صرح فلسفته .

وجدنا هنالك بعض الخطوط العريضة الأخرى التى تسهم فى تكوين شخصية ديكارت الفلسفية .

ومن هذه الخطوط ، الحواجز والسدود التى يقيمها ديكارت بين الحق والباطل ، ليميز بينهما أشد تمييز حتى لا يختلطا أو يشتبها ، وقد رأينا من قبل كيف اتخذ من الوضوح الذى لا يشوبه غموض ، ولا يلابسه إبهام ، ومن اليقين الذى لا يزحزحه شك ، ولا يوهنه تردد ، دليلًا على الحق ، فهو لم يؤمن بوجود نفسه ، ولم يجعل وجودها حقيقة ثابتة ؛ إلا لأنه أقامها على هذه الأسس :

[لا جرم أنه لا شىء فى هذه المعرفة الأولى يكفل لى صحتها سوى إدراكى الواضح المتميز لما أقول ؛ ولكن هذا الإدراك ما كان ليكفى فى الحقيقة لكى تطمئن نفسى على أن ما أقوله حق ، لو اتفق أن شيئاً تصورته بمثل هذا الوضوح والتميز قد استبان زيفه وبطلانه .

ولهذا يلوح لى أنى أستطيع منذ الآن أن أقرر كقاعدة عامة ، أن الأشياء التى أتصورها تصوراً واضحاً جداً ومتميزاً جداً هى صحيحة كلها[1]] .

هكذا يقول ديكارت ، وفى هذه السبيل يمضى ، فيقرر أن الوضوح الذى لا يمكن لشىء أن يزحزح اليقين فيه هو علامة الحق وشارة الصدق ، ويكاد ديكارت يستقر عند هذه النتيجة لولا أن شبحًا مخيفًا يبدو له فيبدد أمنه ، ويشيع الشك فى نفسه ؛ ذلك أن قوة هائلة تستطيع إضلاله وتستطيع أن تجعله يرى

(١) التأملات ص « ٩٦ » .

حقًّا ما يكون فى الواقع خطأ وضلالًا ، ربما تكون قد لبست عليه الأمر ، وغررت به ؛ فلا سبيل إذن إلى الاطمئنان لجعل الوضوح ميزانًا صحيحًا للحق ، ما دام احتمال وجود هذه القوة قائمًا .

ويعرض ديكارت لهذه المخاوف فيصورها ، ثم يرسم طريق الخلاص منها ، فيقول :

[. . . ولكن حين كنت أنظر فى أشياء بسيطة وسهلة جدًّا تتصل بالحساب والهندسة ، مثل : أن حاصل جمع العددين « اثنين وثلاثة » هو العدد خمسة ، وما شابه ذلك من الأمور ، أما كنت أتصورها تصوراً فيه على الأقل من الوضوح ما يجعلنى أجزم بصحتها؟ لا جرم أنى إذا كنت قد رأيت بعدئذ أن الشك فى هذه الأمور ممكن ، فما كان لذلك من سبب إلا أنه قد دار بخلدى أن إلهاً ، ما ، ربما استطاع أن يخلقنى على جبلة أو فطرة تجعلنى أضل حتى فيما يبدو لى أشد الأمور جلاء .

ولكن كلما ورد على فكرى هذا الخاطر الذى بدر لى من قبل عن إله ذى قدرة عظمى ، وجدتنى مضطرًّا إلى الإقرار بأن من اليسير عليه — متى شاء — أن يدبر أمرى بحيث أضل حتى فى الأمور التى يخيل لى أن معرفتى بها قد بلغت من البداهة شأناً عظيماً جدًّا .

ومن جهة أخرى ، متى وجهت انتباهى إلى الأشياء التى أحسب أنى أتصورها تصوراً واضحاً جدًّا ، اقتنعت بصحتها اقتناعاً يحملنى على أن أقول من تلقاء نفسى ليضلنى مَن استطاع ذلك ، فما هو بمستطيع أبداً أن يصيرنى لا شىء ، ما دمت واعياً أنى شىء ؛ ولا أن يجعل مما يصح يوماً أن يقال عنى : أنى لم أكن موجوداً قط ، ما دام قد صح الآن أنى موجود ، أو أن يجعل حاصل جمع « اثنين وثلاثة » أكثر أو أقل من خمسة ، أو ما شاكل ذلك من الأشياء التى أرى فى وضوحٍ استحالة وجودها على غير ما أتصورها .

والحق أنى ما دمت لا أرى وجهاً للظن بأن هنالك إلهاً مضلا ، بل ما دمت لم أنظر بعد

فى الوجوه التى تثبت وجود إله أيًّا كان ، فسبب الشك الذى لا يعتمد إلا على ذلك الظن سبب واه جدًّا وميتافيزيقى ، إذا جاز هذا التعبير ، ولكن يلزمنى ، لكى يتسنى لى أن أدرأه درأً تامًّا ، أن أنظر فى وجود إله عند ما تسنح الفرصة لذلك ، فإذا وجدت أن هنالك إلهاً ، فلا بد أيضاً من أن أنظر هل من الممكن أن يكون مضلا ؛ فبدون معرفة هاتين الحقيقتين لا أرى سبيلاً إلى اليقين من شىء أبداً[1]] .

فنى هذا النص يذكر ديكارت الوضوح ، ويذكر اليقين الذى ينتج عن هذا الوضوح ، ويذكر الحق الذى يصاحب هذا اليقين ، ثم يذكر احتمال أن يكون العقل قد صيغ صياغة تجعله ـ برغم تيقنه من أنه يدرك الحق ـ أبعد ما يكون عن الحق ، ثم يسد هذه الثغرة بإثبات أن الله لا يضل خلقه ولا يغرر بهم .

وفى هذه الفلسفة ما يبرز شبهًا قويًّا بين ديكارت الجديد ، وبين الغزالى القديم ؛ من عدة وجوه ؛ غير ما سبق .

فالوضوح الذى هو ميزان الحق وطريقه عند ديكارت إذا أمكن له أن يطمئن إلى أن الله لم يصغ الإنسان صياغةً تضله ، هو نفسه الوضوح الذى ميز به الغزالى العلم من غيره ؛ أليس قد مر بنا قوله :

[إن العلم اليقينى هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلا من يقلب الحجر ذهباً ، والعصا ثعباناً ، لم يورث ذلك شكًّا وإنكاراً ؛ فإنى إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة ، فلو قال لى

---

(١) التأملات ص ٩٦ ، ٩٧ ، ٩٨ .

قائل : لا . . . بل الثلاثة أكثر بدليل أنى أقلب هذه العصا ثعباناً ، وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك بسببه فى معرفتى ، ولم يحصل منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه ، فأما الشك فيما علمته ، فلا .

ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ، ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين ، فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه ، فليس بعلم يقينى] .

هكذا يلتقى الغزالى وديكارت ، يلتقى القديم مع الجديد ، فى تحديد معنى العلم الذى يكون حقًّا ؛ إلتقاء تامًّا .

ثم يلتقى الغزالى القديم وديكارت الجديد مرة أخرى فى نفس هذا النص . وذلك حين يقرر ديكارت – مثل ما قرر الغزالى من قبل – أن اليقين الذى يورثه تأكد الوسيلة من أن الشىء يبدو لها فى غاية الجلاء والوضوح ، لا يدل على أن هذه الوسيلة قد كشفت من الشىء حقيقته ، لجواز أن تكون هذه الوسيلة مكونة تكوينًا يجعلها حين تحس الشىء أوضح ما يكون لها ، تراه فى وضع مقلوب ، كالذى يرى خيال المار على شاطئ النهر ، يسير على رأسه ، وهذه مسألة قد أوضحنا القول فيها سابقًا ، من وجهة نظر الغزالى ، ومن وجهة نظرنا كذلك .

كذلك يلتقيان فى أمر ثالث أشار إليه ديكارت فى هذا النص أيضًا ، هو : اللجوء إلى كنف الله ، فقد رأينا أن الغزالى بعد أن شك فى الحواس وفى العقل لم يجد ملاذًا يلجأ إليه سوى كنف الله ، أليس يقول :

[. . . فلما خطرت لى هذه الخواطر وانقدحت فى النفس حاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر ، إذ لم يمكن دفعه إلا بالدليل ، ولم يمكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية ؛ فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن تركيب الدليل ، فأعضل هذا الداء ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال ، لا بحكم النطق والمقال ، حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض ،وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف] .

فالنور الذى قذفه الله تعالى فى صدر الغزالى هو نقطة الارتكاز التى بنى عليها الغزالى سائر معارفه ، ولولاها لبقى الغزالى يعانى آلام شكه ، ولما وجد إلى الفكاك من أسرها سبيلًا .

وكما فعل الغزالى فعل ديكارت ، لقد رأى أنَّ منقذه الوحيد من ورطة أن يكون عقله قد صيغ صياغة فاسدة ، وكُوِّن تكوينًا سقيمًا ؛ لا يجدى معهما أن يتأكد أو يتثبت ؛ هو ما سيحاوله بعدُ من إثبات أن الله الخالق لا يضل خلقه ولا يغرر بهم أو يخدعهم .

نفس المرض ونفس العلاج ، القديم والجديد فى هذه المسألة كالشىء وصورته فى المرآة ، وإذا لذَّ لباحث مدقق أن يظفر بشىء من الفرق بين فيلسوف أوربا وبين فيلسوف آسيا ، فذلك الفرق هو « الدور » الذى تورط فيه أولهما . ذلك أن ديكارت بينما لم يثق بعد بالعقل ، وبينما لا يزال العقل عنده يحتاج

إلى ما يزكيه ويوثقه ، راح يستعمله فى إثبات وجود الإله ، فلما أثبت الإله بالعقل ، راح عن طريق الإله يثبت الثقة بالعقل ، فهو إذن يثبت الإله بالعقل ، ويثبت العقل بالإله .

هكذا : يعالج ديكارت إثبات الإله وإثبات كونه هاديًا ، بوساطة العقل الذى كان أثناء هذا الإثبات ، لم يعرف بعد ما إذا كان مكونًا تكوينًا صحيحًا أم تكوينًا فاسدًا ؟

وفى عبارة أخرى : أليس العقل الذى اكتسب الثقة بنفسه من الله هو الذى أثبت وجود الإله ، لا شك أن هذا دور ، ما أرى أن لديكارت مخلصًا منه[١] .

نعم إن الغزالى لا مناص له من أن يثبت وجود الله بالعقل ، كما أنه اكتسب الثقة بالعقل من الله ، وهو نفس الطريق الذى « دار » فيه ديكارت ، ولكن الغزالى يكاد يقول لنا : إنه قد منح الإيمان بالعقل والإيمان بالله فى وقت معًا ، فلم يكن أحدهما سببًا للآخر .

وأقل ما يوجد بين الفيلسوفين من فرق فى هذا الموضوع هو طريقة العرض ، فالعرض فى عبارة ديكارت يشهد على نفسه بالدور والتهافت ، والعرض فى عبارة الغزالى لا يشتم منه شىء من ذلك ، فاقرأ العبارتين وانظر .

---

(١) ربما لا يأبه ديكارت لمثل هذا الدور انظر ما مر له ص ٥٣ .

ومما يدخل فى مجال المقارنة بين القديم والجديد ، مقارنةً تقوم على المشابهة أكثر مما تقوم على التخالف :

رأيُ الفيلسوفين فى وجود العالم ومدى ارتكازه على الوجود الواجب الذى هو الله تعالى .

ولست أقصد هنا إلى المقارنة وحدها ، وإنما أقصد أيضًا أن أضع نصًّا صريحًا من نصوص ديكارت بين يدى جماعة من العارفين تحدثوا أمامى مرة عن ديكارت بخصوص هذا الموضوع ، ونسبوا إليه أنه يقول :

إن المادة :

لا يمكن أن تصير إلى لا شىء .

ولا يمكن أن توجد من لا شىء .

وهذا هو النص الذى أريد أن أضعه بين أيديهم :

[إن الأشياء التى نتصور بوضوح ونميز أنها جواهر متباينة ، مثلما نتصور : الذهن والجسم ؛ هى حقًّا جواهر متميز بعضها عن بعض فى واقع الأمر ، وهذا ما انتهيت إليه فى « التأمل السادس » .

ومما يؤيده أيضاً فى هذا التأمل نفسه أننا لا نتصور الجسم إلا منقسما ، فى حين أن الذهن أو النفس الإنسانية لا يمكن تصورها إلا غير منقسمة ؛ ذلك أننا لا نستطيع أن نتصور « نصف أى نفس » كما نستطيع أن نتصور « النصف لأصغر جسم بين الأجسام » .

وعلى هذا النحو نتبين أن طبيعتيهما ليستا متباينتين فحسب ، بل هما متضادتان بوجه ما .

ولم أزد على هذا القدر فى معالجة الموضوع فى هذا الكتاب ؛ لأن فى ذلك ما يكفى :

لإفهام الناس ، بدرجة من الوضوح لا بأس بها ، أن فساد الجسم لا يقتضى فناء النفس. ولملء قلوبهم بالأمل فى حياة أخرى بعد الموت .

وكذلك لأن المقدمات التى يمكن أن نستنتج منها بقاء النفس تعتمد على شرح الفيزيقا بأسرها أولاً ؛ لمعرفة أن جميع الجواهر على العموم ؛ أى جميع الأشياء التى لا يمكن أن توجد دون أن تكون مخلوقة لله ، غيرُ قابلة للفساد بطبيعتها .

وأنها لا يمكن أن تنقطع عن الوجود أبداً إلا إذا منع الله نفسُه عونَه عنها ؛ فأحالها إلى العدم .

ثم لملاحظة أن الجسم على العموم جوهر ؛ ومن أجل هذا أيضاً لا يفنى .

لكن الجسم الإنسانى من حيث هو مختلف عن الأجسام الأخرى ، ليس مركباً إلاّ من أعضاء على هيئة معينة ومن أعراض أخرى تشابهها .

أما النفس الإنسانية فليست كالجسم مؤلفة من أعراض ، ولكنها جوهر محض ؛ فمهما تتغير جميع أعراضها ، ومهما تكن مثلاً تتصور أشياء، وتريد وتحس أشياء أخرى ...إلخ. فلن تصير شيئاً آخر . فى حين أن الجسم الإنسانى يصير شيئاً آخر ، متى تغير شكل بعض أجزائه ، ويلزم عن ذلك :

أن فناء الجسم الإنسانى أمر ممكن ميسور .

أما ذهن الإنسان أو نفسه ؛ وأنا لا أفرق بينهما ، فباقية بطبيعتها[1]] .

فى هذا النص يتحدث ديكارت عن حياة أخرى بعد الموت ويؤكد أن نفس الإنسان باقية بعد موته ؛ ويباعد بين طبيعة الجسم الإنسانى الذى يفنى ، وطبيعة النفس الإنسانية التى لا تفنى ، ويفسر ذلك بأننا نعقل أن ينقسم أصغر جسم بين الأجسام ، ولا نعقل أن تنقسم نفس من النفوس .

وهنا يحرص الفيلسوف على أن يبين أن للجسم اعتبارين :

---

(١) التأملات ص ٤٠ ، ٤١ .

اعتبار من حيث هو جسم إنسانى مركب من أعضاء على هيئة معينة ، ومن أعراض تشابهها .

واعتبار من حيث هو جوهر فحسب .

وينبه الفيلسوف إلى أن المقارنة التى أقامها بين الجسم الإنسانى ، وبين النفس الإنسانية وحكم فيها بفناء الجسم دون فناء النفس لوحظ فيها الجسم مأخوذًا بالاعتبار الأول . لكن الجسم مأخوذًا بالاعتبار الثانى ، فهو كالنفس سواء بسواء ، لا يفنى هو كما لا تفنى هى ؛ لأنهما جميعًا فى الجوهرية سواء .

وهنا وجد ديكارت نفسه فى حاجة إلى أن يبين رأيه فى الجوهر من حيث هو جوهر ، بالنسبة لقبول العدم . ورأيه فى هذه المسألة واضح كل الوضوح ، صريح كل الصراحة ؛ إنه يرى :

[أن جميع الجواهر على العموم — أى جميع الأشياء التى يمكن أن توجد دون أن تكون مخلوقة لله — غير قابلة للفساد بطبيعتها ، وأنها لا يمكن أن ينقطع عنها الوجود أبداً ، إلا إذا منع الله نفسُه عونه عنها فأحالها إلى العدم] .

وظاهر من هذا أن ديكارت يجوِّز أن يصير الجوهر إلى فناء ، أعنى أن يصير إلى لا شىء ، فليس صحيحًا ما يقال من أن ديكارت يرى استحالة فناء المادة .

وذهاب ديكارت إلى أن وجود الجوهر منحة من الله ، شبيه بما ذهب إليه ابن سينا فى هذا الشأن حيث يقول فى النمط الرابع

من « الإشارات والتنبيهات » :

[ما حقه فى نفسه الإمكان ، فلن يصير موجوداً من ذاته ، فإنه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه ، من حيث هو ممكن . فإن صار أحدهما أولى فلحضور شىء أو غيبته . فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره] .

ويلاحظ أن ابن سينا فى حديثه عن الممكن ، قد جعل وجوده وعدمه سواء ؛ بمعنى أنه لا أرجحية لأحدهما على الآخر ؛ وبمعنى أن ذات الممكن ليس لها من حيث طبيعتها ميل إلى أحدهما أكثر من الآخر .

ولكن يبدو من قول ديكارت :

[إن جميع الجواهر على العموم. . . غير قابلة للفساد بطبيعتها وأنها لا يمكن أن ينقطع عنها الوجود أبداً . . .] .

أنه يجعل ذات الجوهر أحق بالوجود من العدم ، وأن الوجود كالأصل ، والعدم كالتابع اللاحق ، الذى يطرأ طروًا ، ويباغت مباغتة .

وهذا الرأى إذا لم يذكر له تبرير عقلى يكون رأيًا مجردًا ، لا تحقيقًا فلسفيًا ؛ ويبدو لى أن ديكارت فى هذا المقام كان ذا شخصية مزدوجة ؛ فيها إلى الجانب الفلسفى جانب يتلهف إلى ملء قلوب الناس بالأمل فى حياة أخرى بعد الموت ، ومما يناسب هذا الجانب أن يصور للناس أن الأصل فى الأشياء



فهذا كلامٌ أشبه بكلام مؤمن عميق الإيمان ، منه بكلام فيلسوف متشكك .

وأعود إلى جماعة العارفين الذين نسبوا إلى ديكارت أمامى القول بأن المادة لا يمكن أن توجد من لا شىء ، فأقول لعل مثار شبهتهم فيما ذهبوا إليه عبارة لديكارت وردت فى مكان آخر من التأملات هى قوله :

[لقد بان لنا الآن بالنور الفطرى أنه ينبغى أن يكون فى العلة الفاعلة التامة من الوجود قدر ما فى معلولها على أقل تقدير ؛ إذ من أين يستمد المعلول وجوده إذا لم يستمده من علته ؟ وكيف يتيسر لتلك العلة أن تمده به إذا لم تكن تملكه هى فى ذاتها ؟

وينتج من هذا أمور :
أن العدم لا يمكن أن يُحدث شيئاً . وأيضاً أن ما هو أكمل ؛ أى ما يحتوى فى ذاته على قدر أكثر من الوجود ، لا يمكن أن يكون تابعاً ولا معتمداً على ما هو أقل منه كمالاً.

وهذا حق وبديهى ، لا بالقياس إلى المعلولات التى لها ذلك الوجود الذي يسميه الفلاسفة « فعليًّا » أو « صوريًّا » فحسب ، بل إنه كذلك بالقياس إلى الأفكار التى يكون النظر فيها مقصوراً على الوجود الذى يسمونه موضوعيًّا[1]] .

فقوله :

[إن العدم لا يمكن أن يُحدث شيئاً] .

قد يفهم على أن الشىء الموجود لا يصح أن يُفترض أن له قبلا كان فيه عدمًا صرفًا ، أى أن الشىء الموجود لا يمكن أن ينشأ من عدم ، أو بعد عدم .

---

(١) التأملات ص ١٠٣ [الوجود الفعلى هو الوجود الخارجى ، والوجود الموضوعى هو الوجود الذهنى] .

ولكن المعنى الصحيح الذى تفيده هذه العبارة ، والذى أخول لنفسى حق الجزم بأنه مقصود ديكارت منها ، هو :

[أن الشىء الموجود ألذى ليس له الوجود من ذاته ، لا يمكن أن يكون مانحه الوجود شيئاً معلوماً] .

فلا شاهد إذن فى العبارة لمن يريد أن ينسب إلى ديكارت القول بأن المادة لا يمكن أن توجد من لا شىء ، فإن يكن لديهم شواهد أخرى ، غير هذه ، فلسنا نخول لأنفسنا حق إبداء الرأى فيها قبل أن نراها .

* * *

وبعد ... فلعلى قد وفقت إلى أن أثير فى نفس القارئ الفكرة التى أردت ... لعلى قد وفقت إلى أن أجعله يؤمن بأنه يعرف الشىء الكثير من الفلسفة الحديثة حين يقرأ الفلسفة القديمة ، وأنه يعرف الشىء الكثير من الفلسفة القديمة ، حين يقرأ الفلسفة الحديثة .

فإن أكن قد وفقت إلى ذلك فأشكر الله أجزل الشكر وأعظمه ، أن وصلت إلى ما أردت من أقرب طريق ، فإنى لم أتناول فى هذه العجالة سوى عنواناتِ موضوعاتٍ من كلتا الفلسفتين . أما الموضوعات ذاتها . وأما ما تحتها من تفصيلات وتفريعات فتضيق بها مقدمة كتاب ، ولا يتسع لها وقتى الذى كنت أملكه ، وأنا

أعد لهذا الكتاب . أما أنت أيها القارئ وكتاب « الإشارات والتنبيهات » بين يديك تقرأه فى صبر وأناة فنى وسعك أن تقوم بعمل مقارنة تفصيلية ، إن كنت ممن أتيح لهم الاطلاع على الفلسفة الحديثة من قبل ، فإن لم تكن قد اطلعت عليها ، فدور هذه المقارنة ينتظرك حين تنزع بك نفسك إلى الاطلاع على الفلسفة الحديثة بعد أن تكون قد نهلت من ينابيع الفلسفة القديمة ما أرواك :

* * *

وما أحب أن أتركك أيها القارئ عند هذا الحد ، من غير أن أقف معك عند مسائل وردت فى الكتاب رأى فيها بعض النقدة أسباباً كافية لرمى صاحبها بالمروق والإلحاد ، لنتأمل ما لها من شأن بلغ هذا الحد من الخطورة . إن ابن سينا لما تحدث عن :

صلة العالم بالله من حيث نشأته قال فى النمط الخامس :

[وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هى على الحال التى تكون بها علة : من طبيعة ، أو إرادة ، أو غير ذلك من أمور تحتاج إلى أن تكون من خارج ، ولها مدخل فى تتميم كون العلة علة بالفعل ؛ مثل :

الآلة : حاجة النجار إلى القدوم .

أو المادة : حاجة النجار إلى الخشب .

أو المعاون : حاجة النشار إلى نشار آخر .

أو الوقت : حاجة الآدمى إلى الصيف .

أو الداعى : حاجة الآكل إلى الجوع .

أو زوال مانع : حاجة الغسال إلى زوال الدَّجْن[١] .

وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحال التى هى بها علة بالفعل، كانت ذاتها موجودة لا على تلك الحال ، أو لم تكن أصلا .

فإذا لم يكن شيء معوق من خارج ، وكان الفاعل بذاته موجوداً ، ولكنه ليس ذاته علة ، توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة .

فإذا وجدتْ ، كانت طبيعة ، أوإرادة جازمة ، أو غير ذلك ، وجب وجود المعلول .

وإن لم توجد وجب عدمه .

وأيهما فرض أبداً ، كان ما بإزائه أبداً .

أو وقتاً ما ، كان ما بإزائه وقتاً ما .

وإذا جاز أن يكون شيء متشابه الأحوال فى كل شيء وله معلول ، لم يبعد أن يجب عنه سرمداً .

فإذا لم يُسم هذا مفعولا بسبب أن لم يتقدمه عدم ، فلا مضايقة بعد ظهور المعنى[٢]] .

ويقول فى وضع آخر :

[إن واجب الوجود بذاته واجب الوجود فى جميع صفاته وأحواله الأولية] .

وبهذا التوجيه يبرر ابن سينا القول بقدم العالم : وتبريره عنده : أن الله متشابه الأحوال فى كل شيء ، فلا يعرض له تغير الأحوال وتبدل الشئون ، فإذا كان خالقًا ، وجب أن يكون الخلق شأنه أزلًا وأبدًا ، وإذا كان غير خالق ، وجب أن يكون عدم الخلق شأنه أزلًا وأبدًا .

وبما أنه خالق ؛ لأننا نحن البشر مخلوقاته ؛ فقد وجب أن يكون خالقًا أزلًا وأبدًا ، ووجب أن يكون معلوله أزليًا أبديًا كذلك .

---

(١) الغيم أو المطر .

(٢) على الدوام أزلا وأبداً .

فالعالَم أزلى أبدى ، بمادته على الأقل عند ابن سينا .

هذا هو رأى ابن سينا فى صلة العالم بالله ، ونشأته عنده .

* * *

ولما تحدث ابن سينا عن علم الله بالجزئيات قال فى النمط السابع :

[الأشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب بأسبابها منسوبة إلى مبدأ نوعه فى شخصه ، تتخصص به ، كالكسوف الجزئى ، فإنه قد يعقل وقوعه بسبب توافر أسبابه الجزئية وإحاطة العقل بها ، وتعقلها كما تعقل الكليات .

وذلك غير الإدراك الجزئى الزمانى لها ، الذى يحكم أنه قد وقع الآن ، أو قبله ، أو يقع بعده .

بل مثل أن يعقل أن كسوفاً جزئياً يعرض عند حصول القمر ، وهو جزئى ما ، وقت كذا ، وهو جزئى ما ، فى مقابلة كذا .

ثم ربما وقع ذلك الكسوف ، ولم تكن عند العقل الأول إحاطة بأنه وقع أو لم يقع ؛ وإن كان معقولا له على النحو الأول ؛ لأن هذا إدراك آخر جزئى يحدث ، مع حدوث المدرَك ويزول مع زواله .

وذلك الأول يكون ثابتاً الدهر كله ، وإن كان علماً بجزئى ، وهو أن العاقل يعقل أن بين كون القمر فى موضع كذا ، وبين كونه فى موضع كذا ، يكون كسوف معين فى وقت معين من زمان أول الحالين محدود .

عقلُه ذلك أمر ثابت قبل كون الكسوف ، ومعه ، وبعده .

ثم قد تتغير الصفات للأشياء على وجوه :

منها مثل أن يسوَد الذى كان أبيض ، وذلك باستحالة صفة متقررة غير مضافة .

ومنها مثل أن يكون الشىء قادراً على تحريك جسم ما ، فلو عدم ذلك الجسم استحال أن يقال : إنه قادر على تحريكه ، فاستحال إذن هو عن صفته ، ولكن من غير تغير ذاته ، بل فى إضافته ، فإن كونه قادراً صفةٌ له واحدة ، تلحقها إضافة إلى أمر كلى

تحريك أجسام بحال ما ، مثلاً ، لزوماً أولياً ذاتياً ؛ ويدخل فى ذلك زيد ، وعمرو ، وحجارة ، وشجرة ، دخولاً ثانياً .

فإنه ليس كونه قادراً متعلقاً به الإضافاتُ المتعينة تعلق ما لابدّ منه ، فإنه لو لم يكن زيد أصلاً فى الإمكان ، ولم تقع إضافة القوة إلى تحريكه أبداً ، ما ضر ذلك فى كونه قادراً على التحريك .

فإن أصل كونه قادراً ، لا يتغير بتغير أحوال المقدور عليه من الأشياء ، بل إنما تتغير الإضافات الخارجة فقط .

فهذا القسم كالمقابل للذى قبله .

ومنها مثل أن يكون الشىء عالماً بأن شيئاً ليس ، ثم يحدث الشىء فيصير عالماً بأن الشىء ، أيس ، فتتغير الإضافة والصفة المضافة معاً ؛ فإن كونه عالماً بشىء ما ، تختص الإضافة به ، حتى إنه إذا كان عالماً بمعنى كلى لم يكف ذلك فى أن يكون عالماً بجزئى جزئى ، بل يكون العلم بالنتيجة علماً مستأنفاً ، تلزمه إضافة مستأنفة ، وهيئة للنفس مستجدة ، لها إضافة مستجدة مخصوصة ، غير العلم بالمقدمة ، وغير هيئة تحققها ، لا كما كان فى كونه قادراً ، له بهيئة واحدة إضافات شتى .

فهذا إذا اختلف حال المضاف إليه من عدم ووجود ، وجبَ أن يختلف حال الشىء الذى له الصفة : لا فى إضافة الصفة نفسها فقط ، بل وفى الصفة التى تلزمها تلك الإضافة أيضاً .

فما ليس موضوعاً للتغير لم يجز أن يعرض له تبدل بحسب القسم الأول ، ولا بحسب القسم الثالث .

وأما بحسب القسم الثانى فقد يجوز فى إضافات بعيدة لا تؤثر فى الذات . ثم إن كونك يميناً وشمالاً ، إضافة محضة ، وكونك قادراً وعالماً ، هو كونك فى حال متقررة فى نفسك ، تتبعها إضافة لازمة أو لاحقة ، فأنت بها ذو حال مضافة ، لا ذو إضافة محضة .

فالواجب الوجود يجب أن لايكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً حتى يدخل فيه الآن والماضى والمستقبل ، فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالى على الزمان والدهر .

ويجب أن يكون عالماً بكل شىء ؛ لأن كل شىء لازم بوسط أو بغير وسط ، يتأدى

إليه بعينه قدره الذى هو تفصيل قضائه الأول تأدياً واجباً ؛ إذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت] .

وفى هذا النص يعرض ابن سينا لمسألة علم الله بالجزئيات ، والعلم بالجزئيات يقع على أنحاء :

فقد يكون علمًا بها بوجه كلى .

وقد يكون علمًا بها من حيث هى جزئية .

مثال الأول : أن أعرف أنه كلما تعرض القمر بين الشمس وبين سكان الأرض ، انكسفت الشمس .

ومثال الثانى : أن يتأتى لى أن أكون ناظرًا إلى الشمس وهى مشرقة نيرة ، ثم أفاجأ بأن تحتجب عنى ، ثم ما أزال ملاحظًا ، حتى تعود إلى الظهور كما كانت .

إن المثال الأول قد أعطى النفس صورة واحدة ثابتة لا تتغير ولا تتبدل .

أما المثال الثانى فقد أعطى النفس صورًا متتابعة عرضت بعد أن لم تكن ، ثم زالت بعد أن كانت .

غير أنه ينبغى أن يلاحظ أن سبب تتابع الصور على نفسى فى المثال الثانى ، هو أنى فوجئت بوقوع الكسوف ، ولما لم أكن أعلم مدته ، فأكون قد فوجئت أيضًا بزواله . لكن أرأيت لو أنى كنت أعلم من قبل أن كسوفًا سيقع ساعة كذا ، ويستمر مدة

كذا ، ثم يزول ، فلو حان الوقت المحدد وأنا غير غافل عن علمى السابق ، هل تتوارد على نفسى صور كما تتابعت فى حال المفاجأة ؟

فى رأيى أنها فى هذه الحال أيضًا تتتابع ، ما دام العلم صورة من الواقع تقوم بنفس العالم ، لأنى قبل حلول وقت الكسوف ، كانت الصورة العلمية فى نفسى أن الكسوف غير واقع ، فلما جاء الوقت ووقع الكسوف أصبحت الصورة العلمية التى عندى أن الكسوف واقع ، فإذا انتهى الوقت وزال الكسوف أصبحت الصورة العلمية التى عندى أن الكسوف قد زال ، فالصورة العلمية الجزئية لا بد أن تساير الواقع ، وما دام الواقع يتغير ، فلا بد أن تتغير صورته تبعًا له .

ونعود إلى ابن سينا نسأله : هل علم الله بالجزئيات هو كما جاء فى المثال الأول ، أو كما جاء فى المثال الثانى ؟

وابن سينا حين يقسم العلم بالجزئى إلى أنحاء ؛ إنما يقصد إلى أن يتبين النحو الذى لا يؤدى إثباته لله إلى أن يتسبب فى جعل ذاته تعالى غرضة لتبدل أحوال مختلفة عليها .

ولكى نفهم كيف يؤدى إثبات علم الله بالجزئى إلى توارد صور مختلفة على ذاته ، ينبغى أن ندرك أن رأى ابن سينا فى العلم يقوم على أساس أنه انطباع صورة المعلوم فى نفس العالم ،

ويسوى ابن سينا فى هذا التفسير بين علم الله وعلم الإنسان ، وعلى هذا فلو كان الله يعلم الجزئى فى كل أحواله ، لتوارد على ذاته صور بعدد أحوال هذا الجزئى ؛ وهذا يؤدى إلى تعريض ذات الله للتغير والتبدل .

ولما كان التغير والتبدل منه ما هو خطير ينبغى تنزيه ذات الله تبارك وتعالى عنه ، ومنه ما ليس بخطير ، لأنه ليس فى الواقع تغيراً ، وإن بدا فى الظاهر كذلك ، فلا مانع من إثباته لذات الله تعالى . فقد أوضح ابن سينا ما يكون من أنواع التغير ، خطيراً ، وما يكون غير خطير ، فى الأمثلة التالية :

المثال الأول : أن يكون الشىء أبيض ثم يسود . وهذا تغير فى صفة الشىء نفسه ، لأنه هو نفسه كان أبيض ثم أسود ، ومثل هذا التغير لا يجوز على الله وهو تغير فى صفة ليست بذات إضافة .

المثال الثانى : هو التغير فى الصفة والإضافة معًا كأن يكون الشىء موجودًا ، ويعلمه العالم موجودًا ، ثم يُعدم الشىء ، فيعلمه العالم معدومًا لكى يكون علمه مطابقًا للواقع ، فنى هذا المثال تتوارد صور مختلفة على ذات العالم ، لذلك ينزه ابن سينا ذات الله عن العلم بحالى الوجود والعدم اللذين يتواردان على الجزئى .

المثال الثالث : أن يكون التغير فى الإضافة فقط. كأن يكون الشىء قادراً على تحريك جسم من الأجسام مثلا . فلو فرض أن هذا الجسم أعدم ، فلا يقال فى تلك الحال إن الشىء قادر على تحريك ذلك الجسم. لأن تحريك المعدوم مستحيل والقدرة لا تتعلق بالمستحيلات . فقد انتقل الشىء من حال القادر على تحريك الجسم ،إلى حال غير القادر . وهذا تغير فى إضافة الشىء لا فى ذاته .

هذا النوع من التغير لا بأس به فى نظر ابن سينا ، لأنه تغير فى الإضافة المحضة لا فى ذي الإضافة ، فلا مانع أن يحدث لله تغير من هذا القبيل .

وفى ضوء بيان أنواع التغيرات : الخطير الممنوع منها ، وغير الخطير الذى ليس بممنوع ، نعود إلى العلم بالجزئى لنتبين أى أنواعه يؤدى إلى التغير الممنوع ، وأيها لا يؤدى إلى التغير الممنوع .

وهنا يقرر ابن سينا أن النوع الذى لا يرى به بأساً هو علم الجزئى على نحو كلى مثل أن يعقل : «أن بين كون القمر فى موضع كذا وبين كونه فى موضع كذا ، يكون كسوف معين» بهذا القدر من العموم فقط. .

ومن خصائص هذا النوع من العلم أن صاحبه لا يعلم

الجزئيات ، ولذلك يقول ابن سينا :

[حتى إنه إذا كان عالماً بمعنى كلى ، لم يكف ذلك فى أن يكون عالماً بجزئى جزئى] .

ويقول :

[إنه ربما وقع الكسوف من غير علم بأنه وقع أو لم يقع] .

والحجة التى يرتكز ابن سينا عليها فى نفى العلم بالجزئى عن الله هى أن العالِم حين يربط نفسه بالواقع المتغير ، تبدأ الصور المتغيرة تتوارد عليه ، وهذا هو الخطر الذى يتحاشاه ابن سينا ، ولكى يظل العالِم بعيدًا عن التغير ينبغى أن يقف عند حد الأمر العام ، دون تنزل إلى جزئيات تطبيقه ؛ لأن هذا التطبيق يربطنا بالواقع الذى يقاس بالزمن ولذلك ينتهى ابن سينا إلى هذه النتيجة .

[فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانيًّا ، حتى يدخل فيه الآن والماضى والمستقبل ، فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس- العالى على الزمان والدهر] .

والنتيجة التى يمكن أن نستخلصها من كل ما سبق هى : أن الله - فيما يرى ابن سينا - لا يعلم الوقائع الجزئية : لأن علمه بها وهى متغيرة الأحوال يؤدى إلى تغير فى صفاته .

وهذه النتيجة هى التى سجلها الغزالى على ابن سينا . وقد هدانا البحث إلى مثلها ، فلسنا مقلدين للغزالى حين نسجل على

ابن سينا ما سجله الغزالى .

ولا أحب أن أترك الأمر عند هذا الحد دون أن أشير إلى فقرة وردت فى نصوص الإشارات تتعارض مع النتيجة التى تأدينا إليها ، وتتعارض مع ما سجله الغزالى من قبل على ابن سينا ، تلك هى قوله بعد النص السابق مباشرة :

[ويجب أن يكون عالماً بكل شىء . لأن كل شىء لازم بوسط ، أو بغير وسط يتأدى إليه بعينه قدره الذى هو تفصيل قضائه الأول ، تأدياً واجباً ؛ إذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت] .

فابن سينا يرى أن الأشياء صدرت عن الله بطريق الاقتضاء ، فوجود الله الواحد اقتضى صدور شىء واحد عنه ، ووجود هذا الشىء الواحد اقتضى وجود أشياء متعددة عنه لتعدد فى جهاته ، وهكذا نشأ العالم على هذا النحو ، فهو سلسلة لوازم وملزومات .

وعند ابن سينا أن الله يعلم نفسه بالقصد الأول ، وهو إذا علمها ، علم أنها علة للصادر عنها ، فيعلم الصادر عنها بالقصد الثانى ، وإذا علم الصادر الأول علم أنه علة لثلاثة أشياء صدرت عنه ، فيعلم هذه الثلاثة ، وإذا علمها علم ما استلزمته ، وهكذا يكون الله عالمًا بالعالم كله علمًا تفصيليًّا .

وهذا يتنافى مع النتيجة الأولى :

ولقد اتفق لبعض الباحثين أن وقف عند طرف واحد من هذه

النصوص ، فانساق إلى النتيجة التى اقتضاها الطرف الذى وقف عنده ، ولذلك رأينا بعض الباحثين يسجل على ابن سينا القول بإنكار علم الله بالجزئيات .

وبعضهم الآخر ينفى عنه هذه التهمة ، ويقرر أنه يرى أن الله يعلم الجزئيات كما هى واقعة ؛ لا كما هى متضمنة فى أمر كلى ، ويعزز الأولون رأيهم بنصوص ، ويعزز الآخرون رأيهم بنصوص أيضًا .

والمنهج الصحيح يقتضى ضم النصوص بعضها إلى بعض واستخراج نتيجة واحدة من المجموع ، فهل فى وسعنا الآن أن نقوم بمحاولة من هذا النوع ؟ سأحاول . . . !

لقد كان ابن سينا واضحًا كل الوضوح حين قسم التغيرات إلى ثلاثة أنواع :

أحدها : يؤدى إلى تغير صفة متقررة فى ذات الشىء ليست بذات إضافة كصيرورة الأبيض أسود .

وثانيها : يؤدى إلى تغير فى إضافة الصفة ، لا فى الصفة ، وذلك كأن يصير القادر على تحريك الشىء الموجود ، غير قادر عليه حين يعدم . فى الواقع لم يطرأ على ذات القادر تغير أصلا ، فلم تنتقل من حال إلى حال، وإن اختلفت نسبتها

إلى الشىء بسبب انتقاله من وجود إلى عدم .

وثالثها : يؤدى إلى تغير فى صفة متقررة فى ذات الشىء هى ذات إضافة ، كصيرورة العالم بأن الشىء موجود ، عالمًا بأنه غير موجود ؛ حين ينتقل الشىء من وجود إلى عدم .

ولقد كان ابن سينا صريحًا كل الصراحة حين قرر أن :

[أن ما ليس موضوعاً للتغير — وهو الله مثلا — لا يجوز أن يعرض له تبدل بحسب القسم الأول . ولا بحسب القسم الثالث .

وأما بحسب القسم الثانى فقد يجوز فى إضافات بعيدة لا تؤثر فى الذات] .

ومفاد ذلك بوضوح : أن الشىء الجزئى إذا انتقل من وجود إلى عدم ، أو من عدم إلى وجود ، فالله منزه عن العلم بأحوال هذا الانتقال .

ولقد كان ابن سينا واضحًا أيضًا كل الوضوح حين جعل من خصائص العلم الكلى الذى يثبته لله بالنسبة للأمور الجزئية :

[أن العالم إذا تعلق علمه بأمر كلى لم يكف ذلك فى أن يكون عالماً بجزئى جزئى] .

[وأنه ربما وقع الكسوف ، ولم يكن عند العاقل له بوجه كلى إحاطة بأنه وقع أو لم يقع ، وإن كان معقولا له على النحو الكلى] .

فهذه الحقائق لا تدع مجالًا للشك فى أن ابن سينا ينفى عن الله العلم بالجزئيات على وجه جزئيتها .

بقى ما ذكره ابن سينا بعد ذلك من أن الله يعلم ذاته ، وعلمه

بذاته يؤدى إلى علمه بما صدر عنها ، وعلمه بالصادر عنها يؤدى إلى علمه بالصادر عن الصادر . . . وهكذا ، يكون الله عالمًا بكل دقيقة وجليلة فى هذا الكون .

وعندى أن هذا الذى ذكره ابن سينا أخيرًا ، لا يغير من الحقائق الذى سجلها أولًا ولا يتعارض معها ؛ لأنه تلخيص ونتيجة ؛ ولذلك وضعه تحت عنوان «تذنيب» فهو يريد أن يقول :

قد عرفت ما ينبغى أن يكون عليه شأن الله وكماله بالنسبة للعلم بجزئيات هذا العالم ، فما يكون من هذه الجزئيات ثابتًا لا يتغير كعقول الأفلاك مثلًا عند ابن سينا ، فالله يعلمها على وجه جزئيتها ؛ ولا خطر فى ذلك لأن هذه العقول لا تعتورها أحوال ولا تتوارد عليها شئون ؛ فهى ثابتة على حال واحدة ، والغلم بها يكون ثابتًا كذلك ، وأما ما يكون من هذه الجزئيات صائرًا متحولًا ، فالله يعلمه على وجه كلى ، بمعنى أنه يعلم مثلًا أن فلك القمر يدور فيحدث بدورانه تأثيرات فى عالم العناصر والمركبات ، فهو يعلم هذه التأثيرات على وجه كلى بمعنى أنه يعلم أن الفلك إذا دار على وجه كذا أحدث فى المادة اجتماعًا ، وإذا دار على وجه كذا أحدث فيها تفرقًا ، فهو يعلم عن عالم المتغيرات قوانينه لا أحداثه الجزئية ، حتى لا يصادم الحقائق التى قررها أولًا ؛

لأنه ما دام لا يعلم دورات الفلك الجزئية على جهة جزئيتها ، لا يعلم ما ينشأ عن كل دورة من امتزاجات وافتراقات فى عالم العناصر .

فيخلص من ذلك أن الله فيما يرى ابن سينا يعلم العالم كله يعلم منه مالايتغير ، علماً جزئياً ، ويعلم منه ما يتغير ، علماً كلياً .

هذا هو موقف ابن سينا بالنسبة لعلم الله بالجزئيات فيما يغلب على ظنى من أمره .

* * *

ولما تحدث ابن سينا عن البعث قال فى النمط الثامن :

[وكمال الجوهر العاقل أن تتمثل فيه جلية الحق الأول ، قدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذى يخصه ، ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه ، مجرداً عن الشوب ، مبتدأ فيه بعد الحق الأول بالجواهر العقلية العالية ، ثم الروحانية السماوية ، والأجرام السماوية ، ثم ما بعد ذلك ، تمثلا يمايز الذات] .

وقال :

[الآن إذا كنت فى البدن وفى شواغله وعوائقه ، فلم تشتق إلى كمالك المناسب ، ولم تتألم بحصول ضده ، فاعلم أن ذلك منه لا منك ، وفيك من أسباب ذلك بعض ما نبهت إليه] .

وقال :

[والعارفون المتنزهون إذا وضع عنهم درن مقارنة البدن ، وانفكوا عن الشواغل ، خلصوا إلى عالم القدس والسعادة ، وانتقشوا بالكمال الأعلى ، وخلصت لهم اللذة العليا ، وقد عرفتها] .

وقال :

[. . . وأما البله فإنهم إذا تنزهوا ، خلصوا من البدن إلى سعادة تليق بهم ، ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعاً لتخيلات لهم ، ولا يمنع أن يكون ذلك جسماً سماويًّا أو ما يشبهه .

ولعل ذلك يفضى بهم آخر الأمر إلى الاستعداد للاتصال المسعد الذى للعارفين .

وأما التناسخ فى أجسام من جنس ما كانت فيه فستحيل ، وإلا لاقتضى كل مزاج نفساً تفيض إليه ، وقارنتها النفس المستنسخة ، فكان لحيوان واحد نفسان .

ثم ليس يجب أن يتصل كل فناء بكون ، ولا أن يكون عدد الكائنات من الأجسام عدد ما يفارقها من النفوس ، ولا أن تكون عدة نفوس مفارقة تستحق بدناً واحداً فتتصل به أو تتدافع عنه متمانعة .

ثم ابسط هذا واستغن بما تجده فى موضع آخر لنا] .

وفى هذه النصوص ينفى ابن سينا البعث الجسمانى نفيًا باتًّا قاطعًا ، فهو فى نظره تناسخ مستحيل ، ونصوصه واضحة لا تحتاج إلى وقفة بجانبها ، ورأيه صريح لا يحتمل التأويل ، ولكنى أحب أن أشير فى هذا المقام إلى مسألتين :

أولهما تتصل بقوله :

[وأما التناسخ فى أجسام من جنس ما كانت فيه فستحيل ، وإلا لاقتضى كل مزاج نفساً تفيض إليه ، وقارنتها النفس المستنسخة ، فكان لحيوان واحد نفسان] .

فابن سينا يرى أن العالم محكوم بقوانين من حديد ، والموجودات قد تقررت صلاتها بعضها ببعض تقريرًا لا انفكاك منه ، ولا تخلف له ، فالمادة مثلا إذا تألفت على شكل خاص يسمى مزاجًا ، فاض عليها من العقل الفعال نفس تناسب

هذا المزاج ، يستحدثها العقل الفعال استحداثًا ، ساعة استعداد المزاج لا تصال النفس به .

وعلى هذا فلو كانت الأجسام تعاد ، لوجب فى نظر ابن سينا أن لا تعاد دفعة ، وإنما تعاد إعادة تدريجية متطورة ، فإذا وصلت مادتها إلى الطور الذى يعدها لإفاضة النفس عليها لم يكن هناك مناص من أن العقل الفعال يستحدث نفسًا جديدة تتصل بهذا المزاج.

فإذا كانت الإعادة التى يقول بها أصحاب نظرية البعث الجسمانى ، تقتضى عود الروح الأولى إلى هذا البدن ، لزم على ذلك أن يحل بالجسم الواحد نفسان ، نفسه القديمة، ونفسه التى اقتضاها تكوينه من جديد .

وهذا يفسر لنا القوانين الصارمة التى يخضع لها عالم الكون والفساد فى نظر ابن سينا .

فهذه إحدى حجج ابن سينا على إنكار البعث الجسمانى .

وثانية المسألتين : تتصل بقوله :

[ثم ابسط هذا واستغن بما تجده فى مواضع أخر لنا] .

ففى رأيى أن هذه المواضع التى يحيل إليها ابن سينا هى ما جاء فى كتابه « رسالة أضحوية فى أمر المعاد » التى حققتُها ، ونشرتْها دار الفكر العربى مرتين : مرة تحت العنوان السابق ، وأخرى

تحت عنوان « ابن سينا والبعث » ، وفى هذه الرسالة يتناول ابن سينا الموضوع ببسط وتفصيل ؛ فارجع إليها إن شئت .

* * *

هذه هى المسائل الثلاث التى رُمى ابن سينا من أجلها بالمروق والإلحاد ، قال الغزالى فى كتابه «تهافت الفلاسفة[١] » :

[فإن قال قائل : قد فصلتم مذاهب هؤلاء ، أفتقطعون القول بتفكيرهم ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم ؟

قلنا : تكفيرهم لا بد منه فى ثلاث مسائل :

إحداها : مسألة قدم العالم ، وقولهم : إن الجواهر كلها قديمة .

والثانية : قولهم إن الله تعالى لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة ، من الأشخاص .

والثالثة : إنكار بعث الأجساد وحشرها .

فهذه المسائل الثلاث لا تلائم الإسلام بوجه ، ومعتقدها معتقد كذب الأنبياء — صلوات الله وسلامه عليهم — وأنهم ذكروا ما ذكروه على سبيل المصلحة ، تمثيلا لجماهير الخلق وتفهيماً ، وهذا هو الكفر الصراح الذى لم يعتقده أحد من فرق المسلمين] .

هكذا يقضى الغزالى فى الأمر ، ويحكم على ابن سينا والفارابى هذا الحكم ، ويتابع الغزالىَّ فى هذا الرأى من جاء بعده من علماء الكلام .

وما أحب أن أترك الأمر هكذا حائرًا بين الغزالى وشيعته ، وابن سينا وشيعته هؤلاء يقضون على هؤلاء بالكفر ، وأولئك

---

(١) طبعة دار المعارف ص ٢٩٣ . الطبعة الثانية .

يقضون على هؤلاء بالجهل .

فابن سينا مطمئن إلى آرائه التي يضمنها كتابه « الإشارات والتنبيهات » ويختص بها من يريد لهم من الخير ما أراده لنفسه .

والغزالى يرى فيها تكذيباً للأنبياء وتقويضاً لدعائم الإسلام .

ما أرى إلا أن نفسى تنازعنى كى أقول شيئاً فى هذه الخصومة ، وما أظن إلا أن نفس القارئ تنازعه كذلك ، مثل ما تنازعنى نفسى ؛ فلنشترك معاً فى عمل نخرج به من ربقة التقليد ، ونقحم أنفسنا به فى عداد المفكرين الأحرار .

وما أحب أن نتناول الأمر من ناحيته الدينية ، أى من ناحية الكفر والإيمان ، وإنما أحب أن نتناوله من ناحيته الفلسفية : أى من ناحية الحق والباطل ، والخطأ والصواب . فللدين كتبه ، وللفلسفة كتبها ، وهذا الكتاب الذى بأيدينا ، كتاب فلسفة ، فلا نحب أن نخرج عن دائرتها ، وليلتمس رأى الدين ، فى هذا الخلاف من شاء ، فى كتب الدين .

لننظر فى المسائل الثلاث مسألة مسألة :

أما مسألة قدم العالم ، فرأى ابن سينا فيها صريح ، ولم يحاول أحد من خصومه أو من أنصاره ، أن ينفى عنه القول بهذا الرأى .

وعندى أن تبريرات ابن سينا للقول بقدم العالم ليست سديدة ؛ لأنه يقول :

[إن واجب الوجود بذاته واجب الوجود فى جميع صفاته وأحواله الأولية له] .

ويقول :

[وإذا جاز أن يكون شىء متشابه الأحوال فى كل شىء ، وله معلول لم يبعد أن يجب عنه سرمداً ، فإذا لم يسم هذا مفعولا ، بسبب أن لم يتقدمه عدم ، فلا مضايقة بعد ظهور المعنى] .

وهل الخلق بالفعل من صفاة الله وأحواله الأولية؟ المعقول أن القدرة على الخلق هى التى تكون من صفاته وأحواله الأولية الذاتية التى لا يجوز أن تنفك عنه ، ولا يجوز أن ينفك عنها . أما الخلق بالفعل فليس كذلك ، فلا يكون واجبًا له .ولعل ابن سينا نفسه يؤيدنا فى هذا الذى نذهب إليه أليس هو القائل :

[. . . ومنها مثل أن يكون الشىء قادراً على تحريك جسم ما ، فلو عدم ذلك الجسم استحال أن يقال : إنه قادر على تحريكه ، فاستحال إذن هو عن صفته ، ولكن من غير تغير فى ذاته ، بل فى إضافته[1]] .

وهذا يفيد أن التأثير بالفعل ، شىء ؛ والقدرة على التأثير ، شىء غيره ، وأنه لو عدم القابل للتأثير لا يتغير المؤثر تغيرًا ذاتيًّا ، بل يتغير فى لواحقه وإضافاته وهو غير محظور عند ابن سينا .

وهذا الذى يقال عن تحريك الجسم يمكن أن يقال عن

(١) مر بنا هذا النص ص ٨٥ .

خلق العالم ، فكون الله قادرًا على خلقه ، شيءٌ ، وكونه غير خالق له بالفعل شيءٌ آخر ، وخلقه بعد أن لم يكن خالقًا له ، تغير فى أمر إضافى ، لا فى أمر ذاتى .

وأما قول ابن سينا :

[إذا جاز أن يكون شىء متشابه الأحوال فى كل شىء ، وله معلول ، لم يبعد أن يجب عنه سرمدا] .

فقوله :

[لم يبعد أن يجب عنه سرمدا]

خروج بالمسألة عن دائرة الإلزام ؛ وفرق بين أن يكون العالَم واجب القدم ، وبين أن يكون جائز القدم .

وللقديس توما الإكوينى قول يعجبنى فى هذا الصدد ، إنه يقول :

(الإرادة الحرة لا يمكن الفحص عنها بالنظر الصرف ، فقد يكون الله خلق العالم منذ القدم ، وقد يكون خلقه فى الزمان ، ولا يمكن إثبات أحد الطرفين بالبرهان) .

على أن محاولة ابن سينا أن يربط — فى النص السابق — بين عدم استبعاد أن يكون العالم قديمًا ، وبين كونه معلولًا لمتشابه الأحوال محاولة غير سديدة ؛ لأننا قد تبينا فيما سبق أن تشابه الأحوال الذى لا بد منه للواجب هو تشابه الأحوال فى الصفات لا فى إضافاتها .

وأخلص من هذا إلى أن ابن سينا نزع به ميل إلى التقليد جَرَّه إليه وثوقه فى فلاسفة الإغريق ، وإلى أن غيره من الفلاسفة ممن ذهب إلى غير رأيه كالكندى مثلًا . أسد منه نظرًا ، وأصدق منه فكرًا .

* * *

أما مسألة عدم علم الله بالجزئيات ، فللحديث فيها مقامان :

أحدهما : تحرى ما إذا كان ابن سينا قد قال : بأن الله لا يعلم الجزئيات ، أم لم يقل .

ثانيهما : تحرى ما إذا كان مصيبًا أم مخطئًا ؛ إذا كان قد قال : إنه لا يعلمها .

أما بالنسبة للمقام الأول : فقد عرفت رأينا فيه مما سبق ؛ وعرفت رأى الغزالى أيضًا ، فكلا الرأيين يذهب إلى أن ابن سينا ، ينكر علم الله بالجزئيات. وهذا الرأى نفسه هو رأى « الطوسى » شارح « الإشارات والتنبيهات » ، والطوسى محب لابن سينا متفان فى حبه ، يحاول ما استطاع فى كل مقام يهاجَم فيه ابن سينا ويقال عليه ما لا يحمد ، أن يدفع عنه ما يُتهم به وأن يُظهره بمظهر الجامع لكل محمدة ، الحائز لكل فضيلة ، فإذا كان الطوسى – وهذا شأنه – يشرح النص على أساس أن صاحبه ينكر علم الله بالجزئيات ، فلا بد أن يكون النص محتملا على الأقل لهذا الفهم ، إن لم يكن

صريحًا فيه . وهاك عبارة الطوسى فى هذا المقام ، قال :

[هذا الحكم كالنتيجة لما قبله ، وهو إنما حصل من انضياف قولنا :

« واجب الوجود ليس بموضوع للتغير » .

على ما ثبت فى النمط الرابع .

إلى الحكم الكلى المذكور ، وهو قولنا :

« كل ما ليس بموضوع للتغير ، فلا يجوز أن تتبدل صفاته

على التفصيل المذكور » .

ثم هذا الحكم يوهم مناقضة للقول بأن :

« الكل معلول للواجب العالم بذاته ، والعلم بالعلة يوجب

العلم بالمعلول » .

فذكر رفعاً لهذا الوهم : أنه يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلى الذى لا يتغير بتغير الأزمنة والأحوال .

واعلم أن هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء فى تخصيص بعض الأحكام العامة بأحكام تعارضها فى الظاهر ؛ وذلك لأن الحكم بأن « العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول » .

إن لم يكن كليًّا ، لم يمكن أن يحكم بإحاطة الواجب بالكل .

وإن كان كليًّا ، وكان الجزئى المتغير من جملة معلولاته ، أوجب ذلك الحكم أن يكون عالماً به لا محالة .

فالقول بأنه لا يجوز أن يكون عالماً به لامتناع كون الواجب موضوعاً للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلى بحكم آخر عارضه فى بعض الصور ، وهذا دأب الفقهاء ومن يجرى مجراهم ، ولا يجوز أن يقع أمثال ذلك فى المباحث المعقولة لامتناع تعارض الأحكام فيها.

فالصواب أن يؤخذ بيان هذا المطلوب من مأخذ آخر ، وهو أن يقال :

العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، ولا يوجب الإحساس به .

وإدراك الجزئيات المتغيرة ، من حيث هى متغيرة ، لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية ، كالحواس وما يجرى مجراها ، والمدرك بذلك الإدراك يكون موضوعاً للتغير لا محالة. أما إدراكها على الوجه الكلى ، فلا يمكن إلا أن يدرك العقل ، والمدرك بهذا الإدراك يمكن أن لا يكون موضوعاً للتغير ؛ فإذن الواجب الأول وكل ما لا يكون موضوعاً للتغير ، بل كل ما هو عاقل، يمتنع أن يدركها — من جهة ما هو عاقل — على الوجه الأول ،

ويجب أن يدركها على الوجه الثانى] .

هذا هو ما يقوله الطوسى تعليقًا على قول ابن سينا :

[فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانياً ، حتى يدخل فيه الآن والماضى والمستقبل ، فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالى على الزمان والدهر] .

ولا شك أن الطوسى صريح فى القول بأن ابن سينا ينفى علم الله بالجزئيات ، ولم يدر بخاطر الطوسى قط أن يحدثنا أن فى النص احتمالًا ولو ضعيفًا ، لفهمه على وجه آخر غير الوجه الذى يفيد إنكار علم الله بالجزئيات .

ثم إن الطوسى بقوله :

[فالواجب الأول ، وكل ما لا يكون موضوعاً للتغير ، بل كل ما هو عاقل يمتنع أن يدركها — أى الجزئيات — من جهة ما هو عاقل على الوجه الأول — يعنى جهة جزئيتها — ويجب أن يدركها على الوجه الثانى — يعنى جهة كليتها —] .

يضع بين أيدينا سببًا جديدًا يفيد امتناع علم الله بالجزئيات ، مضافًا إلى السبب القائل : إن علم الله بها يعرض ذاته للتغير ، لأنها هى متغيرة ، والعلم بها من جهة جزئيتها متغير تبعًا لها . والله — سواء قلنا إنه عقل محض أو لم نقل — يتسامى عن أن يكون عرضة للتغير .

ذلك السبب الجديد هو أن الله عقل محض فيما يرى ابن سينا نفسه . وكل ما كان عقلًا محضًا — سواء كان إلهًا أم لم

يكن إلٰهًا — لا يجوز عليه التغير . يقول ابن سينا فى النمط الثالث :

[إنك إذا علمت ما أصلته لك ، علمت أن كل شىء من شأنه أن يصير صورة معقولة ، وهو قائم بالذات ، فإن من شأنه أن يعقل . فيلزم من ذلك أن يكون من شأنه أن يعقل ذاته .

وكل ما من شأنه أن يجب له ما من شأنه ، ثم يكون من شأنه أن يعقل ذاته ، فواجب له أن يعقل ذاته .

وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغيير والتبديل] .

فالكائن المجرد عن المادة لا يجوز أن يطرأ عليه عند ابن سينا تغيير أو تبديل .

وإدراك الجزئيات المتغيرة على وجه جزئيتها ، يعرض المدرِك لها للتغير ، فيما يرى ابن سينا ، لأنه يقول فى أواخر النمط السابع ، وهو بصدد بيان أنواع التغيرات .

[ومنها مثل أن يكون الشىء عالماً بأن شيئاً ليس ، ثم يحدث الشىء فيصير عالماً بأن الشىء أيس ، فتتغير الإضافة والصفة المضافة معاً] .

هكذا يخلص لنا أن الطوسى لا يشك فى أن ابن سينا يرى :

أن العلم بالجزئيات على وجه جزئيتها ، يؤدى إلى التغير فى صفة العالم .

وأن العقل المجرد يستحيل عليه التغير لأنه عقل مجرد .

وأن الله يستحيل عليه التغير ؛ لأن التغير يتنافى مع كماله .

إذن ، يجب فى نظر ابن سينا أن لا يعلم الله الجزئيات ، لأن العلم بها يؤدى إلى التغير فى صفة العالم . والله يستحيل عليه التغير لسببين اثنين :

أولهما : أنه كامل والتغير نقص .

وثانيهما : أنه عقل مجرد ، والمجردات لا تقبل التغير .

وثانى السببين هو ما نبه إليه الطوسى ، وأكد به أن الله لا يعلم الجزئيات .

* * *

غير أن صاحب المحاكمات ، ويتابعه الشيخ محمد عبده ، يعترضان على الطوسى فيما ذهب إليه . يقول صاحب المحاكمات :

[وقول « الطوسى » : إن هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء فى تخصيص بعض الأحكام ؛ هو قول وارد على ما فهمه لا على ما حققناه ؛ فإن العلم الجزئى المتغير إنما يكون متغيراً لو كان علماً زمانيا ، وأما على الوجه المقدس عن الزمان فلا ، كما صرح الشيخ ههنا ، وأما أن إدراك الجزئيات المتغيرة من حيث هى متغيرة ، فلا يمكن إلا بالآلات الجسمانية ، فممنوع ؛ إنما هو بالقياس إلينا ، لا بالنسبة للواجب عز اسمه[1]] .

ويقول الشيخ محمد عبده فى حاشيته على العقائد العضدية[2] :

[. . . كثر تشنيع الطوائف عليهم فى ذلك ، حتى إن العلامة الطوسى مع توغله فى الانتصار لهم ، والتأييد لمذهبهم ، قال فى شرح الإشارات تبكيتاً لهم فى هذا المطلب :

واعلم أن هذه السياسة — أى سياقة الحكماء ؛ فى قولهم :

إن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول .

ثم قولهم : إن البارى لا يعلم الجزئيات —

(١) المحاكات ص ٤٤٦ .   (٢) ص ١١١ .

سياقة تشبه سياقة الفقهاء فى تخصيص بعض الأحكام العامة بأحكام تعارضها فى الظاهر ، لقبول النصوص النقلية للنسخ والتخصيص .

وبيان الشبه بين السياقتين : أن التخصيص ثابت فى هذا الحكم العقلى ، كما هو ثابت فى النقلى ، وذلك لأن الحكم :

بأن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول .

إن لم يكن كليًّا ، بل كان جزئيًّا ، فى بعض العلل ومعلولاتها دون بعض ، لم يمكن أن يُحكم بإحاطة علم الواجب بالكل ، فإن الحكم بالإحاطة ، مبنى على أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، فمتى هدمت كلية هذه المقدمة جاز أن يكون البارى من علل لا يوجب العلم بها العلم بمعلولاتها ؛ وهو ما صدق الجزئية السالبة المناقضة للكلية المذكورة ، أى بعض العلل ليس يستلزم العلمُ به العلم بمعلوله ، مع أنهم حكموا بإحاطة علم الواجب ، بناء على كلية هذه المقدمة .

وإن كان كليًّا ، كما هو المسلم عندهم ، مع كون الجزئى المتغير من جملة معلولاته ، أوجب ذلك الحكم أن يكون عالمًا به .

فالقول بأنه لا يجوز أن يكون عالمًا به ، لامتناع أن يكون البارى موضوعًا للتغيرات ، تخصيص لذلك الحكم الكلى بأمر آخر يعارضه فى بعض الصور .

وهذا دأب الفقهاء المعتمدين على النقول اللفظية ، أو العادات العرفية ، ومن يجرى مجراهم من النحويين والبيانيين ، والمعانيين ، وأمثالهم من أرباب النقول لآداب العلماء ، من غير طلاب البراهين القطعية .

ولا يجوز أن يقع مثل هذا التخصيص فى المباحث العقلية لامتناع تعارض الأحكام فيها ، فإنها أحكام مبناها الواقع ، والواقعات لا تتعدد ، بل الواقع إما الشىء أو نقيضه ، أو أحد أضداده .

فالقضية ثابتة إما على وجه الكلية ، أو على وجه الجزئية فقط .

فإن كان الأول ، لم يكن الثانى ، وبالعكس .

فلا يقع التعميم ثم التخصيص ، . . . فالصواب أن يؤخذ بيان هذا المطلب ؛ أى أنه لا يعلم الجزئيات ، من مأخذ آخر يدفع التخصيص والتغير ، وعروض التغير والإشكال على ذاته ، وهو أن يقال :

العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، ولا يوجب الإحساس به ، وإدراك الجزئيات المتغيرة أو المتشكلة ، من حيث هي متغيرة ، أو متشكلة ، لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية ، كالحواس وما يجرى مجراها ، فهو يعلمها على وجه الكلية ، بالعلم بأسبابها الكلية ، كما ذكرناه سابقاً ، ولا يدركها من حيث هي ، جزئية ، بمعنى أنه لا يعلم نفس الجزئي ، من حيث هو جزئي ، رأساً . كما هو المشهور .

وغاية هذا الطريق أن يدفع عنهم التخصيص ؛ فإن الحكم الكلي هو أن العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول ، وقد علم ذاته ، وعلم ما يصدر عنها ، وليس مطلق العلم يستلزم الإحساس ، فعلمه بالعلة التي هي ذاته ، لا يستلزم علم الجزئي نفسه ؛ لأن علم الجزئي نفسه ، بطريق الإحساس ؛ وليس مطلق العلم يستلزم الإحساس ، بل يستلزم العلم ، وإن كان لا على وجه الإحساس كالعلم على وجه الكلية .

هذا هو ما يكاد يكون صريح عبارة الطوسي ، كما يعلم بأدنى تأمل ، فهو تسليم للمشهور ورد لبيانه ، وإيراد للبيان على وجه سليم .

واعلم أنه قد قال في الإشارات :

فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه زمانياً حتى يدخل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي على الزمان والدهر .

فحمل الطوسي :

الوجه المقدس .

على

الوجه الكلي المشهور .

ثم اعترض عليه بما سبق ، وأجاب عنه بما أجاب .

وأجاب عنه « صاحب المحاكمات » بأن اعتراضه وارد على ما فهمه هو من كلام الشيخ لا على مراد الشيخ كما حققناه ، من أن العلم بالجزئيات المتغيرة ، إنما يكون متغيراً ، لو كان ذلك العلم زمانياً ، أي مختصاً بزمان دون زمان ، ليتحقق وجود العلم في زمان وعدمه في زمان آخر ، كما في علومنا .

وأما على الوجه المقدس عن الزمان ، بأن يكون الواجب تعالى عالماً أزلاً ، وأبداً ، بأن

زيداً داخل فى الدار فى زمان كذا ، وخارج منها فى زمان كذا ، بعده ، أو قبله ، بالحمل الاسمية لا بالفعلية الدالة على أحد الأزمنة ، فلا تغير أصلاً ؛ لأن جميع الأزمنة ، كجميع الأمكنة ، حاضرة عنده تعالى ، أزلاً وأبداً ، فلا حال ، ولا ماضى ، ولامستقبل ، بالنسبة إلى صفاته تعالى ، كما لا قريب ولا بعيد من الأمكنة بالنسبة إليه تعالى .

وأما أن إدراك الجزئيات المتغيرة ، من حيث تغيرها ، لا يكون إلا بالآلات الجسمية ، فممنوع ؛ بل إنما هو بالقياس إلينا . انتهى بالمعنى .

وكلام الشيخ على هذا المحمل ، من أحسن الكلام فى هذا الباب . وهو تحقيق مذهب الفلاسفة ؛ وهذا الذى اشتهر عنهم . شىء أخذ من ظاهر عباراتهم ، وجرى عليه بعض المتفلسفين جهلاً ، فرجموا ظنًّا بغير علم .

بل صريح عبارة الشيخ أبى نصر الفارابى فى الفصوص أنه يعلم الجزئيات الشخصية على وجه شخصيتها ، ونص عبارته :

« كل ما عرف سببه من حيث يوجبه ، فقد عرف ، وإذا رتبت الأسباب ، انتهت أواخرها إلى الجزئيات الشخصية على سبيل الإيجاب ، فكلُّ كلى ، وكلُّ جزئى ، ظاهر عن ظاهرية الأول ، ولكن ليس يظهر له شىء منها داخل فى الزمان والآن . . . انتهى نص النصوص . . .]

وكذلك انتهى نص الشيخ محمد عبده فى العقائد العضدية[١] .

هذه جولة يجولها الشيخ محمد عبده مع « الطوسى » وصاحب المحاكمات ، ومع الفارابى وابن سينا . ويؤكد الشيخ محمدعبده تبعًا لصاحب المحاكمات ، أن الشيخ الرئيس يرى أن الله يعلم الجزئيات ، ويقول : إن القول بغير ذلك رمى عن جهالة .

ولى على الشيخ محمد عبده ، وصاحب المحاكمات جملة ملاحظات :

---

(١) وكتاب الشيخ محمد عبده على العقائد العضدية ،قد حققته ، وطبعته دار إحياء الكتب العربية : عيسى الحلبى وشركاه .

أولاها : أن الشيخ محمد عبده قصر جولته هذه ، برغم طولها ، على جوانب من النص ؛ وأغفل جوانب أخرى منه ، فقد عرض لقول الشيخ :

[فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه زمانياً حتى يدخل فيه الآن والماضى والمستقبل ، فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالى على الزمان والدهر] .

ثم روى تفسير الطوسى لعبارة :

[الوجه المقدس] .

قال إنه فسرها بـ :

[الوجه الكلى المشهور] .

أى إدراك الجزئيات على وجه كلى .

ثم روى تفسير صاحب المحاكمات لها ، قال : إنه فسرها بـ :

[الوجه المقدس عن الزمان ، بأن يكون الواجب تعالى عالماً أزلا وأبداً ، بأن زيداً داخل فى الدار فى زمان كذا ، وخارج منها فى زمان كذا ، بعده أو قبله بالحمل الاسمية ، لا بالفعلية الدالة على أحد الأزمنة ، فلا تغير أصلا لأن جميع الأزمنة ، كجميع الأمكنة حاضرة عنده تعالى أزلا وأبداً ، فلا حال ولا ماضى ولا مستقبل ، بالنسبة إلى صفاته تعالى ، كما لا قريب ولا بعيد من الأمكنة بالنسبة إليه تعالى] .

ثم رجح تفسير صاحب المحاكمات على تفسير الطوسى ، قائلا :

[وكلام الشيخ على هذا المحمل – يعنى محمل صاحب المحاكمات – من أحسن

الكلام فى هذا الباب ، وهو تحقيق مذهب الفلاسفة] .

لقد نصب الشيخ محمد عبده نفسه قاضيًا بين الطوسى وصاحب المحاكمات ، ثم قضى لصاحب المحاكمات على الطوسى ؛ وذكر من حيثيات حكمه ما يفيد أنه قد غفل عن موضوع النزاع .

لقد اتخذ من كون تأويل صاحب المحاكمات تأويلًا سديدًا يثبت لله إحاطة العلم وشموله لكل دقيقة وجليلة فى الكون ، مع صيانة ذاته عن التبدل والتغير ؛ مبررًا لنصرته على تأويل الطوسى ، وفاته أن المقام ليس مقام أى التأويلين - تأويل الطوسى ، وتأويل صاحب المحاكمات - أليق بالله وأنسب به ، وإنما هو مقام أى التأويلين ينطبق على عبارة ابن سينا فى « الإشارات والتنبيهات » فكان على الشيخ عبده أن يستمد مبررات ترجيحه لتفسير صاحب المحاكمات على تفسير الطوسى من شواهد واردة فى نصوص ابن سينا المذكورة هنا ، أو فى نصوص أخرى سواها فى هذا الكتاب أو فى غيره ، تدل على أن ابن سينا يعنى أن الله يعلم الجزئيات على وجه جزئيها .

هذا هو الذى يصلح أن يكون مبررًا لترجيح رأى صاحب المحاكمات على رأى الطوسى فى هذه الخصومة ؛ لأن خصومة الطوسى وصاحب المحاكمات ؛ ليست حول علم الله بالجزئيات

على وجه جزئيتها ، وعدم علمه بها كذلك ، حتى يسوغَ للشيخ عبده أن يقول فى تبريرات حكمه ضد الطوسى : «إن كلام صاحب المحاكمات من أحسن الكلام فى هذا الباب» . وإنما الخصومة حول رأى ابن سينا نفسه ، لا من جهة أنه صواب أو خطأ ، ولكن من جهة ما هو . وكون أحد التأويلين لعبارة ابن سينا مطابقًا لما ينبغى فى حق الله – من وجهة نظر الشيخ عبده – لا يبرر كونه مقصود ابن سينا من العبارة . وكان على الشيخ عبده أن يمتحن النص بأكمله ، وأن يجمع بين أطرافه ليخرج بحكم منه يؤيده جميعها ، ولو أنه فعل ذلك لوجد أن فى عبارة ابن سينا ما يشهد لكلام الطوسى ، ضد صاحب المحاكمات . وهاك ما أغفله الشيخ عبده .

لقد ذكر ابن سينا فى بداية النص أقسامًا ثلاثة للتغيرات[١] :

قسم : يكون التغير فيه قاصرًا على الصفة وحدها دون الإضافة .

وقسم : يكون التغير فيه قاصرًا على الإضافة وحدها .

وقسم : يكون التغير فيه شاملًا للإضافة والصفة معًا ، وعن هذا الأخير يقول ابن سينا :

[. . . ومنها مثل أن يكون الشىء عالمًا بأن شيئًا ليس ، ثم يحدث الشىء ، فيصير عالمًا بأن الشىء أيس ، فتتغير الإضافة والصفة المضافة معًا] .

---

(١) مر النص ص ٨٥ .

وبعد أن يسرد ابن سينا هذه الأنواع الثلاثة ، يقول :

[فما ليس موضوعاً للتغير ، لم يجز أن يعرض له تبدل بحسب القسم الأول، ولا بحسب القسم الثالث .

وأما بحسب القسم الثانى ، فقد يجوز فى إضافات بعيدة لا تؤثر فى الذات] .

وأحد القسمين اللذين يحيل ابن سينا حدوثهما لله ،هو العلم بالجزئى المتغير . وهذا هو ما جعل الطوسى ، بحق ، يحس أن بين النصين تعارضًا يحتاج إلى محاولة توفيق ، فذكر محاولة من سبقه ، ثم ردها ، وذكر محاولةً من عنده .

وهذا على خلاف ما صنعه الشيخ عبده ، فإنه لم يحاول ، من قريب أو من بعيد ، علاجًا للعبارة التى هى مثار ما اشتهر عن ابن سينا من أنه قائل بعدم علم الله بالجزئيات . لهذا فإن علاجه للمسألة على هذا النحو يعتبر علاجًا ناقصًا.

وأعود إلى المثال الذي ذكره ابن سينا فى القسم الثالث من أقسام التغيرات ، وهو :

[أن يكون الشىء عالماً بأن شيئاً ليس ، ثم يحدث الشىء فيصير عالماً بأن الشىء أيس ، فتتغير الإضافة والصفة المضافة معاً] .

فقد عرفنا مما سبق أن مثل هذا الوضع لا يجيزه ابن سينا لله ، فلننظر فيما فسر به صاحب المحاكمات قول ابن سينا :

[بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات ، على الوجه المقدس العالى على الزمان والدهر] .

لنرى إلى أى حد يلتقى المثال الذى ذكره ابن سينا فى القسم

الثالث ، مع تفسير صاحب المحاكمات لعبارة ابن سينا السابقة لنرى إلى أى حد يتفقان ، وإلى أى حد يختلفان .

قال صاحب المحاكمات فى تفسير هذه العبارة :

[الوجه المقدس العالى على الزمان هو أن يكون الواجب تعالى عالماً أزلا وأبداً بأن زيداً داخل فى الدار ، فى زمان كذا ، وخارج منها فى زمان كذا ، بعده أو قبله ، بالحمل الاسمية لا بالفعلية ، الدالة على أحد الأزمنة ، فلا تغير أصلا ؛ لأن جميع الأزمنة ، كجميع الأمكنة ، حاضرة عنده تعالى أزلا وأبداً ، فلا حال ولا ماضى ولا مستقبل بالنسبة إلى صفاته تعالى ، كما لا قريب ولا بعيد من الأمكنة بالنسبة إليه تعالى] .

فهل علم البارى أزلًا وأبدًا بأن زيدًا داخل فى الدار فى زمان كذا ، وخارج منها فى زمان كذا ، قبله أو بعيده . . . . إلخ علم مرتبط بالواقع أم منقطع الصلة به ؟ إن مذهب ابن سينا فى العلم كما هو معروف لمن درسه ، ينطبق على مذهب الواقعيين Rea its الذين يجعلون صدق الإدراك هو مطابقته للواقع .

فعلم الله بأن زيدًا داخل فى الدار فى زمان كذا ، وخارج منها فى زمان كذا ، لا بد له أن يطابق الواقع ، والواقع أن الخروج يحصل فى زمان غير زمان الدخول .

وعلم الله بالدخول وقت حدوثه علم بشىء موجود .

وعلمه بالخروج فى وقت الدخول علم بشىء معدوم سيوجد .

وعلمه بالخروج وقت حدوثه علم بشىء موجود .

وعلمه بالدخول وقت الخروج علم بشىء معدوم قد وقع وانتهى .

فإذن قد توارد على الدخول العدم والوجود ، كان معدوماً ، ثم وجد ، ثم عدم . ولا بد أن يتابع علم الله هذا الواقع فيعلمه معدوماً ، ويعلمه موجوداً ، ويعلمه معدوماً مرة ثانية ، ولما كان العلم لا بد أن يطابق المعلوم ، ولما كان المعلوم لا يجتمع فيه العدم والوجود فى وقت واحد ، فلا بد أن يعلمه الله معدوماً وقت عدمه ، ثم يعلمه موجوداً وقت وجوده بعد العدم ، ثم يعلمه معدوماً ثانية حين يعدم بعد الوجود .

وهذا العلم المتتابع المترتب ، غير العلم الأزلى السابق على وجود الدخول والخروج .

إن العلم الأزلى يخالف هذا العلم المتتابع على الأقل بالنسبة للمضاف إليه فى كل ، فالمضاف إليه فى العلم الأزلى شىء سيوجد ، والعلم الأزلى لهذا علم بما سيكون ، والمضاف إليه فى العلم الحال علم بما هو كائن . والعلم به علم بما هو كائن . والمضاف إليه فى العلم بالماضى شىء كان ومضى ، والعلم به علم بما كان . وإذا كان الأمر كذلك فما عساه يكون الفرق فى نظر صاحب المحاكمات بين العلم بالدخول معدوماً قبل أن يوجد ، والعلم به موجوداً بعد العدم ، والعلم به معدوماً بعد الوجود ؟ فإذا لم يكن هناك فرق ، وكان العلم بالدخول ، دون رعاية لكونه واقعاً أو غير واقع ، هو نفسه العلم الذى يراد إضافته لله

لم يكن لرعاية الواقع دخل فى العلم ، مع أن رعاية الواقع ضرورية عند أمثال ابن سينا .

ثم ما معنى التقدس عن الزمان فى قول صاحب المحاكمات :

[وأما على الوجه المقدس عن الزمان بأن يكون الواجب تعالى عالماً أزلا وأبداً بأن زيداً داخل فى الدار فى زمان كذا ، وخارج منها فى زمان كذا بعده أو قبله] .

لقد صرح صاحب المحاكمات بأن دخول زيد الدار كان فى زمان ، وخروجه منها كان فى زمان ؛ فالدخول والخروج أحداث زمانية وقعت فى وقت معين ، وانتهت فى وقت معين ، فليست متنزهة عن الزمان لأن الزمان ظرف لها ، فلعل التنزه عن الزمان إنما هو بالنسبة للعلم ، لا بالنسبة للمعلوم ، فعلم الله تعالى لم يقع فى زمان ؛ لأن وقوعه فى الزمان يقتضى حدوثه وهو قديم غير حادث ، ولذلك قال :

[بأن يكون الواجب تعالى عالماً أزلا وأبداً بأن زيداً . . إلخ] .

فالتعالى على الزمان إنما هو بالنسبة للعلم ، لا بالنسبة للمعلوم . ولكن هل العلم بأن الشىء سيقع ، هو نفسه العلم بأن الشىء واقع ، وهو نفسه العلم بأن الشىء وقع وانتهى ؛ من كل وجه ، إن يكن كذلك فما معنى نفى الله العلم عن نفسه ، فى قوله تعالى :

[أم حسبتم أن تتركوا ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ، ولم يتخذوا من دون الله ولا رسوله ، ولا المؤمنين وليجة ؟] .

. . .

فمفاد كلمة : « لما » نفى مسلط على علم منسوب إلى الله ، متعلق بشيء فى العالم ، فلو كان العلم الأزلى كما يقول صاحب المحاكمات ، هو نفسه العلم بالكائن وبما كان ، وبما سيكون ؛ لكان الله تعالى يعلم فى الأزل - من كل الوجوه - « الذين جاهدوا » فكيف نفى علمه بهم ؟

إن تخريج هذه الآية يتمشى بكل سهولة على القول بأن العلم الأزلى ، ليس هو نفسه العلم بالواقع ، وليس هو نفسه العلم بما وقع . ولا يتمشى أصلا على قول صاحب المحاكمات .

ومهما يكن من أمر ، فأى فارق بين هذه الصورة التى يذكرها صاحب المحاكمات ويراها التصوير الصحيح المناسب ، وبين الصورة التى يذكرها ابن سينا فى قوله :

[أن يكون الشيء عالماً بأن شيئاً ليس ، ثم يحدث الشيء فيصير عالماً بأن الشيء أيس ، فتتغير الإضافة والصفة المضافة معاً] .

فى هذه الصورة لم يقل ابن سينا ، إن الشيء حدث فحدث للعالم علم به ؛ فلو قال ذلك لكان معناه أن العالم بحدوث الشيء كان جاهلا به قبل حدوثه ، فيكون هناك فرق بين هذه الصورة وصورة صاحب المحاكمات التى لم يكن فيها العالم عالماً بالشيء فقط وقت حدوثه ، بل كان عالماً به أيضاً قبل حدوثه ، ولكن ابن سينا قال : ثم يحدث الشيء فيصير عالماً بأن الشيء حدث ، فالجديد فقط هو علمه بأنه حدث ،

وهذا لا ينافى أنه كان يعلم من قبل أنه سيحدث . فالجديد فقط. هو العلم بالحدوث .

وإذا صح أن الصورة المذكورة فى عبارة صاحب المحاكمات تؤول إلى الصورة المذكورة فى القسم الثالث الذى منعه الشيخ الرئيس ، أمكن أن يقال:إن صاحب المحاكمات لم يأت بجديد فى تفسيره ، وإن وجهة نظر الطوسى أسلم من وجهة نظره ، ويتبع ذلك أن يكون موقف الشيخ محمد عبده فى متابعته لصاحب المحاكمات موقفَ مَن انخدع بكلام صاحب المحاكمات ، وتحاملَ على الطوسى بغير تمعن .

ثم ما جدوى الجمل الإسمية فى قول صاحب المحاكمات .

[أن يكون الواجب عالماً بأن زيداً داخل الدار فى زمان كذا وخارج منها فى زمان كذا بعده ، أو قبله ، بالجمل الإسمية لا بالجمل الفعلية الدالة على أحد الأزمنة] .

لقد قيد صاحب المحاكمات الدخول بزمن ، والخروج بزمن غيره قبله أو بعده ؛ فهل هنالك ما يمنع أن نستعمل الجملة الفعلية بأن نقول : قد دخل زيد ، إذا كان زمن الدخول قد فات ، وكان زيد قد دخل ؟ وهل هنالك ما يمنع أن نضيف علم الله إلى هذه الجملة الفعلية الماضية فنقول : يعلم الله أن زيدًا قد دخل ؟ وبالمثل : أليس لنا أن نقول سيدخل زيد أو سيخرج زيد ، ونقول : يعلم الله أن زيدًا سيدخل أو سيخرج ؟ إنه لا مانع يمنع من ذلك مطلقًا ، والمعنى المتحصل من : إن زيدًا

داخل الدار زمن كذا وخارج منها زمن كذا قبله أو بعده ، هو نفسه المعنى المتحصل من الجمل الفعلية المذكورة آنفًا ، فماذا عمل لصاحب المحاكمات اشتراطه أن يقتصر الاستعمال على الجمل الإسمية دون الجمل الفعلية ؟ لعله كان يقصد أن يقول — وإن كان قد خانه تعبيره — إنا لا نستعمل من مادة « العلم » المنسوب إلى الله تعالى أفعالًا تدل على تجدد معنى العلم وحدوثه بالنسبة لله ، ولا شك أن هذا شيء ، وكون دخول زيد وخروجه أحداثًا زمنية متجددة ، شيء آخر .

الثانية : أن الشيخ محمد عبده يرى أن تحقيق مذهب الفلاسفة هو ما ذكره صاحب المحاكمات ، ويستدل على ذلك بالفص الذى اقتبسه من فصوص الحكم للفارابى .

مع أن المسألة ليست مسألة الفلاسفة جملة ولكنها مسألة فيلسوف بالذات هو ابن سينا ؛ ولقد قيل إن الفلسفة من دون سائر العلوم ذاتية بمعنى أن لكل فيلسوف فيها رأيه الخاص ، ويكون الرأى رأيه الخاص ، ولو وافق فيه غيره ؛ لأنه إن لم يكن قد انساق إليه بدوافع ذاتية ، يكون مقلدًا ولا يكون فيلسوفًا .

وعلى هذا الأساس فليكن موقف الفارابى من هذه المسألة ما يكون ، فلن يصلح دليلا على أن عبارة ابن سينا التى يختلف فى معناها المفسرون يجب أن تحمل على ما يوافق رأى الفارابى .

إن للكندى موقفًا بالنسبة لحدوث العالم يخالف فيه إخوانه الفلاسفة ؛ فهل يجوز لإنسان أن يعمد إلى عبارة ابن سينا التى تذهب إلى التصريح بقدم العالم ، ويتعسف فى تأويلها ليصرفها عن ظاهرها بحجة أن الكندى وهو أحد الفلاسفة الإسلاميين البارزين يقول بحدوث العالم ؟

إن ذلك من غير شك لا يجوز ، ولهذا فلست أرى فيما صنع الشيخ محمد عبده ما يسند رأى صاحب المحاكمات .

* * *

الثالثة : أن الشيخ محمد عبده : يؤيد صاحب المحاكمات فى رده قول الطوسى :

[إن إدراك الجزئيات المتغيرة من حيث تغيرها لا يكون إلا بالآلات الجسمانية] .

وكان الطوسى قد ذكر هذه العبارة ليوفق بين ما ذهب إليه الشيخ الرئيس :

من أن « العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ».

و [إن الله لا يعلم الجزئيات المتغيرة] .

وهاتان العبارتان متعارضتان من غير شك :

لأن الأولى تفيد أن الله يجب أن يعلم كل شىء على ما هو عليه ، حتى الجزئى يجب أن يعلمه الله على وجه جزئيته ؛ لأنه من حيث جزئيته معلول له إن لم يكن مباشرة فبوسط .

والثانية تعارض هذا العموم ؛ لأنها تقتضى أن الله لا يعلم الجزئيات المتغيرة .

فوفق الطوسى بين العبارتين على هذا النحو :

إن إدراك الجزئى إحساس لا علم ، فهو يُحَسُّ ولا يُعلم ، والقضية الأولى تفيد أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول لا الإحساس به .

فأمكن أن تصدق قضية أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، وأن يصدق كون الله علة لجميع الكائنات فى هذا العالم بوسط أو بغير وسط ، ومع ذلك يصح أن لا يكون عالمًا بالجزئيات المتغيرة .

والذى هو جدير بالملاحظة فى هذا هو أن الطوسى حين يقرر أن الجزئى يحس ولا يعلم ، فإنما يقرر مذهب ابن سينا ولهذا يقول :

[فالصواب أن يؤخذ بيان هذا المطلوب من مأخذ آخر ، وهو أن يقال : العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، ولا يوجب الإحساس به ، وإدراك الجزئيات المتغيرة من حيث هى متغيرة ، لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية ، كالحواس وما يجرى مجراها] .

فقوله :

[وإدراك الجزئيات المتغيرة لا يمكن إلا بالآلات الجسمانية] .

هو تعبير عن مذهب ابن سينا ؛ فإن مذهب ابن سينا

أن النفس العاقلة تدرك المعقولات بذاتها ، وتدرك المحسوسات بوساطة آلات البدن لا بذاتها .

وعلى هذا يكون منهج الطوسى دقيقًا كل الدقة لأنه يوضح ما غمض من عبارات ابن سينا فى مقام ، بعبارات له في مقام آخر ؛ لأن الموضوع هو تحرٍّ عما عسى يكونه مذهب ابن سينا بالنسبة لعلم الله بالجزئيات ، هل هو يرى أن الله يعلمها أم يرى أنه لا يعلمها ؟ وليس الموضوع هو بيان الحق فى المسألة ، وقد غفل صاحب المحاكمات عن موضوع النزاع وتبعه الشيخ محمد عبده ، وراحا معًا يقرران منع أن يكون .

[إدراك الجزئيات المتغيرة إنما يتم بالآلات الجسمانية فقط] .

ويقولان : إن هذا إنما هو بالنسبة لنا ، لا بالنسبة للإله .

ظنًّا منهما أن الموضوع هو : هل يعلم الله الجزئيات أم لا يعلمها ، فاختارا أنه يعلمها . ثم خيل إليهما أن الطوسى يعارض ما اختاراه قائلا : إن الجزئيات تحس ولا تعلم ، والحس يكون بآلات جسمانية ، والله منزه عن الجسمانيات فقالا : إن توقف إدراك الجزئيات على الآلات الجسمانية إنما هو بالنسبة لنا .

وحسبا أنهما بذلك قد أنهيا النزاع وما دريا أنهما قد انحرفا

عن الموضوع كلية ؛ لأنه إذا كان ابن سينا نفسه يرى أن الجزئيات تحس ولا تعقل ، وأن الله يعقل ولا يحس ، كان ذلك دليلا على إنكاره علم الله للجزئيات ، وكان شاهدًا على ضرورة تفسير عبارة ابن سينا على النحو الذى ذهب إليه الطوسى ، لا على النحو الذى ذهب إليه صاحب المحاكمات .

أما مسألة أن الله يعلم الجزئيات أو لا يعلمها بصرف النظر عن رأى ابن سينا ، فالباب فيها مفتوح فليقل فيها صاحب المحاكمات والشيخ عبده ما يحلو لهما . ولكن هذا شيء ، وكون ابن سينا قائلا بأنه لا يعلمها ، شيء آخر .

* * *

والذى نخلص به من كل هذا هو ترجيح أن ابن سينا ينكر علم الله بالجزئيات . وإنكار فيلسوف علم الله بشيء من الكون ليس أمرًا غريبًا على الفلسفة .

فكلنا يعرف ما يعزى إلى أرسطو عميد الفلسفة الإغريقية من أن الله لا يعلم شيئًا عن الكون لأنه كامل والكون ناقص وعلم الكامل بالناقص ينقصه .

كذلك كلنا يعرف مبلغ تقديس فلاسفة المسلمين لأرسطو ووقوفهم عند آرائه ما وجدوا إلى ذلك سبيلا ، ومبلغ شعورهم بالألم الممض إذا خالفوه فى رأى من الآراء ، ولعلهم كانوا أجرأ على القرآن

يؤولونه ويبعدون بمعانيه عن متعارف اللغة ، وعن متعارف الدين نفسه ، منهم على أرسطو .

ولست بهذا أفسر رأى فيلسوف برأى فيلسوف آخر ، وإنما أريد أن أقول : إنه لا داعى لأن يفزع صاحب المحاكمات والشيخ عبده ، من أن يكون ابن سينا قائلا بهذا الرأى ، فإن للفلسفة عهدًا بما هو أغرب منه .

* * *

المقام الثانى : هو إذا كان ابن سينا يذهب إلى أن الله لا يعلم الجزئيات فهل هو مصيب أم مخطئ ؟ ولا نقول : هل هو مؤمن أو كافر ، فقد تركنا هنا بحث الموضوع من جانبه الدينى ؛ وأحلنا فيه على كتب الدين ، والتزمنا هنا موضوع الكتاب ، وهو الفلسفة التى تبحث عن الصواب والحق .

وعندى أن ابن سينا قد تورط فى النتيجة ، وفى المقدمات التى أوصلته إليها .

أما تورطه فى النتيجة ؛ فلأن إلهًا له كل صفات الكمال - كما يقول ابن سينا نفسه - ولا يكون عالمًا بأكثر ما يحدث فى عالمه الذى خلقه ، هو إله كامل ناقص فى الوقت ذاته ؛ - عند ابن سينا - إن ابن سينا لم يقل - وما أظنه يستطيع أن يقول - : إن العلم بالجزئيات فى ذاته نقص ، ولكنه نقص فى رأيه باعتبار

ما يلزمه من التغير ؛ وإذن فلو أمكن أن يعلم الله الجزئيات من غير تغير ، ما كان ابن سينا ليتردد فى أن يثبت لله العلم بالجزئيات ، أعنى أنه لو أمكن أن يعلم الله الجزئيات من غير أن يتأدى العلم بها إلى تغير فى ذاته ، فماذا عسى أن يبرر به ابن سينا أو غيره رأيه إذا اختار أن يقول : إن الله لا يعلمها ؟

ثم تعال معى نفحص شأن المرآة المثبتة فى صوان ملابسك ، تنظر إليها وأنت تأخذ أهبتك للذهاب إلى الخارج ، فترى نفسك وتعدل من شأنك ثم تخرج مطمئناً إلى أنه ليس فيك ما يأخذه الناس عليك : إنك وأنت تنظر إليها ترى صورتك فيها كأنما هى أنت ، ثم إذا جاوزتها ، ذهبت عنها صورتك ولم يعد فيها منك أثر ، ثم إذا جاء إنسان غيرك من أهل البيت وصنع مثل ما صنعت كان شأنها معه مثل شأنها معك ، ترتسم فيها صورة الحاضر ، وتغيب عنها صورة الغائب .

لعل هذه المرآة هى أكمل شىء فى هذا الشأن ، فأى عيب فى هذا يمكن أن تعاب به المرآة ؟ لعلك تقول : إن المرآة أعدت لهذا الغرض فهو كمالها ، وماذا علىّ لو قلت لك : إن صفة العلم فى العالِم أعدت لمثل هذا الشأن . فقد أعدت لتسجل ما سيكون ، على أنه سيكون ، ولتسجل ما كان على أنه كان ، ثم لتسجل ما هو كائن على أنه كائن ؟

فلو أن لدينا مرآة ذات ثلاثة جوانب ، جانب يرينا ما سيكون على أنه سيكون ، وجانب يرينا ما كان على أنه قد كان ، وجانب يرينا ما هو كائن على أنه كائن ؛ حتى إذا ما نظرنا فى الجانب الأول رأينا فيه فقط ما سيكون ، وإذا نظرنا إلى الجانب الثانى رأينا فيه ما كان على أنه قد كان ، وإذا نظرنا إلى الجانب الثالث رأينا فيه ما هو كائن على أنه كائن بالفعل ؛ فإن لم يكن شىء كائناً بالفعل لم يظهر فى هذا الجانب الثالث شىء . وهذا كله من غير أن تتأثر جهات المرآة الثلاث بما يرتسم فيها ، كما لا تتأثر مرآة ملابسنا بكثرة من يظهرون أمامها .

فأى شىء يمكن أن يتبينه العقل فى توارد الصور على هذه الجوانب ؟ إنه تغير لا شك فى ذلك ، ولكن ماذا فى هذا التغير من نقص ؟

ولنترك مسألة التغير ، وكونه نقصًا أو كمالاً ، ولننظر فى العلم . فهل نحن متأكدون تأكدًا يبلغ حد اليقين أن العلم يكون بانطباع صورة الشىء المعلوم ، فى أذهاننا ؟ وهل هذه حقيقة لا تقبل الرفض ؟ إن أكثر شأن النفس الإنسانية لا يزال مجهولاً وما عرفناه من أمرها يسيرٌ بالقياس إلى ما جهلناه . ولعل من الدلائل على أن تفسير الكيفية التى تكون عليها النفس ساعة العلم بشىء ، لا تزال سرًّا محجبًا عنا . إنه بينما ابن سينا وأمثاله

يقولون : إن العلم بالشىء هو حصول صورته فى النفس ، إذا بفريق آخر من العلماء يفسرون العلم على نحو آخر ، لا يكون بحصول صورة أصلا ؛ لأنهم ينكرون الوجود الذهنى .

وإذا كان هذا هو شأننا مع أنفسنا فكيف يكون شأننا بالنسبة للإله . لعل تطاولنا إلى القول بأن علم الله بالأشياء يكون على نحو كذا ، أو على نحو كذا ، إسراف يجاوز فيه الإنسان قدر نفسه . وما أحكم ديكارت حين يقول عمن يحلو لهم أن يتحدثوا فى كل شئون الإله :

[إنهم :
إما أن يتوهموا فى الله انفعالات نفسية ــ أى يفترضونه إنساناً مثلنا ــ وإما أنهم ينسبون إلى أذهاننا من القوة والحكمة ، ما يملؤنا زهواً، فنزعم أن فى استطاعتنا أن نقف على أفعال الله ، وأن نحدد ما يستطيعه منها ، وما يجب عليه .
من أجل هذا لن نجد عناء فى نقض أقاويلهم بشرط أن نذكر أن من الواجب علينا اعتبار أذهاننا أشياء متناهية ومحدودة ، واعتبار الله موجوداً لا متناهياً ولا سبيل إلى الإحاطة به] .

وأعود إلى صاحب المحاكمات فأقول : إن العلم بالأشياء حين تقع يقتضى نسبة للعلم غير النسبة التى كانت له إلى الأشياء قبل أن تقع ، ففرق بين نسبة العلم إلى ما سيقع ، ونسبته إلى ما هو واقع . على ما قيل فى قوله تعالى :

« ولمّا يعلم الله الذين جاهدوا منكم » وفى قوله تعالى :
« فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين » .

أى ليعلمن صدق الصادقين وكذب الكاذبين واقعًا ، ليرتب على هذا العلم المثوبةَ والعقوبة ، وأما العلم الأزلى السابق على الوقوع فلا يترتب عليه مثوبة ولا عقوبة ؛ فهما إذن علمان متغايران ولو بالاعتبار لتغاير الآثار المترتبة عليهما . ولذلك يقولون : لو أن إنسانًا يعلم أن شيئًا سيحدث غدًا ، فإذا حضر الغد لم يحتج إلى علم جديد بحدوثه ، بشرط أن يتنبه إلى أن الغد قد حضر ؛ فإذا لم يتنبه فإنه لا يعلم بحدوث الشيء ، برغم استحضار علمه الأول ؛ فالاشتراط دليل على أن الحالة العلمية الأولى ليست هى الحال العلمية الثانية من كل وجه . فإذا قيل : إن هذا الاشتراط غير ضرورى فى جانب الله ، لأنه لا بد أن يعلم بحضور الغد ، قلنا : إن كون الشرط متحققًا بالضرورة ليس يعنى فقدان الشرط ، وما دام هناك شرط جديد ، فهنالك أمر جديد .

ولعل الذى دعا ابن سينا إلى نفى العلم بالجزئيات عن الله ، قياسه حال الخالق على حال المخلوق . ولكن شتان ما بين العلمين ، فعلم المخلوق أنف يعلم الشيء بعد أن لم يكن يعلمه ، فينتقل من جهل إلى علم ، وينسى ما قد علمه فينتقل من علم إلى جهل ، ولو كان الإنسان أزليًّا ، وكان له علم أزلى ، وكان ما يحدث له لا ينقله من جهل إلى علم ، وإنما كل ما هنالك أن ينتقل معلومه من كونه علمًا بما سيكون إلى كونه علمًا بما هو كائن ،

ثم إلى كونه علمًا بما كان ، لما كان هناك تغير ذاتى فى شئونه .

فكون علم الله أزليًا وكون علم الإنسان أنفًا ، هو الفارق الذى جعل الإنسان متغيرًا ، وجعل الله غير متغير . فلا ينبغى أن يفزع ابن سينا من أن يكون الله عالمًا بالجزئيات؛فإن ذلك لن يحدث فى ذاته تغيرًا ؛لأن المسألة ليست إلا كمرآة ذات ثلاث جهات .

فى أولتها : علم بكل ما سيكون ، فيها مثلا علم بأن القمر سوف ينكسف غدًا .

وفى ثانيتها : علم بكل ما هو كائن فعلا ، فالقمر الذى سينكسف غدًا ، ليس له فيها وجود ؛ فإذا جاء الغد انتقل العلم بانكساف القمر من الجهة الأولى إلى الجهة الثانية ؛ لأنه إذا جاء الغد ؛ انتقل علم الله به من كونه علمًا بما سيكون إلى كونه علمًا بما هو كائن ؛ إذ لا يصح أن يظل الله يعلمه على أنه سيكون فيما بعد ، بينما هو كائن فعلا . ولم يتكلف الأمر فى مثالنا المادى أكثر من أن تنتقل صورة انكساف القمر من جهة إلى جهة .

وفى ثالثتها : علم بما كان ، فإذا مر اليوم الذى كان يسمى وهو فى الجهة الأولى « مستقبلًا » وكان يسمى وهو فى الجهة الثانية « حاضرًا » انتقلت صورة انكساف القمر إلى الجهة الثالثة التى تحتفظ بصور ما فات ؛ لأنه إذا مَرّ الحاضر أصبح ماضيًا وانتقل علم الله بانكساف القمر من كونه علمًا بما هو

كائن إلى كونه علما بما كان ، إذ لا يصح أن يظل الله يعلمه على أنه كائن واقع ، بينما هو قد وقع وانتهى ، وليس فى الأمر إلا كما كان فى الحال السابقة ، أن تنتقل الصورة من جهة إلى جهة فأنت ترى أنه ليس هنالك شىء يفد على المرآة من خارج أصلا ، وليس هنالك شىء ينمحى منها أصلا ، فلا يأتى عليها شىء من خارج ، ولا يذهب عنها شىء مما كان فيها ، وإنما هى دورة تقطعها الصورة من جهة إلى جهة .

والمستقبل لا يتناهى فى نظر الفلاسفة وعلماء الكلام على السواء ، ففى الجهة الأولى صور هذا المستقبل الذى لا يتناهى ، ولعل هذا معنى قول القوم علم الله لا يتناهى .

ولكن الحاضر المحدود لا يتسع إلا لقدر محدود من الأحداث فينقل فى الوقت الذى يسمى حاضراً عددٌ محدود من الصور بقدر أحداث الحاضر المحدود من الجهة الأولى إلى الجهة الثانية .

ثم إذا انتهى الحاضر انتقلت صوره المحدودة من الجهة الثانية إلى الجهة الثالثة .

وهكذا ما تنتهى دورة لطائفة من الصور التى تمثل مجموعة من الأحداث التى تخرج من ظلمة العدم إلى نور الوجود ، ثم تغيب ثانية فى أطواء العدم ، حتى تستأنف دورة لطائفة أخرى من الأحداث ، ما دام المستقبل ممتداً إلى غير نهاية ، وما دام له

صور علمية بغير نهاية فى الجهة التى تناسبه ، وما دام المستقبل ينتقل إلى حاضر ، ثم إلى ماض .

هذا هو ما ينبغى أن يصور به علم الله إذا أبى علينا غرورنا إلا أن نتطاول إلى ما تقصر عن نيله جهودنا وتتضاءل أمامه طاقتنا ، ولعل كل ما يمكن أن يلاحظ على تصويرنا علم الله بمرآة ذات جهات ثلاث ، هو انتقال الصورة العلمية من جهة إلى جهة ولكنه تغير غير معيب ؛ لأنه بإزاء الأحداث المتغيرة ؛ والعلم بما ليس واقعًا ليس هو نفسه العلم بما هو واقع ، وليس هو نفسه العلم بما وقع وانتهى ؛ لأنه ما دا م العلم مرتبطًا بالواقع ، وما دام الواقع متغيرًا ، فلا بد أن يتغير العلم ، وليس يمكن أن يكون هناك نطاق للتغير أضيق مما التزمناه فى مسألة المرآة ذات الثلاث جهات التى لا يضاف إليها شىء من خارج ، ولا يذهب عنها شىء مما فيها ، وإثبات مثل هذا التغير لله خير من وصمة الجهل التى يلحقها به من ينزهونه عن التغير .

هذا ولعل ابن سينا لو تحقق مما تحققناه لم يجد مبررًا للتفرقة بين علم الجزئيات وعلم الكليات .

لأنه كما أن العلم بالكليات ثابت لا يتغير ؛ فالعلم الأزلى بالجزئيات ثابت كذلك ، والتغير إنما هو دورة تقطعها الصورة من جهة إلى جهة .

نختم هذا المقام بتقرير أن ابن سينا لم يكن لديه من الأسس ما يبرر له البت بصفة قاطعة فى هذا الأمر الخطير ، وبتقرير أنه قد كان هنالك مندوحة المقول بغير ما قال به ؛ دون تعرض إلى ما تعرض له من مخاطر ، ومزالق .

* * *

ثم إن الجانب الآخر من المشكلة ، هو القول بارتسام صور المعلومات فى ذاته تعالى ، الذى لجأ إليه ابن سينا على ما فيه من مخاطر ، ككون الشىء الواحد قابلا ، وفاعلا معًا ، وكون الله تعالى موصوفًا بصفات لا هى إضافات ولا هى سلوب ، وكونه محلا للصور العلمية الممكنة المتكثرة .

ولقد ارتكب ابن سينا كل هذه المخاطر لأنها فى نظره أهون مما ارتكبه غيره ، بهذا الصدد .

فلقد قيل إن السر الحقيقى فى نفى أرسطو لعلم الله بالعالم ، هو إنكاره لأن تكون ذاته تعالى محلا لصور المعلومات . فرأى ابن سينا أن ارتسام صور علمية بذات الله تعالى أهون من إثبات جهله بالعالم .

وقيل : إن السر فى ذهاب إفلاطون إلى قيام الصور العلمية — المثل — بذواتها ، هو تفادى خطورة أن تقوم الصور العلمية بذاته تعالى .

ولقد كان إفلاطون بين أن يقول بقيام الصور العلمية بذواتها ، ويتعرض لما تعرض له من هجوم ونقد عنيفين ، وبين أن يثبت قيام الصور العلمية بذاته تعالى فتتكثر ذاته ويكون قابلا وفاعلا فى وقت واحد ، فأختار الأول على الثانى .

وقيل : إن السر فى ذهاب المشائين إلى اتحاد صورة العالم بالمعلوم ، على ما لزمه من شناعات تصادفك فى جملة فصول من النمط السابع من الإشارات ، إنما هو محاولة التخلص من أن تكون ذات الله تعالى وتقدس محلا لصور المعلومات .

هكذا تبدت المشكلة للبحاثين ، وهكذا ارتكب كل واحد منهم ، فى حلها مخاطرة ، ضج لهولها الآخرون .

ولقد حسب ابن سينا أنه سلم من هذه المخاطر كلها ، أو على الأقل ركب أهونها ، ولكن يبدو أن الأمر لم يكن كما جرى فى حسبانه .

فهذا تلميذه الوفى « نصير الدين الطوسى » الذى اتخذ من شرحه لكتاب الإشارات محاولة لتبرير وجهة نظر ابن سينا فى كل ما ذهب إليه ، ولرد هجمات الخصوم عنه بكل ما أوتى من قوة ؛ حتى ليخيل إليك وأنت تقرؤه . أنك لا تقرأ شرحًا ، وإنما تقرأ تبريرًا ردفاعًا .

هذا التلميذ الوفى لأستاذه ، المحب له ، المعجب به ، قد غُلب وفاؤُه لأستاذه وحبه له وإعجابه به أمام هذا الموقف الذى

وقفه أستاذه من علم الله تعالى ، ومن أنه يكون بصور ترتسم فى ذاته تعالى ، فأنكر عليه هذا أيما إنكار ، وتبرم برأيه هذا أيما تبرم .

ولعل هذا أحد موقفين اثنين أنكر فيهما التلميذ على أستاذه رأيًا لم يجد سبيلا لمجاراته فيه ، ولا وسيلة لتبريره ، على كثرة ما فى الإشارات من آراء لها خطورتها ، وعلى كثرة ما وُجهت به آراؤها من هجمات ونقد .

ولم يشأ « نصير الدين الطوسى » أن يكون سلبيًّا ، ينقد الرأى ولا يقترح بديلا منه .

لقد حاول محاولة أراها – على أصول الفلاسفة – خيرًا من سواها . فهو يقرر أنه ليس بلازم دائمًا أن تكون وسيلة العلم بالشىء هى حصول صورته فى العالِم ، ألست ترى أن علم الشىء بنفسه لا يتوقف على أن تقوم بالشىء صورة نفسه ، وكذلك العلم بالعلم لا يحتاج إلى صورة للصورة ، وهكذا .

فالعلم بالشىء الحاضر – فيما يرى نصير الدين – لا يتوقف على حصول صورته فى نفس العالم .

وعلى هذا فالعقل الأول لازم لذات الله تعالى – عند الفلاسفة – فهو حاضر لديها ، والعلم به يكون علمًا بشىء حاضر ، فلا يحتاج إلى صورة تقوم بذاته تعالى .

ثم إن صور الكون كله مرتسمة فى هذا العقل ، وهو بمحتوياته حاضر لذات الله تعالى ، فلا يحتاج علم الله بالكون إلى شيء غير العقل الأول والصور المرتسمة فى العقل الأول .

وعلى هذا يكون الله عالمًا بالكون من غير أن ترتسم فى ذاته صورة شيء منه .

وهذا الحل كما قلت يتمشى على أصول الفلاسفة ، من غير أن يثير ما أثار غيره من مشاكل .

ولعل ما يمكن أن يتسرب إلى هذا الرأى من نقد ، إنما يتسرب إليه من طريق نقد الأصول الفلسفية التى ارتبط بها وانبنى عليها . تلك هى مسألة لزوم العقل الأول لله تعالى لزومًا لا يقبل الانفكاك ، وما يتأدى إليه ذلك من أن يكون الله تعالى محتاجًا إلى هذا العقل لكونه محل علومه .

ولن تطيب لهذا الرأى نفوس أولئك الذين لا يرون أن وجود المخلوقات قد ارتبط بالله ارتباطًا لا يقبل الانفكاك : فإن مثل هذا الارتباط حجر وتضييق يكبلان الله بقيود لا ضرورة إليها عندهم . ثم إن توقف علمه تعالى بالكائنات على وجود كائن آخر بجواره ، يجعله محتاجًا لهذا الكائن فى كماله ناقصًا بدونه .

وهكذا يبدو أن رأى نصير الدين الطوسى ، إذا كان قد تفادى

مشكلة قيام صور المعلومات بذات الله تعالى ، فقد جرنا إلى مشكلة أخرى ، لسنا نهون من أمرها فنقول : إنها أهون من المشكلة التى أثارها ابن سينا ، ولا نبالغ فنقول : إنها أخطر منها ، ولكنها على أية حال مشكلة تتطلب هى الأخرى حلا .

وإذا كان الفلاسفة الإسلاميون قد رأوا فى القول بأن لله صفات زائدة على ذاته ، كما يقول الأشاعرة ، خطرا ، لأنه يجعل الذات فى كمالها محتاجة إلى شىء غيرها ، برغم ما بين الذات وصفاتها من ارتباط .

فما بالهم إذا قال الطوسى إن علم الله بالكون متوقف على وجود العقل الأول ، وعلى ما يحتويه من صور علمية ؟ إن فى ذلك ــ بلا شك ــ من الشناعة أشد مما أنكروه .

وهكذا يبدو الأمر مشكلة عويصة ، ليس يسيرا على العقل حلها ، ولكنه يأبى إلا أن يتقحمها دون أن يكون مزودا بوسائل الخلاص منها.

أيها المتفلسفون : هل يدور بخلدكم أن فى وسع نملة صغيرة أن تنزل إلى قاع المحيط. وتكتشف كل ما فيه ، وتتعرف جميع محتوياته ؟ أو هل يتسع خيالكم لتجويز أن ذبابة صغيرة ، تفترش أحد جناحيها ، إلى جانب جبال الهملايا لترفعها فوقه ثم تطير بها لتنزل عند جبال الإلب لتحملها على الجناح

الآخر لتطير بها جميعها إلى حيث تريد ؟

أيها المسرفون فى غرورهم بأنفسهم ، إن الله كائن غير محدود فى كمالاته ، فكيف يتأتى لقوة محدودة لم تدرك كنه نفسها بعدُ ، أن تدركه وتدرك كمالاته ؟

لقد أسرفوا على أنفسهم كل الإسراف أولئك الذين حسبوا أن العلم لا يمكن أن يكون إلا على وضع واحد ، هو أن ترتسم صورة العالم فى المعلوم ، فوجدوا أنفسهم بعد ذلك :

بين أن يصوروا علمه تعالى بالكون بقيام صور هذا الكون بذاته تعالى .

وبين أن يربطوا علمه به بقيام صوره فى واحد من مخلوقاته .

وبين أن يقولوا بقيام هذه الصور بأنفسها .

وبين أن ينفوا عنه العلم بالكون ، تخلصًا من كل هذه المآزق .

أيها المفكرون ليس فى الأمر ما يدعو إلى هذا التورط ، وإن العقل نفسه يفتح أمامكم بابًا للخلاص من هذا الضيق . إن العقل الذى يعجز عن معرفة نفسه يناديكم بأنه أشد عجزًا عن اكتناه حقيقة خالقه .

وجزى الله عن الإنسانية كل خير ، من نصحها فأخلص

لها النصح حيث قال : «تفكروا فى خلق الله ، ولا تفكروا فى ذاته فتهلكوا » .

وإن لنا فى خلق الله مجالا أى مجال ، للتفلسف العميق الخصب المثمر ؛ فموضوعه قريب المنال ، وخطؤه مأمون العاقبة ، وتداركه ممكن ، وهو فى الوقت ذاته عمل غير عابث : لأن له فوائد وثمرات .

وإذا كنا نعجب ممن يدعى أن ذبابة تستطيع أن تحمل جبال الهملايا على واحد من جناحيها ، وجبال الإلب على الجناح الآخر ؛ وممن يدعى أن نملة تستطيع أن تغوص إلى أعماق المحيطات ، وأن تحيط بكل ما فى باطنها من أسرار ، وتكتشف ما بداخلها من مخبئات ، فأنا أشد عجبًا ممن يقول : إن الله حين يدرك السماء ، ترتسم صورة السماء فى ذاته ، كما ترتسم صورة الشيء الذى أمام المرآة فى المرآة .

رويدًا ، رويدًا ، أيها العقل الإنسانى ، إنك لم تنته بعد إلى رأى أكيد فى موضوع العلم الإنسانى ، وهل هو بارتسام صور ؛ أم بشيء غير ذلك . فإذا كنت لم تصل إلى رأى يقينى فى كيفية علمك ، فكيف تدعى الوصول إلى رأى يقينى فى كيفية علم الله ، ورحم الله امرأ عرف قدر نفسه .

* * *

أما مسألة البعث الجسمانى ، فلا سبيل إلى الشك فى أن ابن سينا ينكره ، والحجج التى يتذرع بها من يقف مثل هذا الموقف تدور حول أمرين :

أولهما : أن الكمال الإنسانى إنما هو فى العلم والمعرفة ، لا فى المأكل والمشرب ، ولا حاجة بالإنسان إلى الجسم ليعرف ؛ بعد أن يكون قد انتقل عقله من مرحلة العقل الهيولى إلى مرتبة العقل بالملكة .

وثانيهما : أن العقل والجسم متباينان ، فالجسم من ظلمة ، والعقل من نور ، ودوام مصاحبة الجسم للعقل معوق له ، وصارف له عن بلوغ كمالاته .

وما أرى الحديث فى هذه المسائل على وجه التحديد ، إلا مجازفة ليس لها ما يبررها ، فإن الحديث عن البعث حديث عما سيكون ، إنه ليس حديثا عن شىء موجود محتجب عنا ، ولكنه حديث عن شىء غير موجود إطلاقا .

وإنما سيوجد فيما بعد ، حديث عن مرحلة من مراحل تطور لهذا الكون كله ، ومن ذا الذى كان يستطيع أن يتكهن بأن حبة من القمح مثلا ، لو وضعت فى الأرض فى ظروف خاصة لخرج منها عود رفيع ذو أوراق خضراء مستطيلة تنتهى بعد عدة شهور بعنقود فيه عشرات من نوع الحبة التى وضعت فى الأرض ؛ لو أنه

لم ير ذلك قط ؟ ليسأل كل إنسان نفسه . هل كان فى وسعه أن يتكهن لحبة القمح بهذا المصير؟ أعتقد أن أشد الناس إيمانًا بالبعث، وأشد الناس إنكارًا له على السواء؛ كلاهما لا يدعى أن ذلك كان فى وسعه ، وهل مصير الإنسان بعد الموت بالنسبة لنا نحن الذين لم نشاهد هذا المصير . أهون من مصير حبة القمح التى يعجز البشر جميعًا أمام معرفة مصيرها . إن الفلسفة تستمد معرفة هذا المصير من معرفة البداية . لقد قررت الفلسفة أن الإنسان جسم وروح .

وأن الجسم مادة ، وأن المادة كثيفة مظلمة .

وأن الروح من نور ، وأن همها العلم والمعرفة .

وقررت أن الروح فى البداية بحاجة إلى الجسم لتساعدها حواسه المتصلة بالكون اتصالا مباشرًا : فتنقلها من حال الاستعداد الصرف للمعرفة ، إلى حال المعرفة بالفعل ، لكنها بعد ذلك تصبح فى غنى عن هذا الجسم الذى يصبح بعد أن يقدم كل ما يملك من عون ، معوقًا لا خير فيه .

وعلى هذا فالروح تصاحب الجسم إلى حد محدود ثم تتخلص منه ، والروح من جوهر لا يتفكك ولا يتحلل ، فهى لا تفنى .

هذه هى الأسس التى قامت عليها نظرية ابن سينا فى البعث ، وبالرغم من أن نظرية البعث ينظر إليها عادة على أنها من

نظريات علم ما بعد الطبيعة لكنها فى الواقع تقوم على أسس من نظريات طبيعية .

ونظريات علم الطبيعة كما وصلت إلى فلاسفة المسلمين ، لم تعد تُرضى رجال العلم فى عصرنا الحديث .

فنظريات العناصر الأربعة : الماءُ والنار والهواءُ والتراب ، لم تعد تُرضى أصحاب نظرية فلق الذرة .

ونظرية المادة الثقيلة الكثيفة المظلمة ، لم تعد ترضى أصحاب نظرية الانطلاق المادى السريع الذى يطوف حول محيط الكرة الأرضية فى دقائق .

ونظرية أن المادة والروح ضدان متنافران لم تعد ترضى أولئك الذين يروى عنهم بتراند رسل فى كتابه مشاكل الفلسفة ، أن المادة والروح ليسا أصلين متباينين ، ولكنهما توأمان لأصل واحد يجمع بينهما ، وهذا يعنّى أنهما يشتركان فى كثير من الخصائص والصفات ، وأن صيرورة كل منهما عونًا للآخر أمر فى حدود الإمكان .

هذه هى نظريات العلم الطبيعى فى عصرنا الحاضر ، تختلف فى كثير من الأمر عن تلك التى كان يعرفها فلاسفة المسلمين ، ومن ذا الذى يستطيع أن يتكهن بما سيكون عند غيرنا من نظريات فى المستقبل ، إن العلم متطور ، والفكر الإنسانى متطور ، ومن يدرى فلعل المادة نفسها متطورة ، وأن ما يظهر منها وما ظهر ،

لم يكن كله سرًّا انكشف بعد تحجب ، وإنما كان بعضه تطويرًا ، وانتقالا بالمادة من حال إلى حال .

إن مكتشفات عصرنا أحق بأن تكسبنا مرونة فى الفهم ، وأن تجعل الإنكار والجحود آخر ما نلجأ إليه ، إن تطوير الإنسان إلى أوضاع كثيرة أمر ممكن ، وما البعث إلا طور من هذه الأطوار الممكنة ، وإنكار ذلك ضيق فى الأفق وجمود فى الفكر ، وغفلة عن أسرار الوجود التى يتكشف لنا منها كل يوم جديد . وما ينبغى أن تتسلط علينا كما تسلطت على ابن سينا نزعة استبدادية تجعلنا نرفض أن يكون العالم قد انطوى إلا على ما نعرف من أسرار ، أو أن يكون الله شيئًا غير ما يستطيع عقلنا إدراكه ، فإن ميزة العالم الحق هى المرونة ، واللجوء إلى حظيرة الإمكان حين تنبهم المسائل وتشكل الأمور .

وأخيرًا ، فإن الأمل يملؤنى أن سيفتح هذا الكتاب أمام قارئيه آفاقًا علمية فسيحة ، كتب الله لى ولهم التوفيق فى كل ما نحاول من أمر . وصلى الله وسلم على صفيه وحبيبه وآله وصحبه ومن تبعهم .

سليمان دنيا

الجيزة فى ٢/٦/١٩٥٧



الاشارات والتنبيهات



الطبيعيّات



بسم الله الرحمن الرحيم

هذه إشارات إلى أصول ، وتنبيهات على جمل ، يستبصر بها من تيسر له ، ولا ينتفع بالأصرح منها من تعسر عليه ، والتكلان على التوفيق .

وأنا أعيد وصيتى ، وأكرر التماسى ، أن يضن ، بما تشتمل عليه هذه الأجزاء ، كل الضن ، على من لا يوجد فيه ما اشترطه فى آخر هذه الإشارات * .

* أقول : إعلم أن هذين النوعين من الحكمة النظرية : أعنى الطبيعى والإلهى ، لايخلوان عن انغلاق شديد ، واشتباه عظيم ؛ إذ الوهم يعارض العقل فى مأخذهما ، والباطل يشاكل الحق فى مباحثهما ؛ ولذلك كانت مسائلهما معارك الآراء المتخالفة ، ومصادم الأهواء المتقابلة ، حتى لايرجى أن يتطابق عليها أهل زمان ، ولا يكاد يتصالح عليها نوع الإنسان.

والناظر فيهما يحتاج إلى مزيد تجريد للعقل ، وتمييز للذهن ، وتصفية للفكر ، وتدقيق للنظر ، وانقطاع عن الشوائب الحسية ، وانفصال عن الوساوس العادية ؛ فإن من تيسر له الاستبصار فيهما ، فقد فاز فوزاً عظيما ؛ وإلا فقد خسر خسراناً مبيناً ؛ لأن الفائز بهما مترق إلى مراتب الحكماء المحققين ، الذين هم أفاضل الناس ؛ والخاسر بهما نازل فى منازل المتفلسفة المقلدين ، الذين هم أراذل الخلق ؛ ولذلك أوصى الشيخ بحفظ هذا القسم من كتابه كل الحفظ ، وأمر بالضن به كل الضن .

وأنا أسأل الله الإصابة فى البيان ، والعصمة عن الخطأ والطغيان ، وأشترط على نفسى أن لا أتعرض لذكر ما أعتمده ، فيما أجده مخالفاً لما أعتقده ، فإن التقرير غير الرد ، والتفسير عن النقد .

والله المستعان ، وعليه التكلان .



النمط الأول

فى

تجوهر الأجسام

أقول : قال الفاضل الشارح :

[« النهج » الطريق الواضح ، و « النمط » ضرب من البسط . وإنما وسم أبواب المنطق بـ « النهج » وأبواب هذين العلمين بـ « النمط » لأن المنطق علم يتوصل منه إلى سائر العلوم ، فكانت أبوابه « أنهاجاً » ، وهذه مقصودة بذاتها ، فكانت « أنماطاً » .

وقال : « الجوهر » يطلق على الموجود لا فى موضوع ، وعلى حقيقة الشىء ذاته .

والتجوهر هو — بالمعنى الأول — صيرورة الشىء جوهراً ، — وبالمعنى الثانى — تحقق حقيقته .

فالمراد بتجوهر الأجسام ليس هو الأول ؛ لأنها ليست مما لا يكون جوهراً ، فيصير جوهراً ؛ بل هو الثانى ؛ فإن المطلوب تحقق حقيقتها : أهى مركبة من أجزاء لا تتجزأ ، أم من المادة والصورة ؟] .

واعلم أن هذا النمط يشتمل على مباحث ، بعضها طبيعية ، وبعضها فلسفية ؛ وذلك لأن المعلم الأول ابتدأ فى تعليمه بالطبيعيات التى هى أقدم الأشياء بالقياس إلينا ، وختم بالفلسفيات التى هى أقدمها فى الوجود ، بالقياس إلى نفس الأمر ، متدرجاً فى التعليم من مبادئ المحسوسات ، إلى المحسوسات ، ومنها إلى المعقولات .

ولما كان موضوع الطبيعيات « الجسم الطبيعى » المتألف من المادة والصورة ، صارت مباحث المادة والصورة التى يبتنى عليها العلم ، مصادرات فيه ، ومسائل من الفلسفة الأولى ،

. . . .

وكانت هى أيضاً فى الفلسفة الباحثة عنها مبتنية على مسائل أخرى طبيعية ، كنفى الجزء الذى لا يتجزأ ، وتناهى الأبعاد .

والشيخ أراد أن يبتدئ بالطبيعيات أيضاً ، ولكن بشرط أن يرفع منها هذه الحوالات — من أحد العلمين إلى الآخر — المقتضية لتحير المتعلم ، فلزمه أن يقصد الأبحاث المتعلقة بإثبات المادة والصورة وأحوالهما ، أولا . ولما قصدها لزمه أن يبين ما تبتنى تلك الأبحاث عليه ، من المسائل الطبيعية قبلها ، فوجب عليه أن يصدر الكلام بنفى الجزء الذى لايتجزأ ، لأنه آخر ما تنحل إليه مقاصده ، التى لا تبتنى على مسألة تقتضى حوالة أخرى ، وصار هذا النمط لهذا السبب مشتملا على مباحث مختلطة من العلمين .

وقبل الخوض فى المقصود نقول : الجسم يقال بالاشتراك : على الطبيعى المعلوم وجوده بالضرورة ، وهو الجوهر الذى يمكن أن تفرض فيه الأبعاد الثلاثة : أعنى الطول ، والعرض ، والعمق .

وعلى التعليمى : وهو الكم المتصل ، الذى له الأبعاد الثلاثة .

والمراد ههنا هو الأول ، فإنه موضوع العلم الطبيعى . وقد زيف الفاضل الشارح حده المذكور :

أما أولا : فبأن الجوهر ليس جنساً لما تحته ، وأحال بيانه على سائر كتبه .

وأما ثانياً : فبأن قابلية الأبعاد ليست فصلاً ؛ لأنها لو كانت وجودية ، لكانت عرضاً ؛ إذ هى نسبة ما ، ويلزم من كونها عرضاً ، احتياج محلها إلى قابلية أخرى لها .

وأيضاً يلزم أن يكون الجسم متقوماً بالعرض .

والجواب عن الأول : أنه إنما أبطل كون الجوهر جنساً فى كتبه ، بأن أخذ مكان « الجوهر » ، « الموجود لا فى موضوع » وأبطل كونه جنساً ، وهو لازم من لوازم الجوهر ، ولا شك فى أن لازم الجنس لا يكون جنساً .

وعن الثانى : أنه أبطل كون قابلية الأبعاد فصلاً ، وهى ليست بفصل ؛ لأنها لاتحمل على الجسم ، بل الفصل هو القابل للأبعاد ، المحمول على الجسم ، وهو شىء ما ، من شأنه قبول الأبعاد .

. . . .

فظهر أنه فى هذا التزييف مغالط .

ثم أفاد أن الجسم :

[إما أن يكون مؤلفاً من أجسام مختلفة ، كالحيوان ؛ أو غير مختلفة ، كالسرير .

وإما مفرداً ، ولا شك فى أنه قابل للانقسام ، ولا يخلو :

إما أن تكون جميع الانقسامات الممكنة ، حاصلة بالفعل فيه ، أو لا تكون .

وعلى التقديرين : فإما أن تكون متناهية ، أو غير متناهية] .

قال : [فههنا احتمالات أربعة :

أولها : كون الجسم متألفاً من أجزاء لا تتجزأ متناهية . وهو ما ذهب إليه قوم من القدماء ، وأكثر المتكلمين من المحدثين .

وثانيها : كونه متألفاً من أجزاء لا تتجزأ غير متناهية . وهو ما التزمه بعض القدماء ، والنظام من متكلمى المعتزلة .

وثالثها : كونه غير متألف من أجزاء بالفعل ، لكنه قابل لانقسامات متناهية ، وهو ما اختاره محمد الشهرستانى فى كتاب له سماه بـ « المناهج والبيانات » هكذا قال الفاضل فى كتابه الموسوم بـ « الجوهر الفرد » .

ورابعها : كونه غير متألف من أجزاء بالفعل ، لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب إليه جمهور الحكماء ، ويريد الشيخ أن يثبته] .

وأما الجسم المؤلف ، فسيجىء القول فيه ، إن شاء الله تعالى .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل الأول

وهم وإشارة *

(١) من الناس من يظن أن كل جسم ذو مفاصل

(٢) تنضم عندها أجزاء غير أجسام ، تتألف منها الأجسام ، وزعموا أن تلك الأجزاء لا تقبل الانقسام : لا كسرًا ، ولا قطعًا ، ولا وهمًا ، ولا فرضًا ؛ وأن الواقع منها فى وسط الترتيب : يحجب الطرفين عن التماس .

---

* قال الفاضل الشارح : [إن الشيخ يريد « بالوهم » فى هذا الكتاب المذهب الباطل ، أو السؤال الباطل ، وذلك لأن العقل قد يعرض له الغلط من قبل معارضة الوهم إياه ، فتسمية الرأى الباطل بـ « الوهم » تسمية المسبب باسم السبب مجازاً . وقد مرّ أنه يسمى الفصل المشتمل على حكم يحتاج فى إثباته إلى برهان بـ « الإشارة » ، والفصل المشتمل على حكم يكفى فى إثباته تجريد الموضوع والمحمول من اللواحق ، أو النظر فيما سبقه من البراهين بـ « التنبيه »] .

ولما أراد فى هذا الفصل إبطال الرأى الأول من الأربعة المذكورة ، عبر عنه بـ « الوهم » ، وعن إبطاله بـ « الإشارة » .

(١) قوله : « كل جسم ذو مفاصل » قضية . والجسم هو الطبيعى المذكور . والمفاصل هى المواضع التى ينفصل ويتصل الجسم عندها . وهى مواضع بأعيانها — عند مثبتى الجزء — لا يمكن أن ينفصل الجسم عند غيرها ، شبهها بمفاصل الحيوان ، وسماها باسمها .

(٢) أقول : ذكر للأجزاء أحكاماً أربعة :

أولها : أنها ليست بأجسام .

والثانى : أن الأجسام تتألف منها .

(٣) ولا يعلمون أن الأوسط. إذا كان كذلك ، لقى كلٌّ واحد

والثالث : أنها لا تقبل الانقسام أصلا .

والرابع : أن الواقع منها فى وسط الترتيب يحجب طرفيه عن التماس .

وهذه أحكام مسلمة من أصحاب هذا الرأى أورد الأول منها : تقريراً لمذهبهم ؛ والباقية، تمهيداً لما يناقضهم به ، على ما ينبغى أن يفعله ناقضوا الأوضاع .

وفى الحكم الثالث ، أشار إلى وجوه الانقسامات الممكنة ، وهى ثلاثة ؛ وذلك لأن الأجسام :

إما أن تقبل الانفكاك والتشكل بعسر ، كالأشياء الصلبة ، أو بسهولة ، كالأشياء اللينة .

وإما أن لا تقبل ، كالفلك عند الحكماء .

وقد ينقسم الأول بالكسر ، والثانى بالقطع ، والثالث بالوهم والفرض .

والفائدة فى إيراد الفرض ، أن الوهم ربما يقف ؛ إما لأنه لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره ، أو لأنه لا يقدر على الإحاطة بما لا يتناهى ؛ والفرض العقلى لا يقف ، لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير والكبير ، والمتناهى وغير المتناهى .

والعبارة عنها فى النسخ مختلفة ، ففى بعضها هكذا : [لا كسراً ، ولا قطعاً ، ولا وهماً ، وفرضاً] .

وفى بعضها بحذف لفظة « لا » عن « القطع » ، وفى بعضها بإثباتها أيضاً فى الفرض .

والأول أصح ؛ لأنه لم يفرق بين القسمة الوهمية والفرضية فى موضع من الكتاب .

(٣) أقول : هذا ابتداء شروعه فى النقض ، وإنما أخذه من الحكم الرابع . وبيانه : أن الأوسط الحاجب للطرفين عن التماس ، لا يخلو إما أن لا يلاقى الطرفين ، أو يلاقيهما . فإن لاقاهما ، فإما بالأسر ، أو لا بالأسر[1] .

فهذه أقسام ثلاثة :

والأول : ينافى كونه حاجباً لهما ، وأيضاً يناقض الحكم الثانى ، وهو تأليف الأجسام من هذه الأجسام ، لأن التأليف لا يتصور إلا بعد ملاقاة الأجزاء .

(١) يعنى « بكله » أو « لا بكله » .

من الطرفين منه شيئًا غير ما يلقاه الآخر ، وأنه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه بأسره .

(٤) وأنه بحيث لو جوز مجوز فيه مداخلته للوسط حتى يكون مكانهما ، أو حيزهما ، أو ما شئت فسمه ، واحدًا ؛ لم يكن له بد من أن ينفذ فيه .

والثانى : أيضاً ينافى كونه حاجباً لهما عن التماس ، وأيضاً يقتضى تداخل الأجزاء ؛ وهو محال فى نفسه ، ومناقض للحكم الثانى ، ومع جميع ذلك ، مستلزم للمطلوب ، كما سيأتى .

والثالث : يقتضى التجزئة .

والشيخ لم يذكر القسم الأول والثانى أولا ، وهما أن لا يلاقى الطرفين ، أو يداخلهما . لأن الخصم لم يذهب إليهما ، فبادر إلى ذكر القسم الثالث ، الذى يفيد النقض بقوله : [لقى كل واحد من الطرفين منه شيئاً غير ما يلقاه الآخر] .

وقد تمت بذلك حجته على الخصم .

ثم رجع بعد ذلك إلى إثبات القسم الثالث ، بإبطال نقيضه ، المشتمل على القسمين المتروكين ، أعنى الأول والثانى ، فكان نقيضه قولنا : [ليس كل واحد من الطرفين يلقى من الأوسط شيئاً غير ما يلقاه الآخر] .

وهو يصدق مع عدم الملاقاة ، ومع الملاقاة بالأسر ، ثم ترك الأول ؛ لأن إحالته أظهر ، وصرح برفع الثانى بقوله : [وأنه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه بأسره] وإنما خصه بالذكر ؛ لأنه مذهب لبعضهم كما سيأتى ذكره ، ولأنه مع إحالته مستلزم للمطلوب.

وإنما رجع إلى إثبات القسم الثالث — مع أن المناقضة قد تمت — لأنه لا يريد الاقتصار على نقض الحكم ، بل يقصد إبطال هذا الرأى فى نفس الأمر ؛ فالواجب عليه أن يبطل جميع الاحتمالات ، وإن لم يذهب إليها ذاهب .

(٤) أقول : يريد بيان حال القسم الثانى ، وهو القول بالمداخلة ، ففسره أولا ، باتحاد المكانين والحيزين .

(٥) فيلقى غير ما لقيه . والقدرُ الذى لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة .

وأعلم أن المكان — عند القائلين بالجزء — غير الحيز ؛ وذلك لأن المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوى، وهو ما يعتمدعليه المتمكن، كالأرض للسرير، و« الاعتماد » عندهم هو ما يسمه الحكيم [ميلا] .

وأما « الحيز » عندهم فهو الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز ، الذى لو لم يشغله لكان خلاء ، كداخل الكوز للماء .

وأما عند الشيخ والجمهور من الحكماء ، فهما واحد ، وهو : [السطح الباطن ، من الجسم الحاوى ، المماس للسطح الظاهر من المحوى] .

فلما لم تكن المنازعة فيه مفيدة ههنا ، وكان المفهوم من المكان أو الحيز المذكور ، معلوماً غير محتاج إلى البيان، أشار إليه بقوله : [مكانهما أو حيزهما ، أوماشئت فسمه] لئلا يناقش فى العبارة .

والمعنى : أن الطرف، لو جوزمجوز أن يداخل الوسط، فلابد من أن ينفذ فى الوسط .

(٥) أقول : أى فيلقى الطرف حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ ، والقدرُ الذى لقيه حال المماسة قبل النفوذ ، دون اللقاء المتوهم حال النفوذ للمداخلة.

والمراد بيان مغايرة الملاقى فى الحالين من الجانبين ؛ فإنه يقتضى قسمة الوسط بقسمين.

ويمكن أن يفهم من قوله [فيلقى غير ما لقيه] أنه يلقى حال النفوذ فى الوسط ، قبل تمام المداخلة ، غير ما لقيه حال المماسة ؛ قبل النفوذ ، والقدرُ الذى لقيه حال النفوذ غير ما يلقاه عند تمام المداخلة ، وهو اللقاء المتوهم للمداخلة ، وذلك يقتضى قسمة الوسط بثلاثة أقسام .

والفاضل الشارح فسره على هذا الوجه، ثم طعن فيه بأن « هذا البيان إقناعى لا برهانى».

وأقول : هذا التفسير يقتضى أن يكون للنفوذ ، الذى هو حركة ما ، أول ، وهو حال المماسة ؛ ووسط ، وهو الحال الذى بعد المماسة وقبل تمام المداخلة ؛ وآخرُ ، وهو حال تمام المداخلة .

وهذا إنما يصح على رأى نفاة الجزء ، وهو أن تكون الحركة متصلة فى ذاتها ، قابلة

(٦) واللقاءُ المتوهم للمداخلة يوجب أن يكون ملاقى الوسط ملاقيًا للطرف الآخر ملاقاة الوسط له ، وأن لا يتميز فى الوضع ؛

للانقسامات ، وإثباته مبنى على نفى الجزء ، ولا يصح على رأى مثبتيه ، فإن المتحرك لا يمكن أن يلاقى بالحركة الواحدة ، عندهم ، شيئاً منقسماً ، فلا يكون للنفوذ فى الجزء الواحد وسط مسبوق بحالة ، وملحوق بأخرى .

فإذن هذا الكلام ، على التفسير الثانى ، لا يكون إقناعيًّا ، بل يكون مشتملا على مصادرة على المطلوب .

(٦) أقول : أى المداخلة التامة تقتضى أن يكون الطرف الملاقى للوسط ، بعينه ، ملاقياً للطرف الآخر المداخل إياه ، فإنهما متلاقيان بالأسر ، وحينئذ يرتفع الامتياز فى الوضع بين المتداخلين .

والوضع ههنا هو : [كون الشىء بحيث يشار إليه إشارة حسية] وذلك لأن الإشارة الحسية إلى أحدهما ، تكون بعينها إشارة إلى الآخر ، إذ لا فراغ عن لقائه . وعلى هذا التقدير لا يكون ترتيبٌ ووسطٌ وطرفٌ — أى هذا الفرض يناقض الحكم الرابع المذكور للجزء — ولا ازديادُ حجم — أى يناقض الحكم الثانى أيضاً — فإن كان شىء من ذلك — أى إن كان أحد الحكمين المذكورين صحيحاً — لم تكن الملاقاة بالأسر ، وحينئذ يناقض الحكم الثالث ، فينقسم الجزء .

والحاصل : أن تجويز المداخلة يناقض الأحكام الثلاثة المذكورة جميعاً .

وتلخيص هذا الكلام : أن القول بالأجزاء يستلزم القول بأحد ثلاثة أشياء :

إما امتناع ملاقاتها ، أو ملاقاتها بالكل ، أو بالبعض .

وذلك يستلزم القول بأحد ثلاثة أشياء :

إما امتناع تألف الأجسام منها .

أو عدم امتيازها فى الوضع .

أو تجزئتها .

وهذه محالة ، فالقول بها محال .

فهذا تقرير هذه الحجة .

إذ لا فراغ عن لقائه ، فحينئذ لا يكون ترتيب ووسط وطرف ، ولا ازدياد حجم ؛ فإن كان شيء من ذلك ، لم يكن ما يكون عند توهم المداخلة من الملاقاة بالأسر : بل بقى فراغ وانقسم ما يتلاقى*

* والفاضل الشارح أورد من حجج مثبتى الأجزاء معارضة لها ، وهى : أن الحركة موجودة غير قادرة ، وتنقسم إلى ما مضى ، وإلى ما يستقبل — وهما غير موجودين — وإلى ما فى الحال . ولولا وجوده ؛ لما كانت الحركة موجودة ، وهو إن انقسم لم يكن جميعه موجوداً ، لكونه غير قار ، فإذن لاينقسم ، ولا ينقسم ما يقطعه المتحرك من المسافة ، وإلا لانقسم ما فى الحال من الحركة ، فهو إذن جزء لا يتجزأ ، وينحل هذا الشك عند تحقيق اتصال المقادير ، على ما سيأتى ، إن شاء الله تعالى .

الفصل الثانى

وهم وإشارة

(١) ومن الناس من يكاد يقول بهذا التـأليف، ولكن من أجزاء غير متناهية .

(١) أقول : يريد إبطال الاحتمال الثانى ، المنسوب إلى النظّام وغيره، من الاحتمالات الأربعة المذكورة .

وهؤلاء لما وقفوا على حجج نفاة الجزء ، ولم يقدروا على ردها ، أذعنوا لها ، وحكموا بأن الجسم ينقسم انقسامات لا تتناهى ، لكنهم لم يفرقوا بين ما هو موجود فى الشىء بالقوة ، وبين ما هو موجود فيه مطلقاً ؛ فظنوا أن كل ما يمكن فى الجسم من الانقسامات التى لا تتناهى ، فهو حاصل فيه بالفعل ، فحكموا باشتماله على ما لا يتناهى من الأجزاء صريحاً

وهذا الحكم ينعكس بعكس النقيض إلى أن كل ما لا يكون حاصلا فى الجسم من الانقسامات ، فهو لا يمكن أن يحصل فيه .

ثم إنهم معترفون بوجود كثرة فى الجسم ، وأن الكثرة إنما تتألف من الآحاد ، وأن الواحد — من حيث هو واحد — لا ينقسم .

فإذن قد تحصل من أقوالهم مقدمتان هما : أن الجسم يشتمل على أشياء غير منقسمة . وكل ما يشتمل عليه الجسم ، ولا يكون منقسما ، فإنه لا يقبل القسمة .

فينتج : فالجسم يشتمل على أشياء لا تقبل القسمة .

وهذا هو القول بالجزء الذى لا يتجزأ ، وقد لزمهم وإن لم يصرحوا به . إلا أن القائلين به ، يقولون بأجزاء متناهية ، وهؤلاء يذهبون إلى ما لا يتناهى ؛ فهؤلاء كادوا أن يقولوا بهذا التأليف ، ولكن من أجزاء غير متناهية .

قيل : وقد تناظر الفريقان ، فلما ألزم أصحابُ المذهب الأول ، أصحابَ هذا المذهب ، وجوبَ وقوع قَطع مسافة محدودة فى زمان غير متناه ، ارتكبوا القول بـ « الطفرة » .

(٢) ولا يعلم أن كل كثرة - كانت متناهية أو غير متناهية - فإن الواحد والمتناهى ، موجودان فيها.

(٣) فإذا كان كل متناه يؤخذ منها ، مؤلفًا من آحاد ليس

ولما ألزموهم أيضاً وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى ، غير متناه فى الحجم، جوزوا « تداخل الأجزاء » .

ولما ألزم هؤلاء أصحابَ المذهب الأول تجزئةَ الجزء القريب من مركز الرحى، عند حركة الجزء البعيد ، وقطعَه مسافة مساوية لجزء واحد، لكون القريب أبطأ منه ؛ ارتكبوا القول بـ « سكون البطىء » فى بعض أزمنة حركة السريع ، ولزمهم من ذلك القول بـ «انفكاك الرحى » عند الحركة .

فاستمر التشنيع بين الفريقين بـ [الطفرة] و [تفكك الرحى] .

على ما هو المشهور .

(٢) أقول : قال الفاضل الشارح : [الكثرة تقع بالاشتراك : على العدد نفسه ، وعلى ما يكون بالقياس إلى قلة ما ، والأولى من مقولة « الكم »

والثانية من مقولة « المضاف » والواحد على التقديرين موجود فيها .

أما المتناهى إن أراد به المتناهى فى المقدار ، فلا يكون موجوداً فى كل كثرة ؛ لأن الكثرة تقع على المجردات أيضاً .

وإن أراد به المتناهى فى العدد فلايكون موجوداً فى كل كثرة حقيقية ؛ لأنه لا يكون موجوداً فى الاثنين ، إذ لا عدد أقل منه ؛ لكنه يكون موجوداً فى كل كثرة إضافية ، لأن الاثنين ليس بكثرة إضافية ، فإذن ينبغى أن تحمل الكثرة على الإضافية ، حتى يستقيم الكلام] .

أقول : هذه مؤاخذة لفظية قليلة الفائدة ؛ إذ المقصود واضح .

(٣) أقول : تقريره : كل عدد متناه من الكثرة ، إذا أخذ مؤلفاً ، فلا يخلو :

١٠ أن لايكون حجم ذلك المجموع ، أزيد من حجم الواحد ، أو يكون :

وهذان قسمان .

والشيخ أشار إلى إبطال القسم الأول ، بأن التأليف ، على ذلك التقدير ، لا يكون

له حجم أزيد من حجم الواحد ؛ لم يكن تـأليفها مفيدًا للمقدار ، بل عسى العدد .

(٤) وإن كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد ؛

مفيداً للمقدار ؛ وذلك لأن الحجم لا يزداد به .

ثم قال : [بل عسى العدد]

أى بل عساه لا يفيد العدد أيضاً . ولم يقل : [بل العدد]

قال الفاضل الشارح : [وذلك لوقوع الظن بأنه يفيد زيادة العدد ؛ وإن لم يكن يفيد زيادة المقدار .

وفى التحقيق ليس يفيدها أيضاً ؛ لأن الأجزاء إذا كان مقدارها مساوياً لمقدار الواحد منها ، يكون فى حيز الواحد ، وحينئذ يستحيل أن يقع الامتياز بينها بنفس الحجمية ، أو بشىء من لوازمها — إذ لا يختلف الحجم — ولا بشىء من العوارض ؛ لأنها متساوية النسبة إلى جميعها . وإذ لا امتياز أصلا ، فلا تعدد ؛ إلا أن الشيخ لما لم يكن محتاجاً إلى هذا البيان ، لم يجزم بالنفى والإثبات ، بل بنى الأمر على التجويز] .

وأقول : عدم الامتياز فى الوضع ، لا يستلزم عدم الامتياز بالعوارض ؛ فإن النقط التى هى أطراف أنصاف أقطار الدائرة ، تجتمع عند المركز ؛ بحيث لا تمايز فى الوضع .

وتختلف أحوالها العارضة ، بحسب محاذاتها للخطوط المختلفة ، وتكون متعددة بتلك الاعتبارات .

والحق فى ذلك : أن التعدد من لواحق التغاير ، والتغاير قد يكون عقليًّا ، وقد يكون وضعيًّا ، وعند التداخل يرتفع التغاير الوضعى دون العقلى ، فيرتفع التعدد الوضعى دون العقلى ؛ فلذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدد على سبيل التجويز .

(٤) هذا هو القسم الثانى من القسمين المذكورين ، وأراد أن يؤلف من كثرة متناهية جسماً ذا طول وعرض وعمق ، وذلك ممكن على تقدير ازدياد الحجم بازدياد الأجزاء ، وإنما يتأتى بإضافة بعض الأجزاء إلى بعض ، فى الجهات الثلاث ؛ حتى يصير المؤلف طويلا عريضاً عميقاً ، فيكون جسما ، وقوله : [حتى كان حجم فى كل جهة ، فكان جسم] أى حصل حجم فى كل جهة فحصل جسم ؛ وإنما قال ذلك ؛ لأن الجسم لا يطلق

وأمكنت الإضافات بينها فى جميع الجهات ، حتى كان حجم فى كل جهة ، فكان جسم .

(٥) كانت نسبة حجمه إلى حجم الذى آحاده غير

إلا على المتصل فى الجهات الثلاث ، والحجم يطلق على ما يكون له مقدار ما ، ممانع لأن يدخل فيه آخر مثله .

قال الفاضل الشارح :

[ينبغى أن تضمر فى المتن . لفظة* ، وذلك أن يقال :

« وأمكنت الإضافات بينها وبين غيرها فى جميع الجهات »

ولعل هـــذه الكلمة سقطت من قلم الشيخ ، أو الناسخ ، أو حذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها] .

أقول : ليس إلى هذا الإضمار احتياج ؛ لأن « الهاء » فى قوله : [وأمكنت الإضافات بينها] .

لا تعود إلى الكثرة ، بل تعود إلى الآحاد التى يعود إليها الضمير فى قوله : [منها]

والتأليف بين الآحاد إنما يحصل بالإضافات بينها فى الجهات ، لا أن يفرض أولاً تأليف للكثرة الأولى فى جهة ، ثم يحتاج لتأليف فى الجهات الأخر إلى غير تلك الكثرة ، .

وكأن الفاضل الشارح فسر الإضافة بالنسبة ، وفهم من إمكان الإضافات : إمكان النسب بين الجسم الحاصل من الكثرة المتناهية ، وبين المؤلَّف من غير المتناهية . فى جميع الجهات ، وذلك بعيد عن الصواب لقوله بعد ذلك : [حتى كان حجم فى كل جهة] .

فإن النسبة إنما تكون بعد صيرورتها جسما ، لا قبلها .

والأصوب أن تفسر الإضافة بضم بعض الأجزاء إلى البعض كما ذهبنا إليه .

واعلم أن الشيخ لو اقتصر على هذا القدر ، لكفاه فى مناقضة القائلين بأن كل جسم يتألف مما لا يتناهى ؛ وذلك لأن الجسم الذى ألفه ، قد تألف مما يتناهى . لكنه لم يقنع بذلك ، بل قصد بيان أن الأجسام المتناهية المقادير . لا تتألف مما لا يتناهى أصلا .

(٥) أقول : هذا تال لقوله : [إن كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد . . إلى قوله : فكان جسم] .

متناهية ، نسبة متناهي القدر إلى متناهي القدر .

(٦) لكن ازدياد الحجم ، بحسب ازدياد التأليف ، والنظم ، فتكون نسبة الآحاد المتناهية ، إلى الآحاد غير المتناهية ، نسبة متناه إلى متناه ، وهذا خلف، محال .

والجميع متصلة شرطية .

وذهب الفاضل الشارح إلى أن قوله : [فكان جسم ، كان نسبة حجمه إلى حجم الذي آحاده . . . إلى قوله : متناهي القدر] .

قضية واحدة ، موضوعها الجسم ، ومحمولها قضية أخرى ، هي قوله :
[كان نسبة حجمه نسبة متناهي القدر] .

ولفظة : [كان] .

رابطة ، والمجموع تال للمقدم المذكور .

والأظهر ما ذكرناه .

وتقرير الكلام أن يقال : إن كان حجم الأجزاء المتناهية أزيد من حجم واحد منها ، وحصل من تأليفها في الجهات ، جسم ؛ كان نسبة ذلك الجسم إلى جسم آخر ، متناهي القدر ، مؤلف من أجزاء غير متناهية ؛ نسبة شيء متناهي القدر ، إلى شيء متناهي القدر.

وأعلم أنه لم يعتبر النسبة بين المؤلف من الأجزاء المتناهية ، وبين سائر الأجسام ، إلا بعد أن صيره جسماً ، وذلك لأن النسبة لا تقع بين ما لا يكون من نوع واحد ، كالجسم والسطح ، والخط ، مثلاً .

(٦) أقول : هذا استثناء لنقيض تالي المتصلة المذكورة ، يريد به إنتاج نقيض المقدم.

وصورة القياس هكذا : لو كان الجسم مؤلفاً مما لا يتناهى ، لكان حجم المؤلف من عدد يتناهى ، من جملة ما لا يتناهى ، إما أزيد من حجم الواحد ، أو ليس بأزيد منه .

والثاني : باطل ، لأنه لا يفيد زيادة المقدار .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل الثالث

تنبيه

(١) أليس إذا أوجب النظر أن الجسم لا يجوز أن يكون مؤلفًا من مفاصل غير متناهية . وأنه ليس يجب أن يكون لكل

والأول : أيضاً باطل . لأنه لو كان حقًّا . لكان نسبة حجم المؤلَّف من عدد يتناهى فى الجهات الثلاث . إلى حجم الجسم المؤلَّف مما لا يتناهى . نسبة متناه إلى متناه . لكنها كنسبة الأجزاء إلى الأجزاء ، فنسبة متناه إلى متناه ، كنسبة متناه إلى غير متناه . هذا خلف محال ، فليس الأول حقًّا .

وإذا بطل القسمان ، بطل المقدم ، وهو كون الجسم مؤلفاً مما لا يتناهى .

(١) لما ثبت امتناع كون الجسم مؤلفاً من أجزاء لا تتجزأ — سواء كانت متناهية أو غير متناهية — ثبت أن جميع الانقسامات الممكنة ليست بحاصلة فى الجسم المفرد بل ثبت أن بعض الأجسام غير منقسم بالفعل . مع كونه قابلا للانقسام ، فهذا هو المطلوب فى هذا الفصل ، وسماه [تنبيهاً] لعدم الاحتياج فيه إلى برهان زائد على ما تقدم .

وإنما أورد القضية الأولى مهملة — وهى أن يكون الجسم لا يجوز أن يكون مؤلفاً — ولم يقل : [كل جسم] .

لأن الثابت بالبرهان فى الفصل الثانى هو : أن الأجسام المتناهية الأقدار . لا يجوز أن تكون متألفة مما لا يتناهى ، فقط . ولو جاز وجود جسم غير متناه القدر . لجاز وقوع مفاصل غير متناهية فيه . فلما لم يبين امتناع وجوده بعد . لم يحكم بذلك كليًّا . ولم يحكم أيضاً جزئيًّا . لئلا يوهم كذب الكلية . فأهملها ، وسيصير الحكم — بعد بيان امتناع وجود جسم غير متناه القدر — كليًّا .

قال الفاضل الشارح : [إنه قال فى القضية الأولى :
« لا يجوز أن يكون » .

جسم مفاصل متناهية إلى ما لا ينفصل ، فقد أوجب إمكان وجود جسم . ليس لامتداده مفاصل .

الذى هو فى قوة قولنا :

« يجب أن لا يكون » .

وفى الثانية : « ليس يجب أن يكون » : وذلك لأن تركب الجسم من أجزاء غير متناهية . ممتنع أن يكون . ومن المتناهية غير ممتنع ، فلا جرم حكم فى الأولى بالامتناع . وفى الثانية بالإمكان العام) .

أقول : إنه لم يقل فى الثانية : [لا يجب تركب الجسم من أجزاء متناهية مطلقاً] بل قال : [لا يجب تركبه من الأجزاء المتناهية التى لا تتجزأ] ، ويدل عليه قوله :

[. . . إلى ما لا ينفصل] .

وقد بان امتناع تركبه منها . فكان الواجب إذن أن يقول فى هذا القسم أيضاً :

[يجب أن لا يكون] .

والصواب أن يقول : إنه لما قال « فى الفصل الثانى » :

[ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف] : فكأنه قال :

[ومن الناس من يجوّز هذا التأليف] : ثم لما أبطله أورد ههنا نقيض ذلك . وهو الحكم بأنه لا يجوز .

ولما قال فى الفصل الأول [من الناس من يظن أن كل جسم ذو مفاصل] أى يزعم : [أنه يجب] فلما أبطله ، أورد ههنا نقيضه وهو الحكم : [بأنه لا يجب] .

وبالجملة : فالقضية الأولى مهملة كما مر ، والثانية جزئية ، لأن قوله :

[ليس يجب أن يكون لكل جسم . . .] .

فى قوة قولنا : [ليس يجب أن يكون لبعض الأجسام] ولذلك جعل اللازم منهما جزئيا ، وهو قوله : [فقد أوجب إمكان وجود جسم . . . .] .

وذلك يكفيه بحسب غرضه ههنا .

وذكر الفاضل الشارح عليه سؤالا . وهو أن : امتناع حصول الانقسامات التى لا تتناهى بالفعل . يقتضى الحكم بوجود جسم لا يكون لامتداده مفاصل على سبيل الوجوب . فلم قال الشيخ : [فقد أوجب إمكان وجود جسم] ؟

(٢) بل هو فى نفسه كما هو عند الحس .

(٣) لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه . بل يجب أن يكون قابلا للانفصال .

ووقوع المفاصل : إما بفك وقطع . وإما باختلاف عرضين قارين فيه ، كما فى البلقة . وإما بوهم وفرض . إن امتنع الفك لسبب *

ولم يقل : [فقد أوجب وجود جسم] ؟

وأجاب عنه : [بأن هذا الإمكان يحتمل أن يكون عامًّا ، وأيضاً إن كان خاصًّا فقوله صحيح ؛ وذلك لأن الممتنع هو حصول جميع الانقسامات . أما حصول كل واحد منها ، فليس بواجب ولا ممتنع . فإذن ليس فى الوجود جسم معين يجب أن يكون عديم المفاصل ، إلا لمانع خارجى كالفلك] .

أقول : والأظهر أنه لما سلب الوجوب عن كون الجسم مركباً من الأجزاء ، لزمه إمكان كونه غير مركب ، ولذلك ذكر « الإمكان » .

(٢) الحس يحكم باتصال الجسم . وإثباتُ المفاصل — على ما ذهب إليه الفريقان — أمرٌ عقلى غير محسوس . فلما بطل ذلك ، صح كون الجسم متصلا فى نفس الأمر ، كما هو عند الحس .

(٣) أى الجسم الذى حكمنا بكونه عديم الانفصال ، ليس مما لا ينفصل بوجه ، بل يجب أن يكون قابلاً للانفصال ، لما مر فى الفصل الأول .

وأسباب وقوع المفاصل لا يخلو عن الثلاثة المذكورة فى الكتاب :

لأن الانفصال : إما أن يكون مؤدياً إلى الافتراق ، أو لا يكون .

والثانى : إما أن يكون فى الخارج أو فى الوهم .

مثال الأول : ما بالفك والقطع .

ومثال الثانى : ما باختلاف عرضين .

ومثال الثالث : ما بالوهم .

الفصل الرابع

تذنيب

(١) أليس إذا لم يكن تأليف من آحاد لا تقبل القسمة ، وجب أن يكون أحد وجوه هذه القسمة – لا سيما الوهمية – لا يقف إلى غير النهاية ؟

وهذا باب لأهل التحصيل فيه إطناب ، والمستبصر يرشده القدر الذى نورده .

---

(١) أقول : لما أبطل الاحتمالين من الأربعة المذكورة ، بقى الحقُّ ، أحدُ الآخرين ، فأشار ههنا إلى بطلان أحدهما بقوله : [وجب أن يكون أحد وجوه هذه القسمة – لا سيما الوهمية – لا يقف إلى غير النهاية] .

وتعين الرابع الذى هو مذهب الجمهور من الحكماء .

ووجوه القسمة هى الثلاثة المذكورة . وإنما قال : [لا سيما الوهمية] . لأن البرهان المذكور فى الفصل الأول لا يفيد إلا القسمة الوهمية .

وسمى الفصل « تذنيباً » لأن هذا الحكم فرع على ما تقدم .

قوله : [وهذا باب . . . . إلخ] .

أى مسألة الجزء الذى لا يتجزأ ، وما يتبعه من مباحث الحركة والزمان ، فإن أهل العلم قد أطنبوا الكلام فيها ، والمستبصر يرشده القدر الذى نورده ، أى فى هذا الكتاب . وفى بعض النسخ : [القدر الذى أوردناه] .

الفصل الخامس

تنبيه

(١) إنك ستعلم أيضاً — مما علمته من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية — أن الحركة عليها . أو زمان تلك الحركة . كذلك ؛ وأنه لا يتـألف أيضاً — مما لا ينقسم — حركةٌ ولا زمانٌ .

---

(١) قد حصل من المباحث المذكورة أن الجسم الطبيعى متصل فى نفسه ، قابل للقسمة إلى غير النهاية . ولزم من ذلك كون الكمية القائمة بالجسم الطبيعى — التى هى الجسم التعليمى ، الذى يدل على مغايرته للطبيعى ، تبدلُه فى الجسم الواحد ، بحسب تبدل أشكاله — أيضاً كذلك . ولزم من ذلك كون السطوح — التى بها تنتهى الأجسام ؛ والخطوط التى بها تنتهى السطوح — أيضاً كذلك .

وجميع ذلك — أعنى الأجسام التعليمية ، والسطوح ، والخطوط — يسمى مقادير .

فالشيخ نبه على جميع ذلك تعريضاً بقوله [من حال احتمال المقادير . . .] إذ لم يقل [من حال احتمال الأجسام] ولم يذكرها تصريحاً ؛ لأنه لم يبين وجودها بعد .

ثم نبه أن حكم المتصلات غير القارة ، كالحركة والزمان ، حكم المتصلات القارة ؛ وذلك لتطابقهما فى العقل ؛ فإن الحركة فى مسافة ، تنقسم بانقسامها . وكذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامها .

فإذن لا حركة مؤلفة من أجزاء لا تتجزأ ، ولا زمان . ويتبين من ذلك أن قسمة الحركة والزمان — إلى ماض ومستقبل وحال ، لا تصح ؛ لأن الحال حد مشترك ، هو نهاية الماضى ، وبداية المستقبل . والحدود المشتركة بين المقادير لا تكون أجزاء لها ، وإلا لكان التنصيف تثليثاً . بل هى موجودات مغايرة — لما هى حدوده — بالنوع .

فإذن قد ظهر فساد الحجة المذكورة على إثبات الجزء .

الفصل السادس

إشارة

(١) قد علمت أن للجسم مقدارًا ثخينًا متصلا .

---

(١) المقصود من هذا الفصل إثبات « الهيولى » للجسم .

و « المقدار » بحسب اللغة ، هو الكمية ، وبحسب الاصطلاح هو : الكمية المتصلة التى تتناول الجسم ، والسطح ، والخط .

و « الثّخَن » : اسم لحشو ما بين السطوح ، والأمر الذى يقابله « رقة القوام » .

فالثخين يدل بالاشتراك : على ما هو ذو حشو بين السطوح ، وهو فصل للجسم التعليمى ؛ وعلى ما يقابل الرقيق من الأحسام .

والمراد ههنا ، المعنى الأول .

و « الاتصال » يدل على معنيين .

أحدهما : صفة لشىء لا بقياسه إلى غيره : وهو كونه بحيث يمكن أن يفرض له أجزاء تشترك فى الحدود . والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل « الكم » وعلى « الصورة الجسمية » المستلزمة لـ « الجسم التعليمى » .

وقد يقال لـ « الجسم التعليمى » — عند ما يطلق « المتصل » على « الصورة الجسمية » — « اتصال » أيضاً .

وقد يقال لهذه الصورة أيضاً « اتصال وامتداد » بالمجاز . ويقال للجسم بحسب ذلك « متصل » .

وثانيهما : صفة لشىء بقياسه إلى غيره ، وهو أيضاً بمعنيين :

أحدهما : كون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر . ويقال لذلك المقدار : إنه متصل بالثانى ، بهذا المعنى .

والثانى : كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر . ويقال لذلك الجسم إنه متصل بالثانى بهذا المعنى .

. . . .

والاسم كان بحسب اللغة للذى بالقياس إلى الغير ، فنقل بحسب الاصطلاح إلى الأول.

ولما تقرر هذا فنقول : « المقدار » فى قول الشيخ : [مقداراً ثخيناً متصلا] .

ينبغى أن يحمل على اللغوى لئلا يتكرر المتصل ، و « الثخين » على ما هو فصل « الجسم التعليمى » ، و « المتصل » على ما هو « فصل الكم المتصل » .

وحينئذ يكون المجموع هو « الجسم التعليمى » لأنه كمية متصلة ثخينة .

وإنما قدم « الثخين » ؛ لأنه أعرف ؛ فإن القائلين بالجزء : يعترفون بثخانة الجسم ، ولا يعترفون باتصاله .

وتقديم الأعرف فى الأقوال الشارحة ، أولى .

والمقدار الثخين المتصل — أعنى الجسم التعليمى — هو غير الجسم الطبيعى ؛ كما مر ؛ وذلك لأنه يتبدل فى الجسم الواحد ، بتبدل أشكاله ، كالشمعة التى تُجعل تارة كرة ، وتارة مكعباً مثلا ؛ فهو أمر عارض للجسم .

ويكون معنى قول الشيخ : [قد علمت ... إلخ] .

أن للجسم الطبيعى شيئاً هو الجسم التعليمى .

وإنما قال : [قد علمت ذلك] مع أن إثبات « الجسم التعليمى » غير مذكور فى الكتاب ؛ لأنه أثبت بالبرهان كون الجسم متصلا فى نفسه ، كما هو عند الحس ؛ وكان كونه ذا كمية وثخانة ، أمراً بيناً غير متنازع فيه ، ولا محتاج إلى برهان .

ومجموع هذه المعانى — أعنى كون الجسم ذا كمية وثخانة واتصال — هو كونه ذا جسم تعليمى . فإذن قد علمت ثبوت ذلك للجسم .

فإن قيل : بم يعرف أن الجسمية شىء مغاير لهذه الأمور ؛ فإنه ما لم يُعرف مغايرته لها ، لم يمكن إثباتها له ؟ قلنا : كونه موجوداً لا فى موضع — أعنى جوهريته — أوضح شىء له ، وهو مغاير لهذه الأمور . وكونه شيئاً من شأنه أن يكون ذا جسم تعليمى ، أمر غير جوهريته ، وهو فصله الذى يتحصل به جوهريته .

(٢) وأنه قد يعرض له انفصال وانفكاك .

(٣) وتعلم أن المتصل بذاته ، غير القابل للاتصال والانفصال ، قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالأمرين .

---

(٢) الانفصال أعم من الانفكاك ، كما مر ذكره .

قال الفاضل الشارح : [احترز بلفظة « قد » المفيدة لجزئية الحكم ، عن الأفلاك] .

وأقول : هذا غير مستقيم ؛ لأن الأفلاك قد يعرض لها الانفصال بأحد معانيه — أعنى الوهمى — ولأجل ذلك يتناولها هذا البرهان على ما يجىء بيانه ..

فالصواب أن يقال : إنه جعل الحكم جزئيًّا ، لأن بعض الأجسام — من الفلكيات وغيرها — غير منفصل ، لا لكونه غير قابل الانفصال ، بل لعدم أسباب الانفصال الخارجى فيه ، ولعدم اعتبار انفصاله بالوهم . وذلك واجب لامتناع حصول جميع الانفصالات الممكنة فيه ، على ما مر .

(٣) يريد بالمتصل بذاته ههنا ، « الصورة الجسمية » وهى التى من شأنها الاتصال لذاتها . واتصالها هو كونها بحيث يلزمها « الجسم التعليمى » فهى ذلك الامتداد الذى فى الشمعة حال كونها كرة ومكعباً ، ومشكلا بسائر الأشكال .

والدليل على أن اسم « المتصل » يطلق على هذه الصورة قول الشيخ :

فى [الشفاء] .

فى [فصل فى أن المقادير أعراض] .

بهذه العبارة :

[أما الجسم الذى هو الكم . فهو المقدار المتصل الذى هو الجسم بمعنى الصورة] .

ولو حمل المتصل بذاته ههنا على « الجسم التعليمى » ، الذى هو المقدار ، لكان البرهان على إثبات « الهيولى » بحاله ، إلا أن الحق ما ذكرناه .

ويريد : [القابل للاتصال والانفصال] ، « الهيولى » . وإنما قيد المتصل ، بالذات لأن المادة أيضاً متصلة ؛ ولكن بغيرها ، أعنى بالصورة . وإنما قيد القابل للاتصال والانفصال بقوله :

[قبولاً يكون هو بعينه الموصوف بالأمرين] .

(٤) فإذن ، قوة هذا القبول ، غير وجود المقبول بالفعل ، وغير هيأته وصورته .

لأن القابل للاتصال والانفصال : يقال بالحقيقة ومن حيث المعنى ، للذى يقبلهما ، ويكون بعينه هو الموصوف بهما ؛ وهو المادة لا غير .

ويقال بالمجاز ومن حيث اللفظ : للذى يطرأ عليه أحدهما وينتفى بطريانه ، فلا يكون موصوفاً بالطارئ ؛ كالصورة التى تنعدم هويتها الاتصالية عند طريان الانفصال ، فلا تكون هى بعينها موصوفة بالانفصال ، فإن الاتصال لا يقبل الانفصال ولا الاتصال ؛ لأنه لو قبل الانفصال لكان الشيء قابلاً لعدمه ، ولو قبل الاتصال لكان الشيء قابلاً لنفسه .

(٤) قوة الشيء : بمعنى إمكان وجوده . وإمكانُ وجوده ووجودُه متقابلان . فالمغايرة بين قوة الانفصال قبل وجوده — أى فى حال الاتصال — وبين وجود الانفصال المنافى للاتصال ، ظاهرة . والموصوف بتلك القوة ليس هو الاتصال ، على ما سبق ؛ فهو شيء غير الاتصال ، قابل للاتصال والانفصال ، وهو « الهيولى » . فالمقبول ههنا هو « الصورة الجسمية » وهيئة ، الشكل التابع لوجودها ، وصورته « الجسم التعليمى » اللازم لها ؛ فإنه كالصورة للصورة الجسمية . وهذا أيضاً يدل على أن الشيخ إنما أراد بـ [المتصل بذاته] :

« الصورة الجسمية » دون « المقدار » .

قال الفاضل الشارح : قوله :

« فإذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول » .

نتيجة قياس مذكور بالقوة . وذلك أنه ذكر :

« أن بعض الأجسام يحدث له الانفصال » .

فينبغى أن يضاف إليه :

« وكل ما يحدث ، فقوة حدوثه حاصلة قبل حدوثه ؛ وكل ما هو حاصل قبل شيء ، فهو غير ذلك الشيء » .

حتى ينتج .

(٥) وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته ، الذى

« فإذن قوة قبول الشيء ، غير وجود ذلك المقبول » . . .] .

وإنما اقتصر على المقدمة الأولى لوضوح الباقيتين . ثم قال : [وإثبات المادة لا يمكن إلا بهذه النتيجة ؛ لأنا إن قلنا : « الجسم المتصل قد يعرض له انفصال ، ولا بد لذلك الانفصال من محل ، وليس محله الاتصال . فلا بد من شيء آخر » كان غير صحيح ؛ لأن الانفصال عدم الاتصال عما من شأنه أن يتصل . والأمور العدمية لا تستدعى محلا ثابتاً ، فلا بد من بيان مغايرة قوة الانفصال لنفس الانفصال بتلك المقدمات ، ثم بيان أنها ثبوتية ؛ بأنها من الأمور الإضافية التى تستدعى محلا ؛ حتى إذا بيّنا أن ذلك المحل ليس هو الاتصال . ثبت شيء آخر هو « الهيولى » . . . .]

وأقول : فى هذا الكلام موضع نظر ؛ لأن أعدام الملكات ليست أعداما صرفة ، فهى تستدعى محالا ثابتة كالملكات . والانفصال لما كان عدم الاتصال عما من شأنه أن يتصل — على ما قال — فقد أثبت محله ، وهو الذى من شأنه أن يتصل .

والحق أن مراد الشيخ من ذكر مغايرة قوة الانفصال ، للانفصال ، فى كلامه ، هو : إدخال مالا ينفصل بالفعل فى الاحتياج إلى القابل ؛ ليكون البرهان كليًّا . وأيضاً التنبيه على وجود القابل للانفصال ، قبل طريانه وبعده ؛ إذ لا يبعد أن يوهم الاستدلال بوجود الانفصال ، عدم وجود القابل له ، فيظن أنه إنما يحدث حال الاحتياج إليه من غير أن يستمر وجوده .

(٥) المتصل بذاته ما دام موجود الذات ، فهو ذو اتصال واحد متعين . ثم إذا طرأ الانفصال ، زال ذلك الاتصال الواحد المتعين ، فانعدم ذلك المتصل ، وحدث اتصالان آخران بالشخص ، ومتصلان آخران بحسبهما ، فهو عند الانفصال قد عدم ووجد غيره ، وعند عود الاتصال يعود مثله متجدداً ، ولا يعود هو بعينه ؛ لأن إعادة المعدوم ممتنعة ؛ فإذن الشيء الذى فيه قوة الانفصال الباقى فى الأحوال جميعاً ، هو متصل بذاته ، « وهو الهيولى » .

وتلخيص هذا البرهان أن نقول : لما ثبت أن الجسم لا يخلو عن اتصال ما فى ذاته ، وأنه قابل للانفصال حال كونه متصلا ، فقوة قبول الانفصال حاصلة له حال الاتصال ، ونفس الاتصال ليست بقابلة للانفصال على وجه تكون حال كونها اتصالا موصوفة بالانفصال ؛

عند الانفصال يعدم ويوجد غيره ، وعند عود الاتصال يعود مثله متجدداً ».

فإذن للجسم شيء غير الاتصال ، به يقوى على قبول الانفصال . وهو الذى ينفصل وينصل مرة بعد أخرى ، فهو « الهيولى » .

واعلم أن الأهم فى هذا الباب أن يعلم أنه لا يمكن أن يكون الاتصال والانفصال عرضين متعاقبين على شيء هو موضوع لهما ، وهو الجسم كما سبق إلى أوهام المتكلمين المتشككين فى وجود المادة ؛ وذلك لأن ذلك الشيء يجب أن يكون فى ذاته غير متصل ولا منفصل ، حتى يمكن أن يكون موضوعاً للاتصال . والانفصال ، فهو لايكون من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الأبعاد ، فلا يكون جسماً البتة ؛ بل هو المسمى بالمادة ؛ ولا بد من انضياف شيء ما ، متصل بذاته إليه حتى يصير جسما . فذلك الشيء هو الصورة . والمجموع هو الجسم الذى هو فى نفسه متصل ، وقابل للانفصال .

والذين يجعلون المتصل عرضاً على الإطلاق ، ينسون أن كون الجسم متصلا فى نفسه أمر ذاتى مقوم للجسم ، والجوهر لا يتقوم بالعرض .

وأيضاً ينبغى أن تعلم أن الوحدة الشخصية والتعدد الذى يقابلها . أيضاً لا يعرضان للمادة ، إلا بعد تشخصها المستفاد من الصورة لتقف على أحوال الشُّبه المبنية على اتصاف المادة بالوحدة أو التعدد حسب ما ذكره الفاضل الشارح وغيره . كقولهم : لو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضياً لانعدامها ، ومحوجاً إلى مادة توجد فى الحالتين ، لكان تعدد المادة — بسبب الانفصال — بعد وحدتها ، مقتضياً لانعدام المادة الأولى ، ومحوجاً إلى مادة أخرى . ويتسلسل ؛ إلى غير ذلك من الشُّبه ؛ وذلك لأن المادة الموجودة فى الحالتين غير موصوفة — بنفسها — بوحدة ولاتعدد ، بل إنما تتصف بهما عند تعاقب الصور .

والفاضل الشارح عارض الشيخ بإقامة حجة على نفى الهيولى : [وهى أن الهيولى — على تقدير ثبوتها — إن كانت متحيزة : فإما على سبيل الاستقلال : فإذن كان حلول الجسمية فيها جمعاً للمثلين ، وأيضاً لم تكن هى بالمحلية أولى من الجسمية . وأيضاً لاحتاجت إلى هيولى أخرى .

وإما على سبيل التبعية ، فإذن كانت صفة للجسمية ، ولم تكن الجسمية حالة فيها .

وإن لم تكن متحيزة ، استحال حلول الجسمية المختصة بجهة ، فيها بالبديهة] .

الفصل السابع

وهم وتنبيه

(١) ولعلك تقول : إن هذا إن لزم ، فإنما يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل . وليس كل جسم – فيما أحسب – كذلك .

(٢) فإن خطر هذا ببالك فاعلم أن طبيعة الامتداد الجسمانى فى نفسها ، واحدة .

وهذه الحجة غير مشتملة على أقسام منحصرة ، فإن ما لا يتميز على سبيل الحلول فى الغير ، لا يجب أن يكون متحيزاً بالانفراد ، بل ربما يتحيز بشرط حلول الغير فيه ، ولايلزم من ذلك كونه صفة لذلك الغير .

(١) هذا هو الوهم ، وتقريره أن يقال : إنكم استدللتم بإمكان وجود الانفكاك والانفصال بالفعل فى بعض الأجسام ، على كونه مقارناً للقابل ، وذلك لا يقتضى وجوب كون جميع الأجسام مقارنة للقابل ؛ فإن منها ما لا يقبل الفك والتفصيل بالفعل ، كالفلك وغيره من الأجسام الصلبة الصغيرة ، وإن كان قابلاً له بحسب التوهم .

(٢) هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم . وهو : بتذكر مفهوم الامتداد الجسمانى . الذى هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التى لاتبقى هويتها الامتدادية عند وجود الانفصال ، لا فى الخارج ولا فى الوهم . ثم بتذكر كون كل ذى حجم يحجب طرفيه من الملاقاة ، واجب القبول للانفصال ولو فى الوهم ؛ فإنه مع استحضار وجوب هذا الحكم على هذا الامتداد يمتنع الحكم بكون شىء من الأجسام غير مقارن لما يقبل الفصل والوصل العارضين فى الوجود أو الوهم ، له ؛ وذلك لتساوى الجميع فى هذا المعنى ، ولتخالفهما فيما لا يتعلق بهذا المعنى . ككون بعضها فلكاً ، وبعضها عنصراً ، وما يجرى مجراه .

واعلم أن الامتداد المذكور : قد يمكن أن يؤخذ من حيث هو عام وكلى ، جنساً كان أو نوعاً .

(٣) وما لها من الغنى عن القابل ، أو الحاجة إليه ، متشابه .

(٤) وإذا عُرِف فى بعض أحوالها حاجتُها إلى ما تقوم فيه ، عرف أن طبيعتها غير مستغنية عما تقوم فيه . ولو كانت طبيعتها طبيعة ما يقوم بذاته ؛ فحيث كان لها ذات ، كان لها تلك الطبيعة .

(٥) لأنها طبيعة نوعية محصلة ، تختلف بالخارجات

وقد يمكن أن يؤخذ من حيث هو خاص وجزئى .

وقد يمكن أن يؤخذ من غير اعتبار شىء من ذلك ، كما سبقت الإشارة إليه فى : [النهج الأول]

وإنما يكون ، إذا أخذ وحده ، موجوداً فى الخارج لا شك فى وجوده ؛ فالشيخ أخذه كذلك ، وأشار إليه بقوله : [طبيعة الامتداد] .

فإن الطبيعة تطلق على المأخوذ كذلك ، كما مر . ولا شك فى أنه ، من حيث هو طبيعة ، شىء واحد فى نفسه ، مغاير لسائر الطبائع .

(٣) وذلك لأن الشىء المأخوذ من حيث هو هو ، لا يمكن أن يختلف الحكم عليه بالأمور المتقابلة معاً ؛ فإن اختلف ، فقد اختلف لكونه مأخوذاً مع أمور تقتضى الاختلاف .

(٤) أى إذا صار بعض أحوالها ــ وهو إمكان طريان الانفصال عليها ، وامتناع وجودها مع الانفصال ــ معرفاً لكونها محتاجة إلى قابل تقوم تلك الطبيعة فيه ، عرف أن تلك الطبيعة محتاجة إلى القابل حيث كانت ، ولو كانت طبيعتها مستغنية عن القابل ، لكانت مستغنية حيث كانت .

(٥) قد بيّنا أن الطبيعة تكون بأى الاعتبارات مادة ، وبأيها جنساً ، وبأيها نوعاً .

فهذه الطبيعة الموجودة : ليست جنساً ؛ لأنها ليست بموقوفة على ما ينضاف إليها محصلاً إياها . ولا مادة ؛ لأنها مقولة على الامتدادات الفلكية والعنصرية وغيرهما . فهى إذن نوعية محصلة .

عنها دون الفصول *

وإنما قال : [نوعية] .

ولم يقل : [نوع] .

لأنها إنما تصير نوعاً بانضياف معنى العموم إليها . فهى وحدها لا تكون نوعاً ؛ بل تكون نوعية .

وإنما ذكر اختلافهما بالخارجات عنها . دون الفصول . مع كون الطبيعة النوعية لا محالة كذلك ، لأن الشيء الذى يختلف بالفصول — وهو الجنس ، كالحيوان مثلا — يكون مقتضياً فى بعض الصور لشيء كالضحك . وهو عند تحصله بفصل كالناطق ولا يكون مقتضياً فى سائر الصور له .

وكأن هذا الكلام جواب عن إيراد نقض للحكم المذكور . وهو أن يقال : كما كانت الحيوانية مقتضية للضحك فى الإنسان، دون غيره من سائر الحيوانات ، فلم لايجوز أن يكون الامتداد الجسمانى مقتضياً لوجود القابل فيما يقبل الانفكاك دون غيره من الأجسام؟

فأجاب عنه بأن الامتداد الجسمانى الموجود ، طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها ، فهى إن اقتضت شيئاً اقتضته مع جميع الخارجات عنها وفى جميع الأحوال ؛ بخلاف الحيوانية التى هى طبيعية جنسية غير محصلة ، وهى لا يمكن أن تقتضى شيئاً من حيث هى غير محصلة ، ثم إذا تحصلت بشيء انضاف إليها ودخل فى وجودها المحصل ؛ فإن اقتضت شيئاً مع ذلك الشيء غير الخارج عنها ، لم تقتضه مع غيره ؛ لأنها مع غيره لا تكون ذلك المحصل بعينه .

والفاضل الشارح أورد الشك :

أولا : فى أن الجسمية طبيعية نوعية واحدة . بأن ماهيتها غير معلومة ، والاشتراك فى قبول الأبعاد الذى هو معلوم ، لازم لها . والاشتراك فى اللوازم لا يقتضى الاشتراك فى الملزومات .

وناقض بالوجود الذى يقتضى فى الواجب تجرده عن الماهية ، وفى الممكن لايقتضى ذلك .

وثانياً : بأن الحكم بحلول بعض الجسمانيات فى محل ، لا يقتضى وجوب الحلول ، بل يقتضى صحته ؛ فإذن يمكن أن لا يحل فيه البعض الآخر .

الفصل الثامن

وهم وتنبيه

(١) أو لعلك تقول : ليس الامتداد الجسمانى الواحد بقابل للانفصال ألبتة ، فإنه إنما ينفصل الجسم المركب من أجسام

والجواب عن الأول : أن الاحتياج إلى القابل إنما يقتضيه الامتداد ، من حيث كونه متصلا بذاته قابلا للانفصال ، والمتصل بذاته لا ينفصل .

فهذا القدر معلوم ومشترك ومقتض للحكم . وفيه كفاية . ولا حاجة بنا إلى ما عداه مما لا نعلمه .

وعن المناقضة أن الوجود ليس من الطبائع الجنسية والنوعية على ما سيجىء بيانه .

وعن الثانى أن الطبيعة المذكورة تقتضى وجوب الحلول ، لما مر ، لا الإمكان المحتمل لعدم الحلول .

والشكوك التى أوردها على كون الطبيعة الجنسية مقتضية لشىء فى بعض الصور ، دون غيرها ، بخلاف الطبيعة النوعية . متعلقة بسوء اعتبار الكليات ، وتنحل بمراعاة ما ذكرناه ، فلا فائدة فى التطويل بالإعادة .

(١) قد ذكرنا فى صدر النمط أن الأجسام إما مفردة وإما مؤلفة . وذكرنا المذاهب فى الأجسام المفردة بحسب الاحتمالات الأربعة .

وبقى حكم المؤلفة ، فنقول : من المذاهب المتعلقة بهذا الوضع فى الأجسام المؤلفة . مذهب ينسب إلى بعض القدماء كديمقراطيس وغيره . وهو قولهم : إن الأجسام المشاهدة ليست ببسائط على الإطلاق ، بل هى إنما متألفة من بسائط صغار متشابهة الطبع فى غاية الصلابة . وتألف البسائط إنما يكون بالتماس والتجاور فقط . والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم ، فكان أصلا ، وينقسم وهما للحجة المذكورة .

ومقاديرها فى الصغر والكبر وأشكالها ، مختلفة . وربما زعم بعضهم أن مقاديرها متساوية .

وقد مال الشيخ أبو البركات البغدادى إلى مثل هذا القول فى الأرض وحدها .

وذكر الفاضل الشارح أن القوم ذهبوا إلى أن تلك البسائط كرية الشكل ، وفيه نظر

بسيطة لا احتمال فيها للانقسام ، إلا الذى يقع بحسب الفروض والأوهام . وما يشبهها .

(٢) فإن خطر هذا ببالك ، فاعلم أن القسمة الوهمية

لأن الشيخ حكى فى الفن الثالث من طبيعيات [الشفاء] .

أنهم يقولون : إنها غير متخالفة إلا بالشكل ، وأن جوهرها جوهر واحد بالطبع ، وإنما يصدر عنها أفعال مختلفة لأجل الأشكال المختلفة .

وذكر أن بعضهم جعل أشكال المجسمات الخمسة المذكورة فى كتاب « إقليدس » أشكال العناصر والفلك . ومنهم من خالفهم فى ذلك . وذكر اختلافات كثيرة لهم لا فائدة فى إيرادها .

وبالجملة هذا المذهب هو بعينه مذهب مثبتى الأجزاء إلا فى تسمية الأجزاء بالأجسام ، وفى تجويز الانقسام الوهمى عليها .

ووجه تعلقه بهذا الموضع أن الحجة المذكورة فى نفى الأجزاء إنما اقتضت كون كل ذى حجم قابلا للانقسام الوهمى ، ولكن ليس بواجب أن يكون كل قابل للانقسام الوهمى قابلاً للانقسام الانفكاكى . وكانت الحجة المذكورة فى إثبات الهيولى مبنية على كون الامتداد قابلاً للانقسام الانفكاكى .

فإذن لو كانت البسائط غير قابلة للانفكاك ، بل إنما تتصل بالتماس ، وتنفصل بزوال التماس . لكان إثبات المادة بالحجة المذكورة ، متعذراً .

فهذا الوهم هو هذا المذهب ، والامتداد الجسمانى الواحد الذى ذكره الشيخ هو الذى يسميه أصحاب هذا المذهب جسماً بسيطاً واحداً .

(٢) هذا هو التنبيه المزيل لهذا الوهم ، وهو باعتبار التشابه المذكور فى طبائع تلك البسائط بزعمهم ؛ وذلك لأن الطبيعة المتشابهة إنما تقتضى — حيث كانت — شيئاً واحداً غير مختلف . فالجزء الواحد الوهمى — من حيث الطبيعة — يقتضى ما يقتضيه سائر الأجزاء ، وما يقتضيه الكل ، وما يقتضيه الخارج عن الكل الموافق له فى تلك الطبيعة ؛ لاشتراك الجميع فيها .

ويجب من ذلك تشارك جميع هذه الأربعة :

والفرضية ، أو الواقعة بحسب اختلاف عرضين قارين ، كالسواد والبياض فى البُلقة ، أو مضافين كاختلاف محاذاتين أو موازاتين أو مماستين ، تحدث فى المقسوم اثنينية ما ، يكون طباعُ كل واحدمن الاثنين طباعَ الآخر ، وطباعَ الجملة ، وطباعَ الخارج الموافق فى النوع .

إما فى الامتناع عن قبول الانفصال والاتصال .

أو فى جواز قبولهما .

والأول ظاهر الفساد . والثانى حق .

فإن قيل : لعل البعض يمتنع عن قبول ذلك بسبب شىء يقارنه ، قلنا : لا نزاع فى ذلك ، وقد ذهبنا إلى القول به فى الفلك . إنما المقصود ههنا ، هو إمكان طريان الفصل والوصل على الأجسام المفروضة من حيث طبيعتها المتفقة ، وذلك يكفينا فى إثبات المادة .

والشيخ قد خص القسمة الفرضية ، والتى باختلاف عرضين ، بالذكر ؛ لأن أصحاب هذا المذهب يجوزونهما على تلك البسائط ، بخلاف الفكية .

وقسّم التى باختلاف عرضين :

إلى ما يكون بسبب عرضين قارين .

وإلى ما يكون بسبب عرضين إضافيين .

وأراد بالقار ما للموضوع فى نفسه .

وبالإضافى ما للموضوع بحسب قياسه إلى غيره .

وإنما بسط القول بذكر هذه الأقسام ؛ لأن الجميع مما يجوزونه ، ثم بين أن كل قسمة من هذه تحدث اثنينية فى المقسوم ، ويكون بعد القسمة طباع كل واحد من ذينك الاثنين وطباع مجموعهما قبل القسمة ، وطباع ما يخرج منهما مما يوافقهما فى النوع والماهية ، غير مختلفة فيما تقتضيه .

وإنما قال [طباع كل واحد] ولم يقل : [طبيعة كل واحد]

لأن « الطباع » أعم من « الطبيعة » وذلك لأن « الطباع » يقال لمصدر الصفة الذاتية

وما يصح بين كل اثنين منها ، يصح بين اثنين آخرين ، فيصح إذن بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية والانفكاكية ما يصح بين المتصلين . ويصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالى ما يصح بين المتباينين .

(٣) اللهم إلا من عائق مانع ، خارج عن طبيعة الامتداد ، لازم أو زائل .

(٤) ولعل هذا العائق إذا كان لازما طبيعيًّا ، كان لا اثنينية

الأولية لكل شيء ، والطبيعة قد تختص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه أولاً وبالذات من غير إرادة .

ثم ذكر أنه يلزم من ذلك أن يكون حكم المتباينين فى قبول الاتصال ، حكم المتصلين ، وحكم المتصلين فى قبول الانفكاك حكم المتباينين .

(٣) هذا ما أشرنا إليه من أن بعض الأجسام يمتنع عن قبول الفصل والوصل؛ لسبب خارج عن طبيعة الامتداد ، مقارن له ويكون لازماً كما فى الفلك ، أو زائلاً كما فى الأجسام الصغيرة الصلبة مثلا .

وكأنه جواب لسؤال منهم هكذا :

أليس جزء الفلك متصلاً عندكم بالجزء الآخر منه مثلا ، ومنفكًّا عن العنصر ، ولا تجوزون انفصال الجزأين منه واتصالهما بالعنصر ، مع اشتراك الجميع فى مفهوم الامتداد ، فلم لا تجوزون مثل ذلك فى البسائط المذكورة ؟

فيقال لهم : إنما نذهب لذلك لمانع ، وهو أن الصورة الفلكية — أعنى النوعية — أمر مقارن للامتداد الجسمى مانع إياه عن قبول الانفصال والاتصال بالغير ، وأنتم فرضتم البسائط متشابهة الطبائع ، فإذن لا مانع لها — من حيث هى — عن الانفصال والاتصال .

(٤) معناه أن كل نوع مادى مستلزم لما يمنعه عن الانفصال بحسب الطبيعة ، فمن

بالفعل ، ولا فصل بين أشخاص نوع تلك الطبيعة ، بل يكون نوعه فى شخصه *

الفصل التاسع

تنبيه

(١) كل نوع يحتمل أن تكون له أشخاص كثيرة ، فعاق عن ذلك عائق لازم طبيعى ، فإنه لا يوجد للأشخاص المحتملة

المستحيل أن تتعدد أشخاصه فى الوجود ، أى لا يكون فى الوجود منه إلا شخص واحد ، وهذا معنى قوله : [إن نوعه فى شخصه] .

وذلك لأنه لو وجد منه شخصان ، لكانا متساويين فى الماهية ، وكان كل واحد منهما قابلاً للانفصال الانفكاكى الحاصل بينهما ، مع وجود المانع منه . هذا خلف.

وهذا حكم كلى نافع فى العلوم الطبيعية ، قد انجر الكلام إلى ذكره فى أثناء حل هذه الشبهة .

واعترض الفاضل الشارح : [بأن حجة الشيخ مبنية على أن الأجسام متساوية فى الماهية ، وهو ممنوع لما ذكره من قبل] .

وذلك سهو منه ، لأن الشيخ بنى حجته على ما سلموه من كون البسائط متساوية فى الطبع .

واعترض : أيضاً [بأن الامتدادات الجسمية غير باقية عند الانفصال ، ومتجددة عند الاتصال ، وهى أمور متشخصة ، ولعلها تمنع الماهية المشتركة عن فعلها] .

وجوابه : أنا سلمنا أن وقوع الاختلاف بسبب الموانع ممكن.

وأورد اعتراضات أخرى تجرى مجرى هذين .

(١) هذا الفصل لا يوجد فى بعض النسخ . ويوجد فى بعضها مترجماً بالإشارة ، وفى بعضها بالتنبيه ، وفى بعضها بلا ترجمة .

أن تكون لذلك النوع ، اثنينية ولا كثرةٌ تعرض ، بل يكون نوعه في شخصه . أي لا يوجد من ذلك النوع إلا شخص واحد .

وكيف توجد أثنينيةٌ أو كثرةٌ لأشخاص ذلك النوع ، والعائق عنه لازم طبيعي ؟ *

الفصل العاشر

تذنيب

(١) أليس قد بان لك أن المقدار – من حيث هو مقدار – أو الصورة الجرمية – من حيث هي صورة جرمية – مقارنة لما

ويشبه أنه كان حاشية فأثبت في المتن سهواً ؛ وذلك لأنه تقرير للمسألة المذكورة . ومعناه ظاهر .

قال الفاضل الشارح في شرحه : [كل ماهية إما أن يكون نفس تصورها مانعاً عن الشركة ، فإذن لا يحصل منها إلا شخص واحد .

أولا يكون ، وإذن يكون تشخص الشخص الذي يدخل منها في الوجود زائداً على الماهية ، فذلك الزائد إن كان لازماً ، لم يحصل منها إلا شخص واحد لا يقبل الانفكاك ، وإلا فيلزم الخلف] .

وفي مصدر هذه القسمة نظر ، لأن الماهية المعقولة لا يكون نفس تصورها مانعاً عن الشركة إلا إذا عني بالماهية غير ما اصطلحوا عليه .

(١) يريد بيان صحة وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين .

قال الفاضل الشارح : [هذه المسألة تفريع على إثبات الهيولى ، وإذا لم تكن من بيان مقومات الجسم المقصود في هذا النمط سماها « تذنيباً » . . .]

والمشهور عند الجمهور أن العظيم لا يصير صغيراً إلا إذا كانت أجزاؤه متنفشة فتندمج ، أو يتحلل بعض الأجزاء وينفصل .

تقوم معه وتكون صورة فيه ، ويكون ذلك هيولاها وشيئًا هو فى نفسه لا مقدار ولا صورة جرمية له ؟ ولتكن هذه هى الهيولى الأُولى ، فاعرفها ولا تستبعد أن لا يتخصص فى بعض الأشياء قبولها لقدر معين دون ما هو أكبر أو أصغر منه •

الفصل الحادى عشر

إشارة

(١) يجب أن يكون محققا عندك أنه لا يمتد بُعْدٌ فى ملاء أو خلاء – إن جاز وجوده – إلى غير النهاية .

والصغير لا يصير عظيماً إلا بالعكس .

وغير هذين الوجهين عندهم مستبعد جداً .

فالشيخ أزال ذلك الاستبعاد ببيان كون الهيولى غير متقدرة فى نفسها ، وكون المقادير إليها متساوية النسب ؛ فإن ذلك يقتضى تجويز تبدل المقادير عليها ، فيصير العظيم صغيراً، وبالعكس .

وهذا لا يفيد القطع بوجود التخلخل والتكاثف ، لأن هيولى الفلك أيضاً بهذه الصفة مع امتناعها عن الخلوعن مقداره المعين ، لسبب يقارنها ؛ بل يفيد التجويز وإزالة الاستبعاد .

ولذلك قال الشيخ : [ولا تستبعد]

واحترز عن الفلك بقوله : [أن لا يتخصص فى بعض الأشياء] .

ويوجد فى بعض النسخ بعد قوله : [ولا صورة جرمية له] [ولتكن هذه هى الهيولى الأولى] .

وقيدها بـ « الأولى » ؛ لأن مادة كل مركب تكون هيولاه وإن كان جسما .

(١) أقول : هذى مسألة تناهى الأبعاد ، وهى إحدى المقاصد فى العلم الطبيعى ، وهى أيضاً مبدأ لمسائل أخرى :

. . . .

منها مسألة إثبات محدود الجهات — كما سيأتى بعد — وهى أيضاً من الطبيعيات .

ومنها مسألة بيان امتناع انفكاك الصورة وما يتبعها — أعنى المقدار — عن الهيولى ، وهى من علم ما بعد الطبيعة . ولبيان هذه المسألة أوردها ههنا .

وقد دل بقوله [يجب أن يكون محققاً عندك]

على أنها إحدى المطالب الجليلة .

قال الفاضل الشارح : لما بيّن الشيخ أن الجسم مركب من الهيولى والصورة ، أراد بعد ذلك أن يبين امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى ببرهان صورته هذه :

كل جسم متناه ، وكل متناه مشكل ، فالجسمية لا تنفك عن الشكل ، والشكل لا يحصل ، إلا مع المادة ، فالجسمية لا تنفك عنها .

وهذه حجة عول عليها أفلاطون فى أن الأبعاد لا تفارق المادة ، فإن الشيخ حكى عنه فى الفصل الثانى من سابعة إلهيات « الشفاء » أنه ليس يجوز أن بُعداً قائم لا فى مادة ؛ لأنه إما أن يكون متناهياً ، أو غير متناه .

والثانى باطل ؛ لأن وجود بُعد غير متناه ، محال .

و إذا كان متناهياً ، فانحصاره فى حد محدود ، وشكل مقدر ، ليس إلا لانفعال عرض له من خارج — لا لنفس طبيعته — ولن تنفعل الصورة إلا لمادتها . فتكون مفارقة ، وغير مفارقة . وهذا محال .

ثم قال : وهذه المسألة — أعنى إثبات تناهى الأبعاد — مبنية على أربع مقدمات :

الأولى : أن الأبعاد غير المتناهية ، لو لم تكن ممتنعة لصح أن يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد ، كساقى مثلث يمتدان إلى غير النهاية .

والثانية : أنه يجوز أن يوجد بينهما أبعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات ، مثلا يكون البعد الأول ذراعاً ، والثانى زائداً عليه بنصف ذراع ، والثالث زائداً على الثانى أيضاً بنصف ذراع ، وهلم جرا .

وينبغى أن تكون الزيادات بقدر واحد ليصير البعد المتزايد بينهما ، المشتمل على تلك الزيادات ، غير متناه فى الطول .

(٢) وإلا فمن الجائز أن يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدأ واحد ، لا يزال البعد بينهما يتزايد.

(٣) ومن الجائز أن يفرض بينهما أبعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات .

(٤) ومن الجائز أن يفرض بينهما هذه الأبعاد إلى غير

ألا ترى أنا إذا نصفنا خطاً ، وجعلنا أحد نصفيه أصلاً ، وزدنا عليه نصف النصف الآخر . ثم ننصف النصف الباقى . وهلم جراً إلى غير النهاية .

– وهذا غير ممتنع بحسب الفرض ، بسبب احتمال كل مقدار للانقسامات غير المتناهية – فإذن كانت الزيادات التى يمكن ضمها إلى الأصل ، غير متناهية ، والأصل يتزايد لا إلى نهاية ، مع أنه لا ينتهى إلى مساواة الخط الأول المنصف .

فثبت أن هذه الزيادات – إذا كانت تتناقص – لا يلزم من كونها غير متناهية ، أن يصير المزيد عليه غير متناه ، أما إذا كانت بقدر واحد ، أو كانت متزايدة ، فالمطلوب حاصل .

ولما كان المثل موجوداً فى الزائد ، اختار الشيخ المثل الذى لا ينافى حصول الزائد .

الثالثة : أنه يجوز أن يفرض بين الامتدادين هذه الأبعاد المتزايدة بقدر واحد، إلى غير النهاية ، فيكون هناك إمكان زيادات على أول تفاوت يفرض ، بغير نهاية .

الرابعة : أن كل زيادة توجد فإنها مع المزيد عليه ، قد توجد بعداً واحداً ، فكل بعد أخذته ، وجدت جميع الزيادات التى دونه موجودة فيه .

ونرجع إلى المتن فنقول : إنما قيد « الخلاء » فى صدر الفصل بقوله : [إن جاز وجوده] لأن الخلاء عنده ممتنع الوجود ، فلا يصح وصفه بكونه متناهياً ، بل يصح أن يقال [لو ثبت وجوده لكان متناهياً]

(٢) بيان للمقدمة الأولى .

(٣) إشارة إلى المقدمة الثانية .

(٤) إشارة إلى المقدمة الثالثة .

النهاية ، فيكون هناك إمكان زيادات على أول تفاوت يفرض بغير نهاية .

(٥) ولأن كل زيادة توجد ، فإنها مع المزيد عليه قد توجد فى واحد .

(٦) وأية زيادات أمكنت ، فيمكن أن يكون هناك بعد

---

(٥) إشارة إلى المقدمة الرابعة ، ثم شرع فى تركيب الحجة عنها .

(٦) شروع فى الحجة ومعناه :

كل واحد من زيادات يمكن وجودها ، فإنما يمكن أن يشتمل عليها بُعد ، ويبين هذه القضية بقوله : [وإلا فيكون إمكان وقوع الأبعاد إلى حد ليس للزائد عليه إمكان] .

أقول ويحتمل أن يكون قوله : [وأية زيادات أمكنت]

متعلقاً بما جعله مقدمة رابعة ؛ أى : وأية زيادات أمكنت إذا أخذت معها ، فإنها أيضاً تكون موجودة مع المزيد عليه فى واحد .

ويكون قوله : [فيمكن أن يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن] .

قضية معللة بقوله : [ولأن كل زيادة] .

فتكون هذه الفاء جواباً لهذه اللام ، ويكون تقدير الكلام :

ولأن كل واحد من الزيادات ، وكل مجموع منها ؛ موجود فى بعد ، فإذن يمكن أن يوجد بعدٌ يشتمل على مجموع الزيادات الممكنة غير المتناهية .

وعلى الوجه الذى فسره الشارح ، لا تكون اللام للتعليل فى قوله : [ولأن كل] ولا لإيراد لفظة : [أن] وجه .

قال : وتركيب البرهان أن يقال :

إما أن يكون هناك بعدٌ واحد يشتمل على الزيادات غير المتناهية ، أو لا يكون .

والثانى باطل ؛ لأنه لا يخلو :

إما أن يوجد بين الامتدادين بعدٌ لا يوجد فوقه بعد آخر ، أو لا يوجد .

يشتمل على جميع ذلك الممكن ؛ وإلا فيكون إمكان وقوع الأبعاد إلى حد ليس للزائد عليه إمكان .

والأول يوجب انقطاعهما ، مع فرض اللاتناهى ، وهو باطل .

والثانى يقتضى أن لا تكون هناك زيادة إلا وهى حاصلة فى بعد آخر .

فإذن صدق على كل زيادة أنها حاصلة فى بعد ، ومتى صدق على كل واحدة أنها حاصلة فى بعد ، صدق على المجموع أنه حصل فى بُعد .

فإذن وجب أن يفرض بين الامتدادين بعدٌ يشتمل على الزيادات غير المتناهية، مع كونه محصوراً بين حاصرين . هذا خلف

فثبت أن القول بلا نهاية الأبعاد يؤدى إلى أقسام كلها باطلة .

قال : وجميع هذه المقدمات جليلة ، إلا مقدمة واحدة ، وهى قولنا :

[لما كان كل واحدة من تلك الزيادات حاصلة فى بُعد ، وجب أن يكون الكل حاصلا فى بُعد]

فإن للمُطالب أن يُطالب عليه بالدليل. وهذه المقدمة إن أمكن إثباتها بالبرهان ، استمر البرهان ، وإلا سقط .

وأقول : إنه لم يجعل كون الكل حاصلا فى بعد ، معللا بكون كل واحد حاصلاً فى بعد فقط ، بل جعله معللا بكون كل واحد ، وكل مجموع .، يمكن أن يوجد أيضاً ، حاصلا فى بعد .

والفاضل الشارح لما جعل قوله [وأية زيادات أمكنت]

غير متعلق بالمقدمة الرابعة ، حصل له من تفسيره المذكور ، ونظمه البرهان على وفق تفسيره . مقدمةٌ غير جليلة .

وأما على الوجه الذى فسرناه ، فليس كذلك ؛ لأنه إذا ثبت حصول كل مجموع موجود فى بعد ، وكان مجموع الزيادات غير المتناهية مجموعاً موجوداً . وجب حصوله أيضاً فى بعد .

ثم قال : لما كانت هذه القضية – يعنى الحكم بوجود بعد يشتمل على جميع الزيادات – غير بينة ، قصد إثباتها بإبطال نقيضها ، وهو قوله :

[وإلا فيكون إمكان وقوع الأبعاد إلى حد ليس للزائد عليه إمكان]

(٧) فيكون إنما يمكن وجود المشتمل على محدود من جملة غير المحدود الذى فى القوة .

(٨) فيصير البعد بين الامتدادين محدوداً فى التزايد عند حد لا يتجاوزه فى العظم .

(٩) وهناك ينقطع لا محالة الامتدادان ولا ينفذان بعده .

(١٠) وإلا أمكنت الزيادة على أكثر ما يمكن ، وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود ، وذلك محال .

قال : المراد منه بيان المحال الذى يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات .

فالمعنى : أنه لو لم يوجد بعد يشتمل على تلك الزيادات ، لوجب أن يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه من الزيادات فى بعد آخر . وحينئذ لا يوجد بعد فوق ذلك البعد ، فيكون إمكان الأبعاد المفروضة بينهما محدوداً بحد معين لا يمكن أن يوجد ما هو أزيد منه .

(٧) يعنى يلزم من ذلك أن لا يوجد بعد مشتمل إلا على عدد محصور متناه من جملة الأبعاد غير المتناهية التى هى موجودة بالقوة .

(٨) أى إذا كان لإمكان الأبعاد التى تفرض بينهما نهاية ، وجب أن ينتهى البعد بينهما إلى بعد لا يوجد ما هو أعظم منه .

(٩) أى إذا انتهى إلى بعد لا يوجد أعظم منه ، فقد وجب انقطاعهما .

(١٠) أى إن لم ينقطع الامتدادان فقد يوجد بعد أعظم مما فرض أنه أعظم الأبعاد ، وحينئذ يوجد بعد يشتمل على أكثر من الجملة المتناهية التى فرضنا أنه لا يمكن الاشتمال على أكثر منها ، وهو محال .

فقوله [وهو ذلك المحدود]

أى أكثر ما يمكن هو ذلك المحدود بحسب الفرض الأول .

قال : فظهر من جملة ذلك أنه لو لم يصر بُعد واحد مشتملا على الزيادات غير المتناهية ، لزم انقطاع الامتدادين مع فرضهما غير متناهيين ، والشيخ لم يصرح به اعتماداً على فهم المتعلم .

(١١) فتبين أنه يكون هناك إمكانٌ أن يوجد بُعدٌ بين

(١١) ومعناه ظاهر .

فإن قيل : الحجة مبنية على فرض بُعد هو آخر الأبعاد ، وذلك لا يمكن إلا مع فرض تناهى الامتدادين ؛ إذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد إلا وفوقه بعد ، فلا بعد هو آخر الأبعاد .

فإذن دليلكم مبنى على مقدمة لا يمكن إثباتها إلا بعد إثبات المطلوب .

فنقول : لا شك أنا إذا فرضنا الأبعاد غير متناهية ، لم يمكن أن يشار إلى بعد واحد يكون مشتملاً على تلك الزيادات غير المتناهية . ولكن ذلك لا يضرنا لأنا نقول : القول بكونهما غير متناهيين يؤدى إلى القول بكونهما متناهيين ، فيكون خلفاً ؛ وذلك لأنا نقول : إمّا أن يكون بعد مشتمل على جميع الزيادات ، أو لا يكون ، فإن كان فوجب أن لا يكون بعد آخر فوقه ؛ لأنه لو كان بعد فوقه ، لما كان مشتملاً على زيادة البعد الذى هو فوقه ، فلم يكن مشتملا على جميع الزيادات .

و إن لم يكن هناك بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات ، كان فى تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه ، والذى هو غير مشتمل عليه وجبَ أن يكون آخر الأبعاد ؛ إذ لو لم يكن آخر الأبعاد ؛ لكان فوقه بعد آخر ، ولكان ذلك الفوقانى مشتملاً عليه ، وقد فرضناه غير مشتمل عليه . هذا خلف .

فثبت أن الشك المذكور مؤكد لهذه الحجة .

أقول : هذا القسم الأخير الذى فرض فيه البعد غير مشتمل على الجميع ، منفصلة غير واضحة اللزوم : فإن تطرق خلل إلى هذا الكلام ، فإنما يكون منه .

وقد ذكر هذا الفاضل — فى جوابه اعتراضات شرف الدين محمد المسعودى — هذا المعنى ، بعبارة أخرى ، هى : [أن كل واحدة من الزيادات غير المتناهية ، إما أن يكون حاصلاً فى بعد آخر فوقه ، أو لا يكون .

فإن لم تكن كل زيادة حاصلة فى بعد آخر ، كانت هناك زيادة غير موجودة فى بعد آخر ، فلا يكون فوق تلك الزيادات بعد آخر ؛ إذ لو كان ، لكانت موجودة فيه ، فحينئذ قد انقطعا ، وكانا متناهيين .

الامتدادين الأولين ، فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية ، فيكون مالا يتناهى محصوراً بين حاصرين . هذا محال .

(١٢) وقد تُستبان استحالة ذلك من وجوه أخرى يستعان فيها بالحركة ، أو لا يستعان ، ولكن فيما ذكرناه كفاية *

وإن كان كل زيادة منها حاصلة فى الغير ، فإما أن يكون الكل حاصلاً فى بعد أو لا يكون .

ومحال أن لا يكون ؛ لأنا قد بينا أن البعد العاشر مثلا ليس فيه زيادة على التاسع فقط ، بل هو عبارة عن البعد الأول مع مجموع تلك الزيادات إلى البعد العاشر ؛ فظاهر أن تلك الزيادات بأسرها موجودة فى بعد واحد ، وذلك محال من وجهين :

الأول : أن ذلك البعد غير متناه ، مع كونه محصوراً بين حاصرين .

الثانى : أن البعد المشتمل على جميع الزيادات ، إن كان فوقه آخر ، فهو غير مشتمل على الجميع ؛ لأنه لا يشتمل على ما فوقه .

وإن لم يكن فوقه بعد آخر ، فقد انقطع الامتدادان .

فالقول بلا نهاية الامتدادين يفضى إلى أقسام كلها باطلة] .

والغرض من إيراده أن ثانى المتصلة المذكورة — أعنى وجود بعد لم يشتمل عليه بعد آخر — جعله لازماً هناك ، لعدم حصول جميع الزيادات فى بعد ، وههنا لعدم حصول كل زيادة فى بعد ، صارت هذه المتصلة واضحة اللزوم ، بخلاف تلك .

وإنما بقى الالتباس ههنا فى استلزام كون كل زيادة حاصلة فى بعد ، لكون الكل حاصلا فى بعد ، على ما مر ذكره .

فهذا ما يمكن أن يوفى هذا الموضع . وإنما اقتفينا كلام الفاضل الشارح ؛ لأنه بذل المجهود فيه .

(١٢) الوجه الذى يستعان فيه بالحركة هو المبنى على فرض كرة يخرج من مركزها قطر مواز لخط غير متناه يجب أن يسامته بعد الموازاة بحركة الكرة ، فيلزم أن يوجد فى الخط أول نقطة يسامتها القطر .

الفصل الثانى عشر

إشارة

(١) فلقد بان لك أن الامتداد الجسمانى ، يلزمه التناهى فيلزمه الشكل ، أعنى فى الوجود .

ويستحيل أن يوجد ، لوجود نقطة يسامتها قبل كل نقطة . فيلزم الخلف .

والوجه الذى لا يستعان فيه بالحركة هو : المبنى على تطبيق خط غير متناه من إحدى جهتيه دون الأخرى، على ما يبقى منه بعد أن يفصل من الجهة التى يتناهى فيها قدرٌ ما ، منه .

وبيان امتناع تساويهما ، لامتناع كون الجزء مساوياً للكل ، وامتناع التفاوت فى الجهة التى تناهيا فيها ، بفرض التطبيق . فيلزم الخلف من وجوب تناهيهما فى الجهة التى كانا غير متناهيين فيها .

وهما مشهوران .

(١) يريد بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمية عن الهيولى ، فبيّن :

أولا : لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهى .

ثم بنى البرهان عليه .

أما بيان الأول : فهو أن الشكل وإن قيل فى تعريفه : إنه ما أحاط به حد أو حدود ، لكنه إذا حقق كان ماهية من الكيفيات المختصة بالكيفيات .

والحد — فى هذا الموضع — هو النهاية .

وكان المفهوم من الشكل هو هيأة شىء يحيط به نهاية واحدة ، أو أكثر من واحدة، من جهة إحاطتها به .

فإذن الشىء المتناهى يلزمه أن يكون ذا شكل ، والامتداد الجسمانى متناه ، فهو ذو شكل .

وهذا قوله : [فلقد بان لك أن الامتداد الجسمانى يلزمه التناهى، فيلزمه الشكل] .

وفائدة قوله : [أعنى فى الوجود] .

(٢) فلا يخلو إما أن يكون هذا اللازم يلزمه ، لو انفرد بنفسه . عن نفسه ؛ أو يلحقه ويلزمه ، لو انفرد بنفسه ، عن سبب فاعل مؤثر فيه ؛ أو يلزمه لسبب الحامل والأمور التى تكتنف الحامل .

(٣) ولو لزمه منفرداً بنفسه ، عن نفسه ؛ لتشابهت

أن الامتداد لا يستلزم الشكل ، من حيث ماهيته ؛ لأنه يمكن أن يتصور غير متناه ؛ وحينئذ لا يكون ذا شكل ، بل إنما يستلزمه من حيث إنه فى الوجود لا ينفك عن شكل ما لوجوب تناهيه .

(٢) قال الفاضل الشارح : تركيب الحجة أن يقال :

[لزوم الشكل للجسمية إما أن يكون لنفسها ، أو لما يكون حالاً فيها ، أو لما يكون محلا لها ؛ أو لما لا يكون حالاً ولا محلاً .

وهذه قسمة منحصرة . وثانى الأقسام محذوف لظهوره : وذلك لأن الحال إن كان لازماً ، كان حكمه حكم نفس الجسمية فى اقتضاء ما تقتضيه الجسمية .

وإن لم يكن لازماً ، فيستحيل أن يكون علة لوجود ما هو لازم . أعنى الشكل .

وباقى الأقسام مذكور] .

وأقول : كلام الشيخ مشعر بأن الأقسام ثلاثة ، ووجهه أن يقال :

لزوم الشكل للجسمية إما أن يكون من حيث هى منفردة بنفسها عن المادة وما يكتنفها ؛ أو لا يكون كذلك ، بل يكون بمداخلة المادة ولواحقها فى ذلك اللزوم .

والأولى : إما أن تكون لنفس الجسمية ، أو لشىء ما غيرها .

وهما القسمان اللذان قيد اللزوم فيهما بانفراد الامتداد بنفسه .

فهذه ثلاثة أقسام لا رابع لها .

ويظهر منه أن تربيع القسمة وحذف أحد الأقسام مما لا حاجة إليه ، ولا هو مطابق للمتن .

(٣) هذا أول الأقسام . وهو أن يكون الشكل قد لزم الامتداد عن نفسه حال كونه

الأجسام فى مقادير الامتدادات ، وهيئات التناهى ، والتشكل وكان الجزء المفروض من مقدار ما ، يلزمه ما يلزم كليته .

منفرداً عن المادة ، وما يكتنف المادة من اللواحق ، كالفصل والوصل ، وسائر ما يحتاج فيه إلى المادة من الانفعالات .

وقد بين فساد هذا القسم بلزوم التشابه :

أولا : فى نفس المقادير ؛ وذلك لأن الاختلاف فيه ؛ إنما كان بسبب الفصل والوصل ، والتخلخل والتكاثف ، والكيفيات المختلفة المقتضية لذلك.

وبالجملة بسبب انفعالات المادة عن غيرها .

ثم فيما يتبع المقادير : وهو هيئآت التناهى والتشكلات : وإنما قال : [هيئآت التناهى]

ولم يقل : [التناهى] .

لأن التناهى لا اختلاف فيه .

والفرق بين هيئآت التناهى ، والتشكل ، هو الفرق بين البسيط والمركب ؛ وذلك لأن هيأة التناهى أمر يعرض للشىء المتناهى .

والتشكل هو اعتبار الشىء مع ذلك العارض.

ثم قال : وحينئذ يجب أن يلزم كل جزء يفرض من الامتدادات ما يلزم الكل من المقدار وتوابعه ؛ فيكون فرض القليل والكثير منه واحداً : أى لو فرض أقل قليل من الامتداد ، لكان الموجود من المقدار ، على هذا الفرض ، أكثر كثير منه .

وإذن لا تكون الجزئية ولا الكلية ، ولا القلة ولا الكثرة .

والفرض بيان امتناع فرض الكلية والجزئية فى الأصل ، بأن وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما ؛ لا بأن يكون فرضهما ممكناً من حيث الفرض ، ويلزم المحال من جهة تشابه أحوالهما بعد الفرض ؛ وذلك لأن اختلاف الكل والجزء فرع على التغاير . والتغاير فى الامتداد لا يتصور إلا بعد وجود المادة .

فالحاصل أن المحال اللازم فى هذا القسم شىء واحد ؛ وهو عدم التغاير فى الأجسام .

وإنما عبر الشيخ عنه بلوازمه للإيضاح .

والفاضل الشارح توهم الامتداد الجسمانى فى هذا القسم مقارناً لجميع العوارض المادية

(٤) ولو لزم ذلك بسبب فاعل مؤثّر فيه ، وهو منفرد بنفسه ، لكان المقدار الجسمانى ، قابلا فى نفسه — من غير

كالبساطة والتركيب ، وقبول الانقسام والالتئام ، والكلية والجزئية ، منفصلاً عن الغير ، والغير فاعل فيه على ما هو عليه فى الوجود ، إلاّ أنه أسقط اسم المادة منه ، وحرم التفظ به قولاً فقط ؛ وفسر قول الشيخ بأن اللازم لهذا القسم ثلاثة محالات .

أحدها : تشابه المقادير .

والثانى : تشابه الأشكال.

والثالث : تشابه الجزء والكل فى عوارضهما .

على أن كل واحد منهما محال برأسه .

ثم أمعن فى الاعتراض على كل واحد، ببيان إمكان الاختلافات العائدة إلى العوارض المادية المذكورة، وأطنب القول فيه بما لا يحمله الناظر فيه إلاّ على سوء فهم قائله؛ حاشاه عن ذلك .

وإذا كان فساد جميع اعتراضاته ظاهراً مما قررناه ، فلا فائدة فى إيرادها .

(٤) هذا هو القسم الثانى من الثلاثة ، وهو أن يكون الشكل قد لزم الامتداد الجسمانى لسبب فاعل مباين للامتداد، مؤثر فيه، والامتداد منفرد بنفسه عن المادة وعما توجبه المادة من اللواحق .

وقد بين فساد هذا القسم بلزوم كون الامتداد الجسمانى — فى نفسه من غير هيولاه — قابلاً للفصل والوصل ؛ لأن المغايرة بين الأجسام لا تتصور إلاّ بانفصال بعضها عن بعض، واتصال بعضها ببعض ؛ وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجودها كما مر .

وبالجملة لا يمكن أن تحصل الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها ، فى الامتداد ، إلاّ بعد كونه متأتياً لأن ينفعل ، ويكون فيه قوة الانفعال ، التى هى من لواحق المادة . فإذن حصولها يقتضى كونه ماديّاً ، وقد فرضناه منفرداً عنها ، هذا خلف .

وما أورده الفاضل الشارح ههنا — وهو أن كون الجسم قابلاً للأشكال لا يقتضى كونه قابلاً للفصل والوصل ؛ لأن الأشكال قد تختلف من غير انفصال الجسم ، كأشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة — ليس بقادح فى الغرض ؛ لأن الشيخ لم يجعل

هيولاه — للفصل والوصل ، وكان له فى نفسه قوة الانفعال .
وقد بانت استحالة هذا .

(٥) فبقى أنه بمشاركة من القابل *

الفصل الثالث عشر

وهم وإشارة

(١) أو لعلك تقول : وهذا أيضًا يلزمك فى أشياء أُخر ؛ فإن الجزء المفروض من الفلك ، ليس له شكل الفلك ؛

لزوم المحال مقصوراً على لزوم الفصل والوصل ، بل عليه وعلى لزوم الانفعال ، بدليل قوله :

[وكان له فى نفسه قوة الانفعال] .

ومعلوم أن أشكال الشمعة لا يمكن أن تتبدل إلاّ بعد إمكان انفعالها .

واعلم أنه ألزم المحال فى القسم الأول بجميع الوجوه العائدة إلى الفاعل وإلى القابل جميعاً ؛ وفى هذا القسم بالوجوه العائدة إلى القابل فقط .

(٥) أى لما أظهر فساد القسمين المذكورين ، تعين كون هذا القسم حقًّا .
ويوجد فى بعض النسخ بعده :

[فللهيولى إذن تأثير فى وجود ما لابد للصورة فى وجودها منه ، كالتناهى والتشكل]

وهذا نتيجة البرهان المذكور ، وثبت منه احتياج الصورة الجسمية فى وجودها وتشخصها إلى الهيولى ، لا فى ماهيتها . فإذن هى لا تنفك عن الهيولى . وذلك هو المطلوب .

(١) هذا شك يرد على ما أبطل به القسم الأول من الثلاثة المذكورة فى الفصل المتقدم .

وتقريره : أنكم قلتم : لا يجوز أن يكون سبب لزوم الشكل للامتداد المنفرد عن القابل ، هو نفس الامتداد ؛ لأن الامتداد لما كانت له طبيعة واحدة ، وجب أن يكون ما تقتضيه تلك الطبيعة واحداً ، ويلزم منه أن يكون شكل الكل والجزء واحداً .

ثم تقول : إن الشكل للفلك مقتضى طباعه ، وطبع الجزء وطبع الكل واحد .

(٢) فنقول لك .

ثم إنكم معترفون بأن شكل الجزء المفروض من الفلك لا يمكن أن يكون كشكل كله ؛ مع أنكم تذهبون إلى أن الشكل للفلك مقتضى طباعه ؛ الذى هو فى الجزء والكل واحد؛ فإذا جوزتم اختلاف الشكل فى الفلك — مع عدم اختلاف مقتضيه — فلم لا تجوزون مثله فى الامتداد المذكور ؟

فقوله : [وهذا أيضاً] .

إشارة إلى قوله فى الفصل : [وكان الجزء المفروض من مقدارما ، يلزمه مايلزم كليته]

ونبه بقوله : [أشياء أخر] .

على أن هذا الإشكال ليس فى الفلك وحده ، بل فى جميع البسائط إذا تخالفت أحكام الجزء والكل فيها ، كالأرض المخالفة لبعض أجزائها فى توسط الأجرام .

وقيد الجزء بـ [المفروض] .

لأن البسيط إنما يتأخر وجود جزئه عنه — بخلاف المركب — وتكون تجزئته لأحد الأسباب المذكورة ؛ فإذن وجب تقييده بالسبب ؛ ولما كان الفرض أعم الأسباب ، خصه بالذكر .

(٢) يريد أن يفرق بين الصورتين بما يقتضى لزوم المحال المذكور فى إحداهما دون الأخرى .

وتقريره مجملاً : أن الفلك له مادة — قد عرض له بسببها الكلية والجزئية — وفاعل أوجب حصول المقدار والشكل فيها ، فصيّرها كُلاً ، ومنع ذلك السببُ بعينه أن يكون لما يفرض جزأً له بعده ، مثلُ ذلك ؛ لاستحالة أن يكون الجزء كالكل ، ما دام الجزء جزءاً والكل كلاً .

وأما الامتداد المنفرد عن المادة ، فلا يتصور له جزء ولا كل ، فضلاً عن سائر عوارضهما ، بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير .

فإذن ليس حكمه حكم الفلك وما يجرى مجراه .

(٣) إن الشكل حصل للفلك عن طبيعةٍ قوةٍ أوجبت لهيولاه تلك الجرمية ، ولم يكن ذلك لها عن نفسها ، أو عن

(٣) معناه أن الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة أوجبت لهيولاه :

أولاً : تلك الصورة الجسمية المعينة المختصة به .

ثم : ذلك الشكل المعين الذى لزمها ، ولم يكن الشكل لها عن نفس هيولاه ، ولا عن صورتها الجسمية .

ويريد بتلك القوة ، الصورةَ النوعية للفلك . والقوةُ ؛ اسم لمبدأ التغير من شىء فى غيره ، من حيث هو غيره .

والطبيعة تطلق على معان متناسبة . والمراد ههنا هوالذات نفسه ، أو ما يصدر عنه الفعل لذاته . فطبيعة القوة هى ذات الشىء الذى يصدر عنه التغير الذاتى فى غيره ، أو المصدر الذاتى من الشىء الذى يصدر عنه التغير فى غيره .

ثم قال : فلما وجب لهيولى الفلك ذلك الامتداد والشكل ، وجب – بإيجاب ذلك السبب المذكور ، الموجب تلك الصورة والشكل للهيولى – أن لا تكون صورة الشكل ولا شكله لما يكون – بالفرض ، بعد حصول صورة الكل – جزءاً له وقد وجب ذلك ؛ لكونه بالفرض جزءاً للكل ، بعد حصول صورة الكل : أى لما أوجبت الصورةُ النوعية للهيولى ، الامتدادَ المعين والشكل المعين ، أوجبت أن لا يكون للجزء الحادث بعد الكل ، مثلُ ما للكل لكونه جزءاً حادثاً بعد الكل .

وقد اختلفت النسخ ههنا . ففى بعضها تكرر لفظة : [صورة الكل] .

إحداهما مخفوضة ؛ لكون الحصول مضافاً إليها ؛ والأخرى مرفوعة لكونها فاعلاً لقوله : [لا يكون] .

ومعناه : لا يكون للجزء صورةُ الكل بعد حصول صورة الكل . وهو الأصح .

وفى بعضها لم تتكرر لفظة : [صورة الكل] .

ويكون فاعل قوله : [لا يكون] .

ضميراً يعود إلى لفظ [ذلك] .

فى قوله : [فلما وجب لها ذلك] .

جرميتها ، فلما وجب لها ذلك ، وجب – بإيجاب ذلك السبب – أن لا يكون لما يفرض بعد ذلك جزءًا ، ما للكل ، لكونه جزءًا مفروضًا بعد حصول صورة الكل .

(٤) فهذا له عن عارض ومانع ، وبسبب مقارنة ما يقبل تلك الصورة ويحملها ، ويتجزؤ بها .

(٥) وأما المقدار – لو انفرد ، ولم يكن هناك شيء يوجب

يعنى الشكل المتقدم ذكره .

ويجوز أن يكون فاعل قوله : [لا يكون] .

هو : [ما] .

فى قوله : [ما للكل] .

ويكون على هذا التقدير . [ما] .

هذه موصولة بمعنى الذى .

(٤) أى هذه الحال للفلك عن عارض ، وهو معنى الكل والجزء المضاف أحدهما إلى الآخر ، ومانع ، وهو كون الجزء جزءًا مفروضاً بعد حصول الكل ؛ فإن هذا المعنى هو المانع له عن قبول ما يقتضيه السبب المذكور ؛ ولسبب مقارنة المادة القابلة للصورة الجسمية الحاملة إياها ، المتجزئة معها بطريان الانفصال عليها .

(٥) يريد أن المقدار لو انفرد ، لم تكن الكلية والجزئية أصلاً ، فضلاً عما يلزمهما ؛ لأن نفس طبيعة واحدة لا تقتضى الاختلاف بالكل والجزء . وليس هناك علة فاعلة ولا مادة قابلة ، فإذن لا اختلاف هناك .

وتختلف النسخ ههنا ، فى بعضها هكذا : [لم يصر كلاً وغير كل بحسب ذلك الفرض ، لا من نفسها ولا من علة ، ولا من مقارنة قابل] .

وهى أصح .

وفى بعضها : [لا من نفسها ، لا من علة ، ولا من مقارنة قابل] .

شيئًا إلا الطبيعة المقدارية . وتلك الطبيعة هى نفسها واحدة ، لم تصر كُلاًّ وغير كل بحسب ذلك الفرض ، لا من نفسها ولا من علة ، ولا من مقارنة قابل - فلا يجب أن يستحق شيئًا معينًا مما يختلف فيه ، حتى نفس الكلية والجزئية . فليس يمكن أن يقال ههنا : لحقها من غيرها شىءٌ - بحسب إمكان وقوة ما ، أو صلوح موضوع - لحوقا سابقا ، ثم تبع ذلك أن صار ما هو كالجزء بحالة مخالفة .

وتقريره : لم تصر كلاًّ وغير كل بحسب الفرض المذكور فى الفصل المتقدم إلاّ من نفسها ؛ لأنه لا علة ولا قابل هناك . والاختلافُ من نفسها باطل ؛ لأنه لا يجب أن يستحق الاختلاف .

ثم قال : [فليس يمكن أن يقال ههنا : لحقها شىء من غيرها] .

يعنى من الفاعل .

ثم قال : [بحسب إمكان وقوة ما] .

يعنى المادة التى يحتاج الامتداد الجسمى إليها ، لكونه صورة .

ثم قال : [أو صلوح موضوع] .

يعنى الموضوع الذى يحتاج المقدار والشكل إليه لكونهما عرضيين . وقيده ؛ [ههنا] .

لأن الفلك فيه : فاعل ؛ هو الصورة النوعية .

ومادة : هى هيولاه .

وموضوع : هو جرم الفلك .

ثم تبع ذلك اللحوق أن خالف فيه الجزء الكل .

واعترض الفاضل الشارح : بأن تعليل اختلاف الفلك فى الكلية والجزئية بالمادة ، غير صحيح ؛ لأن مادتى الكل والجزء : إن اتحدتا ، كانت الصورة وجزؤها حالين فى محل واحد ، ولم يكن أحدهما أولى بالكلية من الآخر .

الفصل الرابع عشر

تنبيه

(١) هذا الحامل إنما له الوضع من قِبَل اقتران الصورة الجسمية .

وإن تباينتا ، كانت المادة متخالفة فى الكلية والجزئية . وحينئذ إن احتاجت إلى مادة تسلسلت المواد ؛ وإلاّ فالصورة أيضاً وحدها يتخالف فيها من غير احتياج إلى مادة .

فإن قيل : تقدم الصورة فى الوجود والحلول على جزئها بسبب ؛ لكونها أولى بأن تكون كلاً . منه ؛ قلنا : فليكن تقدمها فى الوجود وحده سبباً فى المنفردة عن المادة .

والجواب : أن المادة هى منشأ الاختلاف ؛ فهى تختلف بذاتها ، ويختلف غيرها من الصور والأعراض المادية بها ، كالزمان الذى يقتضى التقدم والتأخر لذاته : وتصير الأشياء متقدمة ومتأخرة بسببه على ما سيأتى بيانه ؛ فلذلك احتاجت الصورة فى اختلاف أحوالها إلى المواد ولم تحتج هى إلى غيرها .

(١) أقول : يريد بيان أن كون الهيولى ذات وضع ، أمر لا يقتضيه ذاتها ، بل إنما تستفيده من الصورة الجسمية .

وهذه مسألة يبتنى عليها البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة الجسمية ؛ وذلك لأن البرهان عليه أنها لو انفكت عن الصورة الجسمية لكانت :

إما ذات وضع ، أو غير ذات وضع ؛ والقسمان باطلان :

أما الأول : فلأنه مناف للحكم المذكور .

وأما الثانى : فلما ذكره فيما يتلو هذا الفصل .

والوضع يطلق على معان :

منها : كون الشىء بحيث يمكن الإشارة الحسية إليه .

ومنها : حال الشىء بحسب نسبة بعض أجزائه إلى البعض .

ومنها : ما هو المقولة المشهورة .

(٢) ولو كان له فى حد ذاته وضع ، وهو منقسم ، كان فى حد ذاته ذا حجم .

(٣) أو غير منقسم ، كان فى حد نفسه مقطع منتهى إشارة .

(٤) نقطةً إن لم ينقسم ألبتة ، أو خطًّا ، أوسطحًا إن انقسم فى غير جهة الإشارة •

والمراد ههنا هو الأول .

والمعنى أن الصورة الجسمية ، هى العلة فى كون الهيولى ذات وضع ، ويتبين منه أنها هى التى تفيد تشخص الهيولى وتَعينُّها ، على ما سيأتى بعد .

(٢) أى لو كان للحامل وضع ، وهو قائم بذاته خال عن الصورة ، فلا يخلو :

إما أن يكون منقسماً على الإطلاق ، وفى جميع الجهات ؛ أو لم يكن .

فإن كان منقسماً فى جميع الجهات ، كان — بانفراد ذاته عن الصورة — جسماً ذا حجم ، وقد كان حاملاً للحجم . هذا خلف .

(٣) وهذا هو القسم الذى لا يكون الحامل فيه منقسماً على الإطلاق . ف[غير منقسم] . عطف على قوله : [وهو منقسم] .

ويريد به أن الحامل إن كان بانفراده ذا وضع ، وكان غير منقسم ، كان بانفراده مقطع منتهى إشارة ؛ وذلك لأن الإشارة امتداد يبتدئ من المشير وينتهى إلى المشار إليه ، وينقطع انتهاؤه بما لا ينقسم فى جهة ذلك الامتداد ؛ لأنه لو انقسم فى تلك الجهة ، لكان وراء المقطع شىء من المشار إليه ؛ فإذن لا يكون المقطع مقطعاً .

فكل مقطع إشارة هو ذو وضع غير منقسم ؛ وكل ذى وضع غير منقسم فهو عند فرض إشارة تمتد إليه ولا تتجاوزه ، يكون مقطعاً لها ، وهذا هو المراد من قوله :

[أو غير منقسم ، كان فى حد ذاته مقطع منتهى إشارة] .

(٤) أى ذلك المقطع لا يخلو :

إما أن لا ينقسم فى جهة أخرى ، أو ينقسم .

الفصل الخامس عشر

تنبيه

(١) فلو فرضنا هيولى بلا صورة ، وكانت بلا وضع ، ثم لحقتها الصورة ، فصارت ذات وضع مخصوص .

والثانى لا يخلو :

إما أن ينقسم فى جهة واحدة ، أو ينقسم فى جهتين .

وكان الحامل على التقدير الأول نقطة ، وعلى التقدير الثانى خطا ، وعلى التقدير الثالث سطحاً .

وإنما لم يحتمل قسما آخر ؛ لأن الأبعاد الجسمية ثلاثة ، وإذا فرض أحدها مأخذاً للإشارة ، لم يبق إلا اثنان .

فالحاصل أن الهيولى لو كانت ذات وضع بانفرادها ، لكانت :

إما جسما ، أو نقطة ، أوخطًّا ، أوسطحاً : وكلها باطل ، فكونها ذات وضع بانفرادها ، باطل .

وبطلان كونها أحد هذه الأشياء ، يتبين من تصور ماهياتها ؛ فإن الجسم والخط والسطح ، لكونها متصلة الذوات ، قابلة للانفصال ، تكون محتاجة إلى حامل ، فهى غير الحامل .

والنقطة لا يمكن أن تكون إلا حالة فى غيرها ، وإلا لكانت جزءاً لا يتجزأ ، والحامل لا يكون حالا ، فهى ليست بنقطة .

ولوضوح هذه المعانى لم يتعرض الشيخ لبيانها ، ووسم الفصل بالتنبيه لأنه لم يحتج فيه إلا إلى قسمة .

(١) يريد بيان امتناع حلول الصورة فى الهيولى المجردة عنها ، وبه يتبين القسم الثانى من البرهان المذكور فى الفصل المتقدم .

وتقريره : أنا لو فرضنا هيولى بلا صورة جسمية ، وكانت بلا وضع بالضرورة ، لما مر — ثم فرضنا أن الصورة لحقتها وصارت حينئذ ذات وضع بالضرورة ، لامتناع وجود جسم غير ذى وضع — لكان لا يخلو :

(٢) فليس يمكن أن يقال : إن ذلك لأن الصورة لحقتها هناك ، كما يمكن أن يقال ، لو كانت فى صورة توجب لها وضعًا هناك ، أو كان قد عرض لها وضع هناك ، ثم

إما أن لا تتحصل الهيولى فى موضع من المواضع ، أو تتحصل . وإن تحصلت فلا يخلو :
إما أن تتحصل فى جميع المواضع ، أو فى بعضها دون بعض .
والأول والثانى من هذه الأقسام محالان ببديهة العقل .
والثالث أيضاً محال ؛ لأن ذلك الموضع :
والثالث أيضاً محال ؛ لأن ذلك الموضع :
إما أن لا يكون أولى بها من غيره ، أو يكون أولى .
فإن لم يكن أولى ، كانت متساوية النسب إلى جميع المواضع ، فكان حصولها فى ذلك الموضع دون غيره ، ترجيحاً لأحد الأمور المتساوية من غير مرجح ، وهو محال بالبديهة .
وإن كان أولى بها ، فالأولوية :
إما أن تكون حاصلة قبل أن تلحقها الصورة ، أو حصلت بذلك .
وهذان قسمان ، وهما أيضاً محالان ، مع أن لكل منهما نظيراً فى الوجود .
والشيخ أوردهما ، وأورد نظيريهما ، وبيّن الفرق بينهما وبين النظيرين ، وأعرض عن ذكر الأقسام المحالة بالبديهة للإيجاز .
(٢) هذا بيان امتناع القسم الأول ، والفرق بينه وبين نظيره :
أما بيان الامتناع ؛ فبأن هذا لا يمكن ههنا ؛ لأن الهيولى — قبل الصورة — كانت غير متعلقة بالموضع الذى حصلت فيه مع الصورة ، فلا يمكن أن يقال : إن ذلك — أى حصولها فى ذلك الموضع — إنما كان لأن الصورة إنما لحقتها هناك ؛ وذلك لأن الهيولى لم تكن هناك ، ولا فى موضع آخر .
ثم أشار بقوله : [كما يمكن أن يقال] .
إلى نظيره فى الوجود ، وهو أن تكون الهيولى فى صورة توجب لها وضعاً هناك ، كجزء من الهواء مثلا فى موضعه الطبيعى ؛ فإن صورته الهوائية توجب لمادته وضعاً هناك .

لحقتها الصورة الأخرى . وإنما ليس يمكن فيما نحن فيه ؛ لأنها مجردة بحسب هذا الفرض .

(٣) وليس يمكن أيضا أن يقال : إن الصورة عينت

أو كان قد عرض لها وضع هناك ؛ كجزء من الهواء أيضاً أخرج بالقسر عن موضعه إلى الموضع الطبيعى للماء فعرض له وضع هناك ، ثم فسدت صورة الجزأين لسبب ، ولحقت صورة الماء بمادتّها هناك فحصلت الهيولى مع الصورة اللاحقة بها فى موضع خاص ؛ لكون ذلك الموضع أولى بها ، والأولوية كانت حاصلة قبل هذا اللحوق ، بحسب الصورة السابقة والأحوال العارضة لها .

ثم أشار بقوله : [وإنما ليس يمكن فيما نحن فيه ؛ لأنها مجردة بحسب هذا الفرض] إلى الفرق المذكور.

(٣) وهذا بيان امتناع القسم الثانى ، وهو أن تحصل الأولوية بعد أن تلحق الصورة بالهيولى ، و بيان الفرق بينه و بين نظيره فى الوجود .

أما بيان الامتناع : فهو بيان تساوى نسبتها إلى جميع المواضع الّتى تقتضيها الصورة الّتى تلحقها ، فهى إذن تكون متساوية النسبة إليها بحسب ذاتها ، و بحسب الصورة ، وحينئذ يستحيل حصولها فى بعضها ، وهو المراد من قوله :

[وليس يمكن أيضاً أن يقال : إن الصورة عينت لها وضعاً مخصوصاً من الأوضاع الجزئية الّتى تكون لأجزاء كل واحد مثلا ، كأجزاء الأرض] .

وإنما قيد هذا القسم بهذا القيد ، لئلا يقال : الصورة النوعية الّتى تقارن الصورة الجسمية — على ما سنذكره — إنما تقتضى تعيين الموضع ؛ لكون كل صورة نوعية مقتضيةً لحيز مخصوص دون غيره ؛ وذلك لأن للحيز الطبيعى أجزاء كثيرة ، وحصول الهيولى مع الصورة فى أحدها دون غيره ، يقتضى أولوية ، فلأجل هذا خص الفرض بالقيد المذكور .

ثم أشار بقوله : [كما يمكن أن يقال فى الوجه الذى ذكرنا] . إلى نظيره فى الوجود ، وذلك الوجه هو المثال الأول الذى كان الوضع السابق واجباً لا عارضاً ، بحسب الصورة السابقة : أعنى فى الجزء من الهيولى الذى كان فى موضعه الطبيعى ، ثم صار ماء ، فقصد الموضع الطبيعى للماء لوجود الصورة المائية فيه .

لها وضعًا مخصوصًا من الأوضاع الجزئية التى تكون لأجزاء كل واحد مثلا ، كأجزاء الأرض .

كما يمكن أن يقال فى الوجه الذى ذكرنا من تخصيص وضع جزئى بسبب لحوق الصورة – وهناك وضع جزئى – لحوقًا يخصص أقرب المواضع الطبيعية من ذلك الموضع ، كالجزء من الهواء صُيِّر ماء ، فيكون موضعه الطبيعى متخصصًا بحسب موضعه الأول ، وهو أقرب مكان طبيعى للمياه مما كان موضعًا لهذا الصائر ماء ، وهو هواء . وإنما لا يمكن هذا أيضًا ؛ لأنا جعلناها مجردة .

وإنما لم يقصد أى جزء اتفق منه ، بل قصد الجزء الذى هو أقرب أجزاء الموضع المائى إلى الموضع الأول ، فتخصص ذلك الموضع الجزئى به بسبب الوضع السابق . وهومعنى قوله :

[بسبب لحوق الصورة ، وهناك وضع جزئى] أى بسبب لحوق الصورة ، حال وجود وضع جزئى هناك .

فههنا سببان :

أحدهما : الصورة المائية ، وهو سبب لقصد الموضع المائى مطلقاً .

والثانى : الوضع السابق ، وهو سبب لتخصص الموضع الجزئى منه بالقصد .

ثم أشار بقوله : [وإنما لا يمكن هذا أيضاً ، لأنا جعلناها مجردة] .

إلى الفرق بينهما .

ولما بطل القسمان ، ظهر امتناع الفرض الأول ، وهو حلول الصورة الجسمية فى الهيولى المجردة ، ويتبين من ذلك أن حلول الصورة فى الهيولى لا يجوز إلا على سبيل التبدل ، بأن يكون حلول اللاحقة عقيب زوال سابقة .

. . . .

واعلم : أن فائدة إيراد النظيرين ، سد باب إيراد المعارضة بهما ؛ وذلك لأن الحكم بامتناع حلول الصورة فى الهيولى المجردة ، لاقتضائها الحصول فى موضع ، مع عدم أولوية أحد المواضع به ، يمكن أن يعارض بالكون الذى هو حلول صورة جديدة فى الهيولى . والكائن يقتضى لا محالة الحصول فى موضع ، فالوجه فى تخصصه بأحد المواضع هو الوجه فى تخصيص الهيولى المجردة به .

ثم إن أجيب بأن المخصص – وهو الوضع السابق – حاصل ثَمَّ وغير حاصل ههنا ، عورض بأن الصورة الكائنة الجديدة ، تقتضى الحصول فى أحد أجزاء مكانها الطبيعى ، لا بعينه ، مع أن نسبتها إلى الجميع واحدة . فالوجه فى تخصصها بأحدها ، هو الوجه فى تخصص الهيولى المجردة بأحد الأحياز الممكنة .

فيجاب بأن الوضع السابق أيضاً يفيد تخصيص أقرب الأجزاء منه بذلك ، وههنا ليس كذلك ؛ إذ ليس له وضع سابق فلا تخصيص .

وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح : أن أول الإشكالين هو أن الجسم العنصرى لا يجب اتصافه بإحدى الصور النوعية بعينها ، مع دوام اتصافه بها ، فلم لا يجوز أن تكون الهيولى إذا اتصفت بالجسمية ، فهى وإن كانت غير واجبة الحصول فى حيز بعينه ، لكنها تحصل فى أحد الأحياز .

وأجاب عنه بكون كل صورة نوعية مسبوقة بأخرى مُعدة للهيولى فى قبول اللاحقة . والهيولى الخالية عن الصورة ليست كذلك ، فظهر الفرق .

أقول : هذا إشكال برأسه ، ليس فى الكتاب منه عين ولا أثر .

وأما تشكيكه – بتجويز اتصاف الهيولى ، فى حال تجردها ، بأوصاف متعاقبة يقتضى أحدها تخصصها بأحد الأوضاع الممكنة بعد حلول الصورة فيها – فليس بشىء ؛ لأن الهيولى الموصوفة بتلك الأوصاف ؛ إن تخصصت بوضع فهى غير مجردة ، وإن لم تتخصص ، فنسبتها مع الأوصاف ، إلى جميع الأوضاع ، واحدة .

الفصل السادس عشر

تذنيب

(١) فَاحْدِس من هذا أن الهيولى لا تتجرد عن الصورة الجسمية *

(١) وفى نسخة [الجسمانية] وفى نسخة [الجرمية] .

ذكر الفاضل الشارح : [أن الحجة على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة ، كانت بأنها حالة الانفكاك :

إما أن تكون مشاراً إليها ، أو لا تكون .

وأبطل الأول فى فصل ، ثم أبطل الثانى فى الفصل المتقدم ؛ بأنها عند اقترانها بالصورة :

إما أن تحصل فى كل الأحياز ، أو لا تحصل فى شىء منها ، أو فى حيز معين .

ولم يتعرض للقسمين الأولين منها ، لظهور فسادهما ، بل اقتصر على إبطال الثالث ، ولأجل ذلك أمر بالحدس بالمطلوب ، ولم يصرح بثبوته مطلقاً ، لأنه موقوف على التنبيه بفساد القسمين المحذوفين] .

أقول : ويحتمل أن يكون الوجه فى ذكر الحدس ، أن امتناع اقتران الهيولى المجردة بالصورة ، لا يدل بالذات على امتناع تجرد الهيولى عن الصورة ، بل يدل على أن الهيولى المجردة غير مقترنة بالصورة أبداً .

وينعكس عكس النقيض إلى أن : الهيولى المقترنة بالصورة غيرُ مجردة ، أى لا تكون مجردة أصلا .

وهيولى الأجسام هى المقترنة بالصورة ، فهى لا تتجرد عن الصورة الجسمية .

الفصل السابع عشر

تنبيه

(١) والهيولى قد لا تخلو أيضًا عن صورٍ أخرى .

(٢) وكيف ! ولا بد من أن تكون : إما مع صورة توجب قبول الانفكاك والالتئام والتشكل بسهولة أو بعسر ، أو مع

---

(١) يريد إثبات الصورة النوعية ، وهى التى تختلف بها الأجسام أنواعاً .

وأعلم أن سلب الخلو ، إيجابُ المقارنة . فعنى [لا تخلو] أنها تقارن .

ولما كانت الهيولى لا تقارن هذه الصور معاً ، بل تقارن واحدة منها فقط ، ولا يجب أن تقارن تلك الواحدة أيضاً دائماً ، بل ربما تقارنها وقتاً دون وقت ، أورد الشيخ ههنا لفظة [قد] التى تفيد مع الفعل المضارع : جزئية الحكم ، ليعلم أن الحكم الكلى بمقارنة الهيولى لـمّا تقارنه من الصور النوعية ، غيرُ واجب ، وإن كان بامتناع انفكاكها عن جميع تلك الصور واجباً .

(٢) أى وكيف يحكم بخلو الهيولى عنها ؟ مع امتناع خلو الجسم عن أحد أمور ثلاثة :

أحدها : قبول الانفكاك والالتئام ، والتشكل التابع لهما ، بسهولة . وهو اللازم للأجسام الرطبة من العنصريات .

وثانيها : قبول جميع ذلك بعسر ، وهو اللازم للأجسام اليابسة من العنصريات .

وثالثها : الامتناع عن قبول ذلك ، وهو اللازم للفلكيات .

وهذه أمور مختلفة غير واجبة لذواتها ، فهى إنما تجب بعلل تقتضيها .

ولا يمكن أن تقتضيها الجرمية المتشابهة فى جميع الأجسام لكونها مختلفة .

ولا الهيولى لأن الفاعل لا يكون قابلا لما يفعله ، كما تبين فى علم ما بعد الطبيعة .

فعللها إذن أمور مختلفة أيضاً ، غير الهيولى والصورة . ويجب أن تكون تلك الأمور مقارنة لهما ؛ لأن المفارق تتساوى نسبته إلى جميع الأجسام .

صورة توجب امتناع قبول ذلك ، وكل ذلك غير مقتضى الجرمية .

(٣) وكذلك لا بد له من استحقاق مكان خاص ، أو وضع

ويجب أن تكون متعلقة بالهيولى لاقتضائها ما يتعلق بالأمور الانفعالية ، كسهولة قبول الفصل والوصل ، وعسره .

ويجب أن تكون صوراً لا أعراضاً ؛ لأن الجسم يمتنع أن يتحصل من غير أن يكون موصوفاً بأحد هذه الأمور .

(٣) الجسم يمتنع أن يخلو عن الأين ، أو الوضع ، ويمتنع أن يكون فى جميع الأمكنة ، أو على جميع الأوضاع . فإذن جسميته تقتضى أن تكون فى مكان . أو وضع ، غير متعينين .

ثم إن كل جسم يجب أن يختص بمكان أو وضع متعينين تقتضيهما طبيعته على مايجىء فى النمط الثانى .

فإذن لا يخلو كل جسم عما يقتضى استحقاق مكان خاص ، أو وضع خاص ، متعينين ، وذلك لصورة غير الجسمية العامة المشتركة ، كما مر .

وإنما لم يقتصر على المكان ، وجعل الوضع قسيما له ، لئلا يصير الحكم جزئيًّا ، فإن الجسم المحيط بالكل ليس عنده فى مكان ، وهو لا يخلو عن وضع معين .

واعلم أن الصور تختلف باعتبار آثارها ، فالمقتضية للكيفيات — كسهولة قبول الانفكاك وعسره — تكون مناسبة للكيف .

والمقتضية لاستحقاق الأمكنة ، مناسبة للأين .

وهكذا فى سائر الأعراض .

وتحقق كونها مغايرة لتلك الأعراض ، أن كون الجسم بحيث يستحق أيناً ، هو غير حصوله فى ذلك الأين .

ومما يوضح ذلك بقاؤها فى بعض الأجسام ، مع زوال الأعراض ؛ فإن السبب المقتضى لسهولة تشكل الماء ، ولرده إلى مكانه الطبيعى ، ووضعه الطبيعى ، باق عند جموده ؛ أو إصعاده بالقسر ، أو تكعيبه .

خاص ، متعينين . وكل ذلك غير مقتضى الجرمية العامة

والفاضل الشارح أورد عليه شكوكاً كثيرة .

منها : أن استناد اختلاف الأعراض إلى الصور المختلفة ، يقتضى استناد الصور أيضاً إلى غيرها من الأمور المختلفة .

فإن أسند اختلاف الصور فى العنصريات ، إلى اختلاف استعدادات فى مادتها المشتركة ، بحسب الصور السابقة ، وفى الفلكيات إلى اختلاف قوابلها فى الماهيات ؛ قيل: فلم لا يجوز استناد اختلاف الأعراض ، إليها ، من غير توسط الصورة ؟

والجواب عنه : ما مر من بيان مغايرة الأعراض ومباديها ، وامتناع تحصل الجسم منفكاً عن تلك المبادئ ، وسائر الأحوال المذكورة .

فإن سميت تلك المبادئ ، بعد وضوح ما تقدم ، بالكيفيات ؛ فلا مضايقة فى التسمية ؛ إلا أنه ينبغى أن ينسب إليها تحصل الأجسام أنواعاً ، وصدور الأعراض المذكورة ، وليست الاستعدادات ولا المواد كذلك .

ومنها : أن الفلك لا يحتاج إلى هذه الصور ؛ فإن أعراضه لا تزول ؛ وذلك لأن هذه الصور لو فرضت للفلك ، لكانت لازمة أيضاً لا محالة . ويكون لزومها :

إما للجسمية ؛ أو لما يكون حالا فيها ، أو لما يكون محلا لها ، أولما لا يكون حالا ولا محلا .

وأبطل الأقسام ، إلا كونه لما يكون محلا .

ثم قال : فليكن المحل سبباً للأعراض اللازمة من غير توسط الصور . وأيضاً جميع العناصر لا يحتاج إليها ؛ لجواز أن يكون بعض تلك الصور إعداماً للبعض ، كالمقتضية لصعوبة القبول ، المقتضية لسهولته . فإن من الجائز أن تكون صعوبة القبول عدماً لسهولته ، وبالعكس .

ومبدأ العدم يجوز أن يكون عدمياً .

والجواب : أن استلزام الجسمية المطلقة لهذه الصور فى الفلك ، غير معقول ؛ لكونها مشتركة . وكذلك الجسمية المختصة بالفلك ؛ لأن سبب اختصاصها بالفلك ، هو هذه الصور لا غير .

المشتركة فيها *

فإذن القول بلزوم هذه الصور للجسمية غير معقول، بل الواجب أن يُعكس ويقال: الجسمية لازمة لصورة الفلك، وحينئذ تسقط القسمة المذكورة، لأنها تلزمها ؛ لأنها صورة الفلك لا غير .

وأما استنادها إلى المحل على ما ذكر ، فغير معقول ؛ لامتناع كون القابل فاعلا .

وأما جعل بعض الصور العنصرية أعداماً ، فغير معقول ؛ لأن الأعراض المذكورة ليست بعدمية .

أما الاثنينية فظاهر .

وأما الباقية فعلى ما تبين فى مواضعها .

والأمور الوجودية لا تصدر عن الأعدام .

ومنها : المعارضة .

أولا : بأن هذه الصور محتاجة إلى الجسمية ، فالجسمية إن كانت معلولة لها ، لزم الدور ، وإلا لم تكن الصور مقومة للجسمية . فإذن لم تكن صوراً .

وثانياً : بأن القول بكون تلك الصور مصادر لأعراض مختلفة غير مترتبة : بعضها من باب الكيف ، وبعضها من باب الأين . وكذلك من سائر الأبواب، من غير أن يصدر البعض بواسطة البعض .

يناقض القول بأن الكثير لا يصدر عن الواحد .

والجواب :

عن الأول : أن الصور ليس من شرطها أن تقوّم الجسمية ، بل من شرطها أن تقوّم الهيولى . وهذه الصور تقوّمها من غير دور على ما سيأتى بيانه .

وعن الثانى : أن الكثير يجوز أن يصدر عن الواحد، بانضمام أمور وشروط مختلفة إليه .

فهذه الصور تقتضى التأثير فى الغير ، بحسب ذواتها ، والتأثر من الغير بحسب المادة وحفظ الأين بشرط الكون فى مكانها ، والعود إليه بشرط الخروج عنه . وهكذا فى البواقى .

فهذا حل تلك الشكوك على قواعد الشيخ ، من غير الاحتيال الذى أوجبه هذا الفاضل .

الفصل الثامن عشر

إشارة

(١) واعلم أنه ليس يكفى أيضًا وجود الحامل ، حتى تتعين صورة جرمانيةٌ ، وإلا لوجب التشابه المذكور ، بل

(١) قد أشار الشيخ فيما مر إلى أن الصورة الجسمية محتاجة فى وجودها وتشخصها إلى الهيولى ؛ لكونها غير منفكة فى الوجود عن التناهى والتشكل ، ومحتاجة فيهما إليها ، فأراد أن يبين فى هذا الفصل أنها مع احتياجها إلى الهيولى تحتاج إلى أشياء أخرى غير الهيولى ، لولاها لكانت الأقدار والأشكال متشابهة ؛ إذ كانت الهيولى — فيما عدا الفلكيات — مشتركة .

وذكر الفاضل الشارح : أن هذا الكلام يصلح جواباً عن سؤال يذكر على دليلين مما مر :

أولهما : أنه لما استدل على أن الصورة لا تنفك عن الهيولى ، بأن قال : لزوم المقدار والشكل :

إما للصورة ، أو للفاعل ، أو للحامل .

والتزم بأنه للحامل ، فكان لقائل أن يقول : العنصريات غير مختلفة فى المواد ، فيجب استواؤها فى المقدار والشكل .

وثانيهما : أنه لما استدل على إثبات الصور النوعية باختلاف الكيفيات ، فكان لقائل أن يقول : لو كان الاختصاص بكل كيفية ، لأجل صورة ، لكان الاختصاص بكل صورة ، لأجل صورة أخرى .

ثم لما كان الجواب عنهما واحداً ، أخره إلى هنا .

والجواب : أن أسباب الاختلافات والاختصاصات ، هى الأمور السابقة المعدة للأمور اللاحقة .

فقوله : [لا يكفى أيضاً وجود الحامل حتى تتعين صورة جرمانية] .
أى حتى تتشخص ؛ فإنه ذكر أن الصورة تحتاج إلى الحامل فى الوجود دون الماهية .

يحتاج فيما يختلف أحواله إلى معيِّنات ، وأحوال متفقة من خارج ، يتحدد بها ما يجب من القدر والشكل .

(٢) وهذا سر تطلع منه على أسرار أخرى *

والتشابه المذكور هو تشابه المقدار والشكل ، لا تشابه الجزء والكل ؛ فإن الجزء والكل لا يجب أن يتحدا مع وجود المادة القابلة للانقسام .

قوله : [بل يحتاج فيما يختلف أحواله] .

أى أجزاء العناصر المختلفة الأقدار والأشكال إلى معيِّنات ؛ أى إلى مشخصات . وذلك لأنها لا تحتاج إلى علل للماهية والحقيقة ، بل تحتاج إلى علل تفيد تغايرها وانفصالها عن العناصر الكلية .

قوله : [وأحوال متفقة من خارج] .

وكان ينبغى أن يقول : وأحوال مختلفة من خارج ؛ لأن سبب المختلفات ينبغى أن يكون مختلفاً لا متفقاً . لكنه أراد بها الأحوال الاتفاقية وهى التى يكون وجودها غير دائم ولا أكثرى ، فإن الأشخاص من حيث لا تماثل ، تحتاج إلى علل ، يندر وجودها ، لتصير بانضيافها إلى سائر العلل عللا لا تماثل .

ويريد بالمعينات والأحوال المتفقة من خارج ، العلل الفاعلية ، وهى القوى السماوية ، والأحوال الأرضية ، التى هى الصور السابقة ، والتغيرات الطبيعية ، والقواسر الخارجية . فإن جميع ذلك علل فاعلية لتشخص الصور .

وأما الحامل فهو علة قابلة .

(٢) أقول : قال الفاضل الشارح : كون كل سابقٍ علةً معدةً للاحق ، سر عظيم تطلع منه على أسرار :

هى اقتضاء ذلك أن لا يكون للحوادث بداية زمانية ، وأنه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية ؛ لتكون تلك الحركة سبباً لحصول تلك الاستعدادات المختلفة فى المادة.

وهذا السر بعينه هو الجواب عن السؤال المذكور .

أقول : ومن تلك الأسرار التنبيه على وجود مبدأ قديم يفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات ، وعلى وجود جسم يتحرك الحركة المتصلة على الدوام .

وبالجملة الأسباب التى تنتظم بانتظامها أمور العالم على ما هو عليه فى نفس الأمر .

الفصل التاسع عشر

وهم وتنبيه

(١) واعلم أن الهيولى مفتقرة فى أن تقوم بالفعل ، إلى مقارنة الصورة. فإما أن تكون الصورة هى العلة المطلقة الأولية

---

(١) يريد بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة ، فذكر ، أولا ، الأقسام المحتملة ، ليتبين ما هو الحق منها .

قال الفاضل الشارح : [تلك الأقسام أن يقال : لما ثبت تلازمهما :

فإما أن تكون الهيولى محتاجة إلى الصورة من غير عكس .

أو الصورة محتاجة إلى الهيولى من غير عكس .

أو تكون كل واحدة منهما محتاجة إلى الأخرى .

أو لا تكون ولا واحدة منهما محتاجة إلى الأخرى .

فهذه أربعة أقسام .

والأول منها على ثلاثة أقسام :

فإن الصورة تكون للهيولى :

إما علة مطلقة ، أو جزءاً منها ، أولا علة ولا جزء علة ، بل تكون آلة وواسطة للعلة .

فخرج من هذا أن الأقسام ستة .

والحق من جملتها عند الشيخ واحد ، وهو أن الصورة جزء العلة للهيولى] .

وأقول : التلازم عند التحقيق لا يقتضيه إلا العلة الموجبة ، ويكون :

إما بينها وبين معلولها .

أو بين معلولين لها ، لا كيف اتفق ، بل من حيث تقتضى تلك العلة تعلقاً ما لكل واحد منهما بالآخر ، على ما سيأتى بيانه .

وكل شيئين ليس أحدهما علة موجبة للآخر ، ولا معلولا ، ولاارتباط بينهما بالانتساب إلى ثالث كذلك ، فلا تعلق لأحدهما بالآخر ، ويمكن فرض وجود أحدهما منفرداً عن الآخر .

لقيام الهيولى بها مطلقًا . أو تكون الصورة آلة ، أو واسطة ،

لكن الجمهور لايتفطنون لذلك ، ويظنون أن التلازم بين الشيئين ليس أحدهما علة للآخر ربما يكون من غير أن يقتضى الارتباط بينهما ثالث ، ويمثلون لذلك بالمضافين ، وذلك ظن باطل ، فالشيخ لم يتعرض لذلك أولا ، بل قسم وجه التلازم إلى قسمين :

أحدهما : أن يكون لكون أحدهما علة للآخر .

والثانى : أن لا يكون كذلك .

والأول : كان محتملا للوجهين اللذين ذكرهما الفاضل الشارح ، لكن العلة القابلية لما لم تكن علة موجبة ، فهى لا تكون مقتضية للتلازم من جهة القبول .

ولما استحال أن يكون القابل فاعلا ، استحال أن تكون الهيولى مقتضية للتلازم الذى بينها وبين الصورة بوجه من الوجوه .

فلذلك لم يتعرض الشيخ لاستناد التلازم إلى علية الهيولى ، بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وعليتها . وقسم هذا القسم إلى الأقسام الثلاثة الذى ذكرها الفاضل الشارح .

وبقى القسم الثانى ، وهو أن لا يكون أحد المتلازمين علة للآخر ، فنبه على أن ما يظنه الجمهور فى هذا القسم ، باطل . ونبه على أن الحق فى هذا القسم هو أن يكون التلازم لارتباط يقتضيه شىء غير المتلازمين ، ثالث لهما . ولهذا المعنى وسم الفصل بـ « الوهم والتنبيه » .

فهذه هى الأقسام الأربعة المذكورة فى الكتاب ، ثم قسم القسم الرابع أيضاً ، بحسب الاحتمال العقلى إلى قسمين ؛ بأن ذلك الثالث يقيم كلا واحد منهما :

إما مع الآخر ، أو بالآخر .

فهذه هى الأقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ .

قال الفاضل الشارح : فى قوله : [إن الهيولى مفتقرة فى أن تقوم بالفعل ، إلى مقارنة الصورة] .

فوائد :

منها : أنه إنما قال : [فى أن تقوم] .

ليعرف أنها مفتقرة إليها فى وجودها ، لا فى ماهيتها . كما مر .

لمقيم آخر يقيم الهيولى بها مطلقًا . أو تكون شريكة لمقيم آخر ، باجتماعهما جميعًا تقوم الهيولى .

ومنها : أنه قال : [تقوم بالفعل] .

ليعرف أنها مفتقرة فى الوجود الخارجى ، لا الذهنى .

ومنها : أنه قال : [إلى مقارنة الصورة] .

ليعرف أنها علة من جنس ما لا تباين ذاتها ذات المعلول ؛ كالبارى تعالى . والعالم .

ثم قال : وعلى قوله : [مقارنة الصورة] .

شك لفظى . وهو أن المقارنة حالة إضافية ، تعرض للشىء بالنسبة إلى غيره . والأحوال الإضافية متأخرة عن الذوات . فإذن المقارنتان – أعنى مقارنة الهيولى للصورة . ومقارنة الصورة للهيولى – متأخرتان عنهما ؛ فلا يصح أن يقال : الهيولى مفتقرة إلى مقارنة الصورة ، بل العبارة الصحيحة أن يقال : الهيولى مفتقرة فى وجودها بالفعل إلى ذات الصورة ، افتقاراً متى وجدت ، وجب أن تكون مقارنة للصورة.

فالافتقار يكون إلى ذات الصورة ، ووجوب المقارنة حكم بعد وجود الهيولى .

أقول : يحتمل أن يكون مراد الشيخ ذلك ، إلا أنه وقع فى عبارته توسع ما .

ويحتمل أن يقال : إن الشيخ لم يذهب إلى أن ذات الهيولى مفتقرة إلى المقارنة المتأخرة عنها ، بل ذهب إلى أنها فى قيامها بالفعل – أى فى تشخصها – مفتقرة إليها ، والشىء يجوز أن يحتاج فى اتصافه بصفة ما إلى ما يتأخر عن ذاته ، كالعلة المحتاجة فى اتصافها بالعلية إلى وجود معلولها المتأخر عنها ، ولا يلزم من ذلك إلا تأخر صفتها عما يتأخر عنها .

ثم قال : [وهذه القضية – يعنى أن الهيولى مفتقرة فى قيامها ، إلى مقارنة الصورة – مفتقرة إلى حجة ؛ لأن الذى مر ، هو أن الصورة لا تخلو عن الهيولى ، والهيولى لا تخلو عن الصورة ؛ فهذا القدر لا يكفى فى بيان أن الهيولى مفتقرة إلى الصورة ، لاحتمال أن لا يكون لأحدهما تأثير فى الآخر ، بل يكونان متضايفين .

ثم إن كان ولا بد من الافتقار ، فقد يمكن أن يكون الافتقار من جانب الصورة .

قال : وسيأتى إبطال الاحتمالين] .

وأقول : أما تلازم المتضايفين فسنبين أنه ليس على وجه لا يكون لأحدهما تأثير فى الآخر ، كما ظنه .

أو تكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ، ولا الصورة تتجرد عن الهيولى ، وليس أحدهما أولى بأن يكون مقاماً به الآخر ،

وأما الاحتمال الآخر ، وهو أن يكون الافتقار من جانب الصورة مطلقاً ، فقد بينا أنه لا يفيد التلازم ؛ إذ القابل لا يقتضى الإيجاب فى عليته .

قال : [والفرق بين الآلة والواسطة ، أن كل آلة واسطة ، ولا ينعكس ؛ لأن الآلة لا تكون موجدة . إلا أن الإيجاد يتوقف على توسطها .

والمتوسط قد يكون موجداً . كالعلة القريبة] .

وأقول : الآلة — كما ذكرنا — هى ما يؤثر الفاعل فى منفعله القريب منه بتوسطها .

والواسطة : هى معلول يصير علة لغيره ، من حيث يقاس إلى طرفيه . فأحد الطرفين معلول ؛ والآخر علة بعيدة ، والواسطة علة قريبة .

قال : [وقوله : « أو يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ، ولا الصورة تتجرد عن الهيولى ، إلى آخره » .

إشارة إلى القسمين الأخيرين مع الشبهة التى يمكن أن يتمسك بها من أراد أن يذهب إلى أحدهما . وهى أن يقال : لما ثبت التلازم ، فليس أحدهما بالعلية أولى من الآخر . وإليه أشار بقوله : « وليس أحدهما أولى بأن يكون مقاماً به الآخر ، من الآخر بعكسه » .

بل الحق أن يكون الاحتياج من الجانبين على السواء ، والاستغناء من الجانبين على السواء] .

وأقول : لو كان مراده ذلك ، لكان عن ذكر السبب الخارج مستغنياً . وأيضاً على تقدير الاستغناء من الجانبين . لا يبقى للتلازم معنى ، بل الأظهر ما ذكرته ، ويكون قوله :

[أو يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ، إلى قوله : بعكسه] .

إشارة إلى القسم الآخر على ما يظنه الجمهور ، وقوله : [بل يكون سبب ما ، إلى آخره] .

تنبيه على الحق فى ذلك ، وقسمة لذلك القسم ، إلى قسميه .

قال : [ثم ههنا شكان لفظيان :

من الآخر بعكسه - كذا - ، بل يكون سببٌ ما آخر خارج عنهما يقيم كلٌّ واحد منهما مع الآخر ، أو بالآخر .

الفصل العشرون

إشارة

(١) أما الصورة التى تفارق الهيولى إلى بدل ، فليس يمكن أن يقال : إنها علل مطلقة للوجود الواحد المستمر

الأول : أنه لما ذكر أن قيام أحدهما بالآخر ، ليس بأولى من العكس ، جعل اللازم أن يكون سبب خارج يقيم كلٌّ واحد منهما مع الآخر ، أو بالآخر ؛ وذلك غير لازم ؛ لاحتمال قيام كل واحد منهما مع الآخر ، أو بالآخر ، من غير إثبات ثالث ، وهذا لا يمكن إبطاله إلا بالبرهان المذكور على استحالة أن يكون فى الوجود موجودان واجبا وجود متكافئان فى الوجود .

الثانى : إن أراد بقوله : « يقيم كلٌّ واحد منهما مع الآخر » .

استغناء كل واحد منهما عن الآخر ، فهو لا يصح ؛ لأن مورد القسمة كون الهيولى مفتقرة ، وهذا المورد لا يحتمل ذلك القسم ، وإن لم يرد به ذلك ، لم يكن ذلك القسم مذكوراً .

فعلى التقدير الأول : بعض الأقسام مناف لمورد القسمة .

وعلى التقدير الثانى : بعض الأقسام محذوف] .

أقول :

الشك الأول : هو ما ظنه الجمهور ، وقد مرت الإشارة إلى فساده ، وسيأتى بيانه بقول أبسط .

والشك الثانى : غير وارد ؛ لأن الاستغناء عن الجانبين ينافى تلازمهما .

(١) صور العناصر تفارق الهيولى إلى بدل :

أما الجسمية : فلجواز الانفصال عليها ، الذى إذا طرأ زالت الجسمية التى كانت فى حالة الاتصال ، وحدثت جسميتان أخريان .

لهيولياتها ، ولا آلات ومتوسطات مطلقة ؛ بل لا بد فى أمثال هذه ، من أن يكون على أحد القسمين الباقيين . وههنا سر آخر *

وأما النوعية : فلجواز الكون والفساد عليها ، على ما سيأتى .

وأما صور الفلكيات فلا تفارقها أصلا :

أما الجسمية : فلامتناع الخرق والالتئام عليها .

وأما النوعية : فلامتناع الكون والفساد عليها .

والمراد من هذا الفصل أن صور العناصر لا يمكن أن تكون عللا مطلقة ، ولا آلات ومتوسطات مطلقة للهيولى ؛ وذلك لوجوب عدم المعلول عند إنعدام العلل والآلات والمتوسطات المطلقة . لكن الهيولى لا تعدم عند انعدام الصور المذكورة ؛ لأنها مستمرة الوجود .

ولما كان القسمان الأولان من الأربعة المذكورة فى الفصل المتقدم ، باطلين بما ذكره ؛ قال : [بل لا بد فى أمثال هذه من أن يكون على أحد القسمين الباقيين] .

من الأربعة المذكورة فى الفصل المتقدم .

قوله : [وههنا سر آخر] .

السر هو دلالة هذا البرهان على وجود مبدأ للكائنات غير الهيولى والصورة ، بل شىء آخر دائم الوجود مفارق ، يفيض وجودُ الهيولى عنه ، لا بانفراده ، بل بإعانة من الصورة .

وذلك لأن الهيولى لما امتنع وجودها منفكًّا عن الصورة ، ثبت احتياجها إلى الصورة . ثم إن الصورة قد تنعدم وتبقى المادة ، فعلم أنها تحتاج إلى الصورة ، من حيث هى صورة ما ، لا من حيث هى صورة معينة ؛ أى من حيث طبيعتها النوعية الموجودة ، لا من حيث خصوصيات الأشخاص .

ولما لم تكن الصورة — من حيث هى صورة ما — واحدة بالعدد ، فلم يمكن أن تكون من حيث هى كذلك ؛ علة للهيولى الواحدة بالعدد بانفرادها . فإن المعلول الواحد بالعدد، يحتاج إلى علة واحدة بالعدد .

فعلم أن هناك شيئاً آخر مبايناً للهيولى والصورة ، واحداً بالعدد ، دائم الوجود ،

الفصل الحادى والعشرون

إشارة

(١) يجب أن يعلم فى الجملة أن الصورة الجرمية

تنضاف الصورة — من حيث هى صورة ما — إليه ، فتجتمع منها للهيولى علة واحدة بالعدد ، تامة مستمرة الوجود معها .

وربما يشبّه ذلك المبدأ المستحفظ لوجود الهيولى بالصور المتعاقبة ، بشخص يمسك سقفاً بدعامات متعاقبة ، يزيل واحدة منها ويقيم أخرى بدلها .

فتأدية الكلام إلى إثبات هذا المبدأ المفارق ، سر فى هذا الموضع .

(١) يريد أن يبين أن الصورة الجسمية ، وما يصحبها من الصور النوعية — سواء كانت عنصرية أو فلكية ، ممكناً زوالها أو ممتنعاً — فإنها لا تكون عللاً مطلقة ، ولا وسائط مطلقة لوجود الهيولى .

قال الفاضل الشارح : [إن الحجة المذكورة ههنا مبنية على مقدمات :

الأولى : أن المتأخر عن المتأخر عن الشىء ، يجب أن يكون متأخراً عن ذلك الشىء ، سواء كان المتأخر بالذات ، أو بالزمان . وهذه مقدمة بينة .

الثانية : أن الشىء الذى يكون مع المتأخر عن ثالث ، يجب أيضاً أن يكون متأخراً عن الثالث .

والشيخ استعمل هذه المقدمة فى « الإشارة الثانية من النمط الثانى من هذا الكتاب » فى بيان أن محدد الجهات متقدم بالوجود على الأجسام المستقيمة الحركة .

قال : لأن محدد الجهات متقدم على الجهات ، وهى إما مع الأجسام المستقيمة الحركة ، أو متقدمة عليها ، والمتقدم على المتقدم متقدم .

واستعملها أيضاً فى « النمط السادس من هذا الكتاب » حيث بين أن الحاوى ، لو كان متقدماً على المحوى ، الذى هو مع عدم الخلاء ، لكان متقدماً على عدم الخلاء .

ثم زعم هناك أن الفلك الحاوى الذى هو مع العقل المتقدم على الفلك المحوى ، غير

وما يصحبها ، ليس شيء منهما سببًا لقوام الهيولى مطلقًا .

متقدم على الفلك المحوى ، فخرج منه أن ما مع القبل بالذات ، لا يجب أن يكون قبل ؛ وما مع البعد ، يجب أن يكون بعد .

والفرق مشكل] .

أقول : المعية تطلق : على المتلازمين اللذين أحدهما يتعلق بالآخر ، إما من حيث التصور ، أو من حيث الوجود .

كالجسمية المتناهية ، والتشكل فى الوجود ؛ وكالجسم المستقيم الحركة ، والجهة التى يتحرك فيها ذلك الجسم أيضاً فى الوجود .

ووجود الملاء ، ونفى الخلاء ، على تقدير كون نفى الخلاء أمراً مغايراً له فى التصور .

وقد تطلق على المتصاحبين بالاتفاق ، كمعلولين اتفق أنهما صدرا عن علة واحدة بحسب أمرين ، أو اعتبارين فيها ، ولا يكون لأحدهما بالآخر تعلق غير ذلك ، كالفلك والعقل المذكورين .

ولا شك أن وقوع اسم المعنى فى الموضعين ليس بمعنى واحد .

فلعل الفرق هو تلك المباينة المعنوية .

ثم قال :

[الثالثة : أنا قد بينا أن الجسمية لا تنفك عن التناهى والتشكل . وظاهر أنهما لا يوجدان إلا مع الجسمية ، وبيّنا أن الجسمية لا يمكن أن تكون علة لهما ، فهما إذن غير متأخرين عن الجسمية . وما لا يكون متأخراً عن الشىء ، فهو إما مع الشىء ، أو يكون متقدماً عليه .

فثبت أن التناهى والتشكل ، إما أن يكونا قبل الجسمية ، أو معها .

ولقائل أن يقول : الشكل هيأة إحاطة الحدود بالجسم ، فهى متأخرة عن الحدود المتأخرة عن المقدار ، لكونها نهايات المقدار ، والمقدار متأخر عن الجسم ، والجسم متأخر عن الجسمية التى هى جزء له ، فالشكل متأخر عن الجسمية بهذه المراتب ، فكيف يمكن أن يقال : إنه متقدم عليها] ؟ .

قال : [والغلط فى البيان الأول هو فى قولنا : لما لم تكن الجسمية علة لهما ، فهما إذن غير متأخرين عنها ؛ فإن ما لا يكون علة للشىء ، لا يكون متقدماً عليه بالعلية ؛ والتقدم

. . . .

بالعلية أخص من التقدم المطلق . ولا يلزم من نفى الخاص نفى العام ؛ فلعل الجسمية ، وإن لم تكن متقدمة عليها بالعلية ، لكنها متقدمة عليها بالطبع ، كتقدم الواحد على الاثنين ؛ أو كتقدم جزء الماهية المركبة ، على خواص تلك الماهية وأعراضها اللازمة والزائلة ، وإن لم يكن شىء من تلك الأجزاء ، علة لشىء من تلك العوارض .

فهذا ما عندى فى تلك المقدمة] .

أقول : هذا البيان يفيد تأخر الشكل عن ماهية الصورة ، ونحن قد ذكرنا أن الصورة ، من حيث الماهية ، لا تتعلق بالتناهى والتشكل ، بل إنها إنما لا تنفك عنهما من حيث الوجود فقط .

ومعناه : أن الصورة المتشخصة محتاجة فى تشخصها إليهما ، ولا يبعد أن يحتاج الشىء فى تشخصه إلى ما يتأخر عن ماهيته ، كالجسم المحتاج إلى الأين والوضع ، المتأخرين عنه .

فإذن التناهى والتشكل غير متأخرين عن الصورة المتشخصة ، من حيث هى متشخصة وإن كانا متأخرين عن ماهيتها .

وهذا القدر يكفينا فى هذا الموضع .

قال :

[الرابعة : أن التناهى والتشكل من توابع المادة ، وتقريره ما مر] .

ثم قال : [وإذا عرفت هذه المقدمات ، فنقول : الهيولى متقدمة على التناهى والتشكل ، وهما إما متقدمان على الجسمية ، أو موجودان معها ، فالهيولى متقدمة :

إما على المتقدم على الصورة ، أو على ما مع الصورة .

وعلى التقديرين ، فالهيولى يلزم أن تكون متقدمة على الصورة ، فلو كانت الصورة علة ، أو واسطة مطلقة ، فى وجودها ، لزم تقدمها على الهيولى المتقدمة عليها . وهذا محال .

ولقائل أن يقول : عندكم أن الصورة شريكة علة الهيولى ، فهى على مذهبكم متقدمة .

والحاصل : أن الذى قد أبطلتم به كون الصورة علة مطلقة ؛ قائم بعينه ، فى كونها شريكة العلة] .

أقول : قد مر ان الصورة إنما هى شريكة العلة ، من حيث كونها صورة ما ، لا من حيث كونها صورة متشخصة ، فهى من حيث كونها صورة ما ، متقدمة على الهيولى .

(٢) ولو كانت سبباً لقوامها ، لسبقتها بالوجود .

(٣) ولكانت الأشياء التي هي علل – لماهية الصورة ، ولكونها موجودةً محصلةَ الوجود – سابقة أيضًا على الهيولى بالوجود .

(٤) حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجودُ الهيولى .

أما لو جعلناها علة مطلقة للهيولى ، لوجب أن تكون صورة متشخصة ؛ لأن الصورة من حيث هي صورة ما ، لا يجوز أن تكون علة مطلقة للهيولى المتعينة ، كما مر .

ويمتنع أن تصير الصورة متشخصة قبل وجود الهيولى ، فإنها هي القابلة لتشخصها ، فهي سابقة على تشخصها .

وسيأتي لهذا المعنى زيادة شرح . ولنرجع إلى تفسير المتن .

(٢) معناه : لو كانت الصورة علة مطلقة لوجود الهيولى ، وقوامها ؛ لكانت سابقة بوجودها على الهيولى .

أقول : وفيه إشارة إلى ما ذكرناه ، وهو أن السابقة بالوجود ، هي المتشخصة .

(٣) معناه : أن الصورة لو كانت علة مطلقة ، لكانت سابقة بوجودها على الهيولى ، ولكانت الأشياء التي هي علل لماهية الصورة ، والأشياء التي هي علل لوجودها ، تكون جميعها سابقة بالوجود أيضاً على الهيولى ؛ لأن السابق على السابق سابق .

(٤) وفي بعض النسخ : [حتى يكون بعد ذلك للصورة ، وجود غير وجود الهيولى ، ثم يكون عن وجود الصورة ، وجود الهيولى] .

ومعناه : على أولى الروايتين ظاهر .

وعلى الرواية الثانية : أن علية الصورة ، تقتضي تقدم علل ماهيتها ووجودها جميعاً ، حتى يحصل للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى ؛ فإن العلة المتقدمة على معلولها ، مغايرة له .

فانظر كيف فرق الشيخ ههنا بين علل ماهية الصورة ، وعلل تشخصها ؛ فإن كلامه يقتضي تقدم أحد الصنفين على الهيولى ، وتأخر الصنف الآخر عنها .

(٥) على أنها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات

(٥) قال الفاضل الشارح : [إعلم أنه يجب علينا أن نفسر هذا الموضع أولا ، ثم نبين احتياج الحجة المذكورة فى هذه الإشارة إليه ، ثانياً . فإنه قد يتوهم أنه إذا أسقط هذا القدر من البين ، وضم ما بعده إلى ما قبله ، فإنه تتم هذه الحجة .

وعلى هذا التقدير يكون ذكره فى أثناء الحجة لغواً .

أما التفسير : فهو أن المراد من قوله : [على أنها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلة] .

هو أن الهيولى لو كانت معلولة للصورة ، لكانت من المعلولات التى لا تكون مباينة عن العلة ، فإن المعلول قد يكون مبايناً عن العلة مثل العالم مع البارى تعالى ، وقد يكون ملاقياً لها ، مثل مسألتنا هذه ؛ فإن الهيولى على تقدير أن تكون معلولة للصورة ، لم تكن مباينة عنها ، بل كانت محلا لها ؛ فإنه ليس بمستبعد أن يكون الشىء علة لوجود شىء ، وتكون حقيقة تلك العلة ، تقتضى أن تصير حالة فى ذلك المعلول ، فتكون الصورة علة لوجود الهيولى ، وتكون أيضاً علة لحكم آخر ، وهو صيرورتها حالة فى ذلك المحل .

وقوله : [وإن كان أيضاً ليس من أحواله المعلولة لماهيته ؛ فإن اللوازم المعلولة قسمان] .

فالمراد منه أن الهيولى ، وإن لم تكن من الأحوال المعلولة لماهية الصورة ؛ إلا أنه لا يجب إن تكون مباينة عن ذات الصورة ؛ لأن المعلولات المقارنة لعللها ، قد تكون معلولات لماهية العلة : مثل الفردية للثلاثة ، وقد تكون معلولات لوجودها ، مثل مسألتنا هذه]

أقول : إن الشيخ لا يذهب إلى أن الهيولى معلولة لوجود الصورة ، التى تزول مع بقاء الهيولى . وليس مراده أيضاً بقوله : [فإن اللوازم المعلولة قسمان] .

إن المعلولات المقارنة ، قد تكون معلولات للماهية ، وقد تكون معلولات للوجود .

بل مراده أن المعلولات بحسب القسمة العقلية قسمان ، مقارنة للعلل ، ومباينة لها ، كما ذكره أيضاً ، هذا الفاضل ، قبل هذا .

وكل واحد من القسمين حاصل موجود ، وذلك لأنه قال فى « الشفاء ، فى الفصل الرابع ، من ثانية الإلهيات» فى مثل هذا الموضع . بهذه العبارة [يجوز أن يكون بعض أسباب وجود الشىء ، إنما يكون عنه وجود شىء يكون مقارناً لذاته ، وبعض أسباب وجود

العلة ، وإن كان أيضًا ليس من أحواله المعلولة لماهيته فبأن

الشيء إنما يكون عنه وجود شيء مباين لذاته ، فإن العقل ليس ينقبض عن تجويز هذا ، ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعاً] .

هذا ما ذكره في « الشفاء » ، ويظهر منه أنه أراد بقوله ههنا . [فإن اللوازم المعلولة قسمان] .

ذلك التجويز العقلي ، وأراد بقوله : [وكل قسم منهما داخل في الوجود] .

أن البحث يقتضي وجود القسمين جميعاً في الخارج .

قال : [وأما بيان أن الشيخ لماذا ذكر هذا الفصل في أثناء هذه الحجة ، فالذي عندي أن الحجة التي يريد الشيخ أن يذكرها ههنا ، لا تعلق لها بهذا الكلام أصلا ، بل لو ضم ما قبل هذا الكلام إلى ما بعده ، لتمت الحجة ، بل هذا الكلام إنما يصلح جواباً عن كلام يصلح أن يستدل به على أن الصورة ليست علة للهيولى .

وذلك الكلام هو أن يقال : الصورة إذا كانت حالة في الهيولى ، والحال محتاج إلى المحل ، فالصورة محتاجة إلى الهيولى ، فيستحيل أن تكون تلك الصورة علة لها ؛ لاستحالة الدور ، فيقال لهذا المستدل : لم لا يجوز أن تكون الصورة علة لوجود الهيولى ، ثم إنه يجب حلولها في الهيولى ، لا لأن الصورة تكون محتاجة إلى الهيولى ، بل لأن الهيولى ، بعد وجودها ، تصير علة لثبوت صفة للصورة ، وهي صيرورتها حالة فيها .

أو لأن الصورة علة لحلولها في الهيولى ، ويكون اقتضاؤها لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطاً بوجود الهيولى فتكون الهيولى مع كونها محلا للصورة معلولة لوجود الصورة ، إلا أنها لا تكون مباينة عن ذات العلة .

فهذا الكلام يصلح أن يكون جواباً عن هذا الاستدلال ، ولعل الشيخ إنما أورده في هذا الموضع ؛ لأنه لما قال : الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى ، لكانت الأشياء التي هي علل للصورة ، سابقة أيضاً على الهيولى ، حتى يكون بعد ذلك ، عن وجود الصورة ، وجود الهيولى ، استشعر أن يقال له ههنا : إذا كانت الهيولى محلا للصورة ، فأية حاجة بك إلى هذه الحجة الدقيقة ، على أنها ليست معلولة للصورة ، بل يكفيك أن تقول : الحال محتاج إلى المحل ، والمحتاج إلى الشيء لا يكون علة لذلك الشيء . فلما توقع هذا الاعتراض ههنا ، ذكر ما يتبين به ضعف هذا الكلام ، ثم إنه عاد بعد ذلك إلى تتميم الحجة التي ابتدأ بها.

اللوازم المعلولة قسمان ، كل قسم منهما داخل فى الوجود .

فهذا ما عندى فى هذا الموضع] .

أقول : هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ فى هذا الموضع ، بل الواجب أن يقال : إن الشيخ لما ذكر أن الصورة لو قُدِّر أنها علة مطلقة للهيولى ، لوجب أن تكون الصورة نفسها ، مع جميع علل ماهيتها ووجودها وتشخصها ، سابقة بالوجود على الهيولى ، حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة الموجودة المحصلة فى الخارج ، وجود الهيولى التى هى معلولة لها ، أو حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود محصل فى الخارج مغاير لوجود الهيولى بحسب الروايتين جميعاً — أشار قبل الخوض فى بيان استحالة ذلك إلى أن هذا التقدير مما يمتنع تحققه فى هذا الموضع ؛ فإن الهيولى ، وإن كانت معلولة للصورة ، فهى غير مباينة عن الصورة ؛ والمعلول المقارن لا يتأخر عن وجود العلة المتشخصة ، أى لا يمكن تحصيل العلة فى الخارج بدونه ؛ لأن العلة إذا سبقت بوجودها ، سبقت بما يقارن وجودها ، فكيف تسبق على ما يقارن وجودها ؟

وإنما أشار إلى ذلك بقوله : [على أنها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة]

أى مع أنها معلومة غير مباينة الذات عن ذات العلة ، فكأنه قال : لو قدرنا تقدم الصورة بوجودها على الهيولى — مع أن هذا التقدير غير صحيح — للزم منه محال آخر ، وذلك هو المحال الذى ساق البرهان إليه ، وهو كون الهيولى متقدمة على نفسها بمراتب .

ثم إن الشيخ استشعر أن يقول : المعلول المقارن يجب أن يكون معلولا للماهية ، لا للوجود ؛ لأنه لا يجوز أن يكون الشىء معلولا فى الوجود ، لما يكون مقارناً فى الوجود ، بل قد يكون الشىء معلولا للماهية ، ومقارناً للوجود ، كالفردية للثلاثة ؛ وليس الأمر هنا كذلك ؛ فإن الهيولى ليست معلولة لماهية الصورة مطلقاً ، فنبه بقوله :

[وإن كان أيضاً ليس من أحواله المعلولة لماهيته]

على أن المعلول المقارن لا يجب أن يكون معلولا لنفس الماهية فى جميع الصور ، بل قد يكون معلولا لعلة تكون الماهية جزءاً منها ، أو شريكة لها ، كما ذهبنا إليه ههنا . فيكون معنى كلامه : وإن كانت ذات الهيولى ليست من الأحوال المعلولة لذات الصورة ، فهى أيضاً معلول مقارن ، فلا يصح تقدم الصورة بالوجود عليها .

(٦) ولكن قد علم أن التناهى والتشكل من الأمور التى لا توجد الصورة الجرمية فى حد نفسها إلا بهما ، أو معهما .

(٧) وقد تبين أن الهيولى سبب لذينك .

(٨) فتصير الهيولى سببًا من أسباب ما به ، أو معه ، تتمة وجود الصورة السابقة ، بتتمة وجودها للهيولى . وهذا محال .

فقد اتضح أنه ليس للصورة أن تكون علة للهيولى ، أو واسطة على الإطلاق .

ثم إنه لما وصف المعلولات بأنها قد تكون غير مباينة ، ولم يكن شىء من جنس هذا الكلام مذكوراً فيما مر من الكتاب ، أشار إلى إمكان وجود الصنفين من المعلولات : أعنى المقارنة والمباينة فى الذهن وفى الخارج معاً بقوله :

[فإن اللوازم المعلولة قسمان ، كل قسم منهما داخل فى الوجود] .

ولما فرغ من هذا البيان ، تمم البرهان ، فظهر من البيان أن هذا الكلام ليس لغواً ، ولا زيادة ، كما ظن هذا الفاضل ، وأن الحجة المذكورة متعلقة به ؛ لأنه يؤكدها ، ويبين حقيقة الحال فى هذه المسألة .

(٦) قال الفاضل الشارح : معناه ما مر فى المقدمة الثالثة .

(٧) قال : ومعناه ما مر فى المقدمة الرابعة .

(٨) وهذا بيان الخلف ، وقد نبه بقوله : [ما به أو معه تتمة وجود الصورة] . أن التناهى والتشكل كانا مما به يتم وجود الصورة لا ماهيتها ، فهما غير متأخرين عما هو تتمة وجود الصورة ، كما ذهبنا إليه .

والباقى ظاهر .

الفصل الثانى والعشرون

وهم وتنبيه

(١) أو لعلك تقول : إذا كانت الهيولى محتاجًا إليها فى أن يستوى للصورة وجود ، فقد صارت الهيولى علةً للصورة ، فى الوجود سابقةً .

(١) قال الفاضل الشارح : [هذا سؤل على الفصل السابق ، وهو أنكم قلتم : إن الصورة لا يستوى لها وجود إلا بالتناهى والتشكل ، أو معهما ، وهما محتاجان إلى الهيولى ، فيلزم أن تكون الصورة محتاجة إلى الهيولى بوجه ما .

وجوابه : ليس كل ما احتاج الشىء إليه ، وجب أن يكون علة للشىء ، بل قد يكون ، وقد لا يكون .

وتلخيص القول فيه : يستدعى تفصيلا لا حاجة بنا إليه] .

قال : [ولقائل أن يقول : أتقول بأن الصورة محتاجة إلى الهيولى ، أم لا تقول ؟ فإن قلت ، بطل قولك : إن الصورة شريكة لعلة الهيولى ؛ لأنه يلزم من القولين كون الصورة متأخرة ومتقدمة معاً .

وإن قلت : إن الصورة لا تحتاج إلى الهيولى ، لم تكن الهيولى متقدمة بوجه ما ، على الصورة .

فبطلت حجتك السابقة] .

وأقول : إنه يذهب إلى أن الصورة ، من حيث هى صورة ، تكون متقدمة على الهيولى ، وشريكة لعلتها . ومن حيث هى متشخصة محصلة فى الخارج ، تكون متأخرة عن الهيولى ؛ لأن الهيولى هى السبب الفاعل لتشخصها وتحصلها .

وهذا هو المراد من قوله :

[إنا لم نقض بكونها محتاجاً إليها فى أن يستوى للصورة وجود] .

أى لم نقل : هى العلة الموجدة للصورة ، ولا إنها العلة الفاعلية لتشخصها وتحصلها ،

فيكون الجواب : أنا لم نقض بكونها محتاجًا إليها فى أن يستوى للصورة وجود ، بل قضينا بالإجمال أنها محتاج إليها فى وجود شىء توجد الصورة به ، أو معه .

ثم تلخيص ما بعد هذا ، يحتاج إلى الكلام المفصل .

الفصل الثالث والعشرون

إشارة

(١) أنت تعلم أن الصورة الجوهرية ، إذا فارقت المادة ،

بل قضينا بالإجمال : أنها محتاج إليها فى وجود شىء توجد الصورة به أو معه ؛ أى قضينا أن الصورة محتاجة إلى الهيولى فى وجود التناهى والشكل اللذين تتشخص وتتحصل الصورة بهما أو معهما موجودةً ؛ لتكون الهيولى قابلة لهما .

فإذن هى — أعنى الهيولى — متقدمة على ذلك الشىء ، وعلى الصورة المتصفة بذلك الشىء ، من حيث اتصافها به ، لا على الصورة ، من حيث هى صورة .

ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج إلى الكلام المفصل . وهو بيان كيفية احتياج أحدهما إلى الآخر ، من غير أن يلزم الدور ، على ما قلناه .

(١) يريد بيان كيفية تقدم الصورة العنصرية على الهيولى ، وامتناع تقدم الهيولى عليها ، من حيث هى متقدمة على الهيولى ، على وجه الدور .

قال الفاضل الشارح : [لما أبطل كون الصورة علة مطلقة أو واسطة للهيولى ، أراد أن يبطل القسم الثانى من الأقسام الأربعة التى صدرنا الباب بها ، وهو أن يقال : الصورة محتاجة إلى الهيولى .

وهذا الفصل يشتمل على بيان أن الصورة التى يمكن زوالها عن المادة ليست بمتأخرة فى الوجود عن الهيولى .

وتقريره : أن الصورة الجوهرية إذا زالت عن المادة ، فإن لم يحصل عقبها فى المادة

فإن لم يعقب بدل ، لم تبق المادة موجودة . فمُعقب البدل مقيم للمادة – لا محالة – بالبدل .

وليس بواجب أن نقول : ويقيم البدل أيضًا بالهيولى ،

صورة أخرى ، تكون بدلا عنها ؛ لم تبق المادة موجودة ، لما مر أن الهيولى لا تخلو عن الصورة .

وإذا كان كذلك ، فالشيء الذى عقّب الصورة الزائلة بالصورة الحادثة ، مقيم للمادة ، أى حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك البدل .

ثم إنه لا يلزم من صدق قولنا : إن ذلك المعقب يحفظ وجود المادة بذلك البدل – صدقُ أن نقول : إنه يحفظ ذلك البدل بتلك الهيولى ؛ لأن الشيء ما لم يوجد ، لم يكن حافظاً لوجود غيره .

فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة ، لكانت تقوم أولا ، ثم تصير بعد ذلك مقيمة للصورة . وقد كنا بيّنا أن الصورة مقيمة للهيولى فيلزم أن يكون وجود كل واحدة منهما سابقاً على وجود الأخرى . وهو معنى قوله :

« وبالجملة لا يمكنك أن تدير الإقامة » .

ولقائل أن يقول : هذا الفصل كالمناقض لما مضى ؛ لأن فيه بيان أن الصورة متقدمة على الهيولى ، ولما كانت كذلك ، استحال تقدم الهيولى على الصورة .

وقد كانت الحجة المذكورة على امتناع كون الصورة علة للهيولى ، مبنية على أن للهيولى تقدماً بوجه ما ، على الصورة .

وشك آخر : وهو أن قوله :

« فمعقب البدل مقيم للمادة – لا محالة – بالبدل »

ليس بجيد على الإطلاق ؛ فإن الجسم لا ينفك عن أين ما ، وشكل ما ، ومقدار ما . وإذا كان كذلك ، فمتى زال أين معين ، أو شكل معين ، أو مقدار معين ، فلا بد من أن يحصل أين آخر ، وشكل آخر ، ومقدار آخر ، ليكون بدلا لما مضى .

ثم لا يلزم أن تكون هذه الأعراض صوراً مقومة للمادة ، فعلمنا أن معقب البدل لا يجب أن يكون مقيما للمادة بذلك البدل ، بل لو صح ذلك ، لكان إنما يصح فى بعض الأشياء ، وبالبرهان] .

على أن تكون الهيولى قامت فأقامت ؛ لأن الذى يقوم فيُقيم ، متقدم بقوامه : إما بالزمان ، أو بالذات .

وبالجملة لا يمكنك أن تدبر الإقامة *

وأقول : لما بين فى هذا الفصل كيفية تقدم الصورة على الهيولى ، أشار إلى أن المسألة لا تنعكس ؛ لاستحالة الدور ، ولأن الهيولى لو كانت مقيمة للصورة ، لكانت متقومة بنفسها ، قبل وجود الصورة ، إما بالذات ، أو بالزمان ، وهو محال لما مر .

وهذا بعينه هو الذى أورده فى بيان استحالة أن تكون الصورة علة مطلقة للهيولى ، وأشار إليه بقوله : [على أنها معلولة من جنس ما لا تباين ذاته ذات العلة] .

كما سبق ذكره .

فإذن قد حصل من ذلك استحالة كون كل واحدة منهما علة للأخرى مطلقة ، لاستحالة قيام كل واحدة منهما من غير الأخرى .

ثم إنه جعل الصورة ، من حيث هى صورة ، سابقة على الهيولى وشريكة لعلتها الفاعلية ولم يجعل الهيولى ، من حيث هى هيولى ، سابقة على الصورة ؛ لأن الهيولى ، من حيث هى هيولى ، قابلة محضة ؛ بخلاف الصورة ، فلا يمكن أن تصير فاعلة ومعطية للوجود .

وأما الشك الأول : الذى أورده الشارح ، فيخل بما ذكرناه مراراً ، من كيفية تقدم إحداهما على الأخرى .

وأما الشك الثانى : فليس بوارد ؛ لأن امتناع انفكاك الجسم عن أين ما ، إنما يقتضى احتياج الجسم ، لا فى كونه جسما ، بل فى وجوده وتشخصه ، إلى الأين ، من حيث هو أين ما ، لا من حيث هو أين معين .

والأين ، من حيث هو أين ما ، يحتاج إلى الجسم ، من حيث هو جسم ما ؛ ومن حيث هو أين معين ، يحتاج إلى جسم معين .

وأما قوله : ثم لا يلزم أن تكون هذه الأعراض صوراً ، فقد يدل على أنه ظن أن الشيخ أثبت وجود الصورة ، بأنها مقيمة للمادة فقط .

وهذا سهو من باب توهم العكس ؛ فإن كل صورة مقيمة ، وليس كل مقيم صورة ؛ بل المقيم الذى هو الصورة ، إنما هو جوهر يقيم جواهر هى محله ومادته .

الفصل الرابع والعشرون

إشارة

(١) ليس يمكن أن يكون شيئان ، كل واحد منهما يقام به الآخر ، حتى يكون كل واحد منهما متقدمًا بالوجود على الآخر ، وعلى نفسه .

(٢) ولا يجوز أن يكون شيئان كل واحد منهما يقام مع

وهذه أعراض أقامت أعراضاً ؛ لأنها أقامت أجساماً متشخصة لا فى جسميتها ، بل فى تشخصاتها العارضة لجسميتها ؛ ولذلك سميت بمشخصات الجسم .

فإذن النقض بها ليس بمتوجه .

وأما قوله : [فعلمنا أن معقب البدل لا يجب أن يكون مقيما للمادة ، بذلك البدل] فليس نتيجة لما ذكره ؛ لأن الذى ذكره لم يقتض إلا كون معقب الأيون ، مقيما للجسم المتشخص بالأيون ، وذلك لا ينافى إقامة المادة بالصورة .

(١) أقول: يريد بيان امتناع القسم الرابع من الأقسام الأربعة المذكورة فى الكتاب. وهو أن يكون هناك شىء آخر يقيم واحدة من الهيولى والصورة ، إما بالآخر ، أو مع الآخر ؛ فإنه يناسب الدور المذكور فى الفصل المتقدم .

وبدأ بما يكون إقامة كل واحد منهما بالآخر ؛ لأنه أوضح فساداً ، ولأن الثانى راجع أيضاً إليه .

ولفظ الكتاب ظاهر .

وهذا القسم هو الذى جعله الفاضل الشارح ثالث الأقسام الأربعة التى أوردها هو .

(٢) أقول : وهذا هو الذى تكون الإقامة فيه مع الآخر .

وحمله الفاضل الشارح على القسم الرابع من الأقسام الأربعة المذكورة التى أوردها هو ، وهو كون كل واحد منهما غير محتاج إلى الآخر .

الآخر ضرورة ؛ لأنه إن لم يتعلق ذات أحدهما بالآخر ، جاز أن يقوم كل منهما وإن لم يكن مع الآخر . وإن تعلق

وبيان هذا القسم : هو أن ذات كل واحد من الشيئين اللذين يوجد كل واحد منهما مع الآخر ، لا يخلو :

إما أن يتعلق بالآخر – من حيث هو ذلك الآخر – بوجه من الوجوه .

أو لا يتعلق به أصلا .

فإن لم يتعلق ، جاز وجود كل واحد منهما منفرداً عن الآخر .

وإن تعلق ، فلذات كل واحد منهما تأثير ما ، فى أن يتم وجود الآخر .

وهذا هو القسم الأول بعينه الذى بان بطلانه .

والحاصل : أن هذا القسم يرجع : إما إلى عدم التلازم . أو إلى الدور المذكور .

ولأجل هذا المعنى ذكرنا من قبل أن المعلولين المنتسبين إلى علة واحدة ، إذا لم يكن بينهما ارتباط بوجه يقتضى أن يكون بينهما تلازم عقلى ، لم يكن بينهما إلا مصاحبة اتفاقية فقط .

واعترض الفاضل الشارح : [بأن المطلوب ههنا بيان أن الشيئين إذا كان كل واحد منهما غنياً عن الآخر ، وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر ، وأنتم ما ذكرتم عليه حجة ، بل ما زدتم إلا إعادة الدعوى .

وهذا الاحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات ، لكان يُحتاج فى إبطاله إلى البرهان ، وكيف وإن له مثالا من الموجودات ؟ فإن الإضافات لا توجد إلا معاً ، مع أنه ليس لواحدة منهما حاجة إلى الأخرى ؛ لأن إحدى الإضافتين لو احتاجت إلى الأخرى ، لتأخرت عنها ، فلا يكونان معاً ، ولزم من احتياج الأخرى إليها ، الدور .

فإن قلتم : هذا التلازم لا يعقل إلا فى الإضافات ، قلنا : دعوى انحصاره فى الإضافات مفتقرة إلى بينة] .

والجواب : أن المفهوم من كون الشيء غنياً عن غيره ، ليس إلا صحة وجوده مع عدم الغير . وكون البيان هو الدعوى بعينه يدل على أن المدعى واضح بنفسه ، غير محتاج إلى برهان .

ذات كل واحد منهما بالآخر ، فلذات كل واحد منهما تأثير في أن يتم وجود الآخر .

وذلك مما قد بان بطلانه .

وإنما أعيد ذكره بعبارة أخرى ليرتفع الالتباس اللفظي .

وأما المتضايفان: فليس كل واحد منهما غنياً عن الآخر كما ظنه هذا الفاضل ، ولا احتياج بينهما دائراً ، كما ألزمه . بل هما ذاتان أفاد شيء ثالث كلّ واحد منهما صفة بسبب الآخر . وتلك الصفة هي التي تسمى مضافاً حقيقياً .

فإذن كل واحد منهما محتاج ، لا في ذاته بل في صفته تلك ، إلى ذات الأخرى .

وهذا لا يكون دوراً .

ثم إذا أخذ الموصوف والصفة معاً ، على ما هو المضاف المشهوري ، حدثت جملتان كل واحدة منهما محتاجة ، لا في كلها بل في بعضها ، إلى الأخرى ، لا إلى كلها بل إلى بعضها غير المحتاج إلى الجملة الأولى . فظن أن الاحتياج بينهما دائر ، ولا يكون في الحقيقة كذلك .

فإذن ليس التلازم بينهما على وجه لا احتياج لأحدهما إلى الآخر على ما ظنه ، ولا على سبيل الدور .

وظهر من ذلك أن المعية التي تكون بين المتضايفين ، لست من جنس ما تقدم بطلانه ، بل هي معية عقلية ، معها وجوب تعلقهما معاً .

وحال الهيولى والصورة تناسب هذه الحال من وجه ، وهو تعلق كل واحدة منهما بالأخرى ، من غير دور .

وتخالفه من وجه ، وهو كون الصورة أقدم ذاتاً من الهيولى .

وإنما لم يكن تعلقهما تعلق التضايف ؛ لأن المتضايفين لا يمكن أن يعقلا منفردين ، بخلافهما ؛ ولذلك احتيج مع تعقل الصورة ، البين وجودها ، إلى إثبات الهيولى .

ثم إن التضايف يعرض لهما بعد تعقلهما ، كما في سائر أنواع المضاف المشهوري .

(٣) فبقى أنه إنما يكون التعلق من جانب واحد .

فإذن الهيولى والصورة لا تكونان فى درجة التعلق والمعية على السواء .

(٤) وللصورة فى الكائنة الفاسدة تقدم ما . فيجب أن يطلب كيف هو *

الفصل الخامس والعشرون

إشارة

(١) إنما يمكن أن يكون ذلك على أحد الأقسام الباقية ،

---

(٣) قد تبين مما مر أن التلازم ينقسم :

إلى ما يكون التعلق فيه لأحد المتلازمين بالآخر ، من غير عكس .

وإلى ما يكون لكل واحد منهما بالآخر .

وإذا بطل القسم الأخير ، ثبت الأول ، وهو الذى قسمه الشيخ إلى ثلاثة أقسام ، هى كون الصورة :

علة ، أو آلة وواسطة ، أو شريكة للعلة .

وقد بطل منها أيضاً قسمان ، وبقى واحد ، وهو كونها شريكة للعلة .

(٤) إنما خص الكائنة الفاسدة بالذكر ؛ لأن تصور التقدم فيها ، مع كونها متجددة ، على الهيولى الباقية فى جميع الأحوال ، أبعد ؛ وكيفية التقدم هى ما صرح بها فى الفصل التالى لهذا الفصل . وهى أنها تشارك شيئاً آخر فى العلية والتقدم على الهيولى من حيث هى صورة ما ، لا من حيث هى صورة معينة ؛ فإنها من تلك الحيثية مستمرة الوجود كالهيولى .

(١) لما أبطل الأقسام المحتملة إلا واحداً ، وهو أن الصورة جزء العلة ، ثبت أنه حق ؛ فصرح به فى هذا الفصل .

وهو أن تكون الهيولى توجد عن سبب أصل ، وعن معين بتعقيب الصور ؛ إذا اجتمعا ، تم وجود الهيولى .

وأشار بقوله : [ذلك]
إلى ما أوجب طلبه فى الفصل السابق .
وبين أن الشىء الذى يشارك الصورة فى العلية ما هو ، وهو الذى سماه سبباً أصلاً وإنما سماه أصلاً ؛ لأنه المستمر الوجود ، المستحفظ لوحدة العلة ، على ما مر .

وأيضاً لأنه الذى يفيد أصل وجود الهيولى ، من حيث كونها بالقوة ؛ فإن الصورة لا تفيد إلا إخراج ذلك الموجود المستفاد منه ، إلى الفعل ، وتبعيته ، وهو كما ذكرنا موجود ثابت ، دائم الوجود ، مفارق عن المادة ، وعما يتعلق بها من الجسمانيات ، وإلا لعاد بعض المحالات المذكورة .

وقد يسمى « عقلا » ، كما سيجىء ذكره ، وبيان صفاته .

وأما المعين بتعقيب الصور ، فهو السبب الذى يقتضى تعقيب الصور .

وسماه « معيناً » ؛ لأنه يفيد ، بواسطة الصور المتعاقبة ، بقاء الهيولى ، لا أصل وجودها. فهو يعين السبب الأصلى فى إقامة الهيولى المستمرة الوجود .

وقد ذهب الفاضل الشارح : [إلى أن ذلك المعين هو « الحركة السرمدية » ، التى تفيد الهيولى ، الاستعدادات المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة] .

وأقول : إنها ليست بكافية فى تعقيب الصور ؛ لأن حصول الاستعداد لا يكفى فى وجود الشىء ؛ فإن العلة المعدة ليست من العلل الموجدة ، بل يحتاج فيه مع ذلك : إلى مفيض لأصل وجود الصورة ، كما ذكر هو أيضاً فى كلامه وجه الاحتياج إليه ؛ وهو السبب الأصلى بعينه ، على ما سيأتى بيانه . وإلى أحوال اتفاقية من خارج ، طبيعية أو قسرية ، يتحدد بها ما يجب من المقدار والشكل ، على ما مر.

فالعلة التامة لوجود الصورة المتجددة ، هى مجموع ذلك .

والمعين إن حمل على علة الصورة ، فينبغى أن يحمل عليها بأسرها ، وحينئذ يكون السبب الأصلى أيضاً داخلا فى المعين ، من وجه .

(٢) وتُشخص بها الصورةُ ، وتَشخصت هي أيضًا بالصورة

ويحتمل أيضاً أن يحمل المعين على طبيعة الصورة ، من حيث هي صورة ؛ ويكون تقدير الكلام هكذا :

[عن سبب أصلى ، وعن معين يتحصل وجوده عن السبب الأصلى ، بتعقيب الصور] .

فيكون فاعل التعقيب هو السبب الأصلى ، ولعله سماه « أصلا » لأجل أنه علة بالوجهين :

أحدهما : بلا توسط .

والثانى : بتوسط المعين الذى هو الصورة ، فهو أصل فى العلية مطلقاً .

وعلى التقديرين جميعاً ، فقوله :

[إذا اجتمعا تم وجود الهيولى] .

يريد به اجتماع السبب الأصلى والصورة ، من حيث هى صورة ؛ لأن العلة التامة القريبة ، هى مجموعهما ، وهو مستمر الوجود ، على ما مر .

فإذن الصورة المتعاقبة شريكة للسبب الأصلى فى إقامة الهيولى بما يشارك به الصورة الزائلة ، وجاعلة للمادة جوهراً غير الذى كان بالفعل ، بما يخالفها من الأحوال النوعية .

(٢) قال الفاضل الشارح : [لما بين كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة ، أراد أن يشير إلى كيفية تشخص كل واحدة منهما بالأخرى .

ثم إن فيه شيئاً ؛ وذلك أنا قد بينا ، فيما مضى ، أن كل نوع يحتمل أن يكون له أشخاص كثيرة ، فذلك النوع إنما يتشخص بالمادة ، فتشخص تلك المادة ، إن كان لمادة أخرى ، لزم التسلسل .

فزعم الشيخ ههنا : أن كل واحدة منهما — أعنى الهيولى والصورة — تتشخص بالأخرى .

وهذا لا يقتضى الدور ؛ لأنا نجعل ذات كل واحدة منهما علة لتشخص الأخرى .

ولقائل أن يقول : إن تشخص كل واحدة منهما بذات الأخرى ، متوقف على انضمام ذات كل واحدة منهما إلى ذات الأخرى ، وانضمام ذات كل واحدة منهما إلى ذات الأخرى ، متوقف على تشخص كل واحدة منهما ؛ فإن المطلق غير موجود ، وما ليس بموجود ، فلا ينضم إليه غيره .

ويمكن أن يجاب عن ذلك : بأن تمنع هذه المقدمة ؛ فإن انضمام الوجود إلى الماهية ، لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجوداً .

على وجه يَحتمل بيانُه كلاماً غير هذا المجمل *

فكذا هنا] .

أقول : تشخص الهيولى بذات الصورة معقول ؛ فإن الهيولى إنما تصير هذه الهيولى بعينها ؛ لأجل صورة تُعيِّنها ؛ لا من حيث إنها هذه الصورة ؛ بل من حيث إنها صورة ما ، كما مر .

وأما تشخص الصورة بذات الهيولى فليس بمعقول ، لوجهين :

الأول : أن هذه الصورة لم تصر هذه الصورة بعينها ، لأجْل الهيولى ، من حيث إنها هيولى ما ، فإن هذه الصورة لا تعقل مفارقة لهذه الهيولى ، ومتعلقة بها ، من حيث هي هيولى ما ، بخلاف الهيولى ؛ فإنها تعقل أن تكون هذه الهيولى ، وإن لم تكن هذه الصورة .

فأذن تشخص الصورة بالهيولى ، يكون من حيث هي هذه الهيولى ، لا من حيث هي مطلقة .

والثانى : أن ذات الهيولى هي حقيقة القابلية والاستعداد ، فكيف تصير علة وفاعلا للتشخص ؟ بل قد قيل : إن كل نوع يحتمل أن يكون له أشخاص ، فذلك للنوع إنما يتشخص بالمادة — اى يتشخص بها من حيث هي قابلة للتشخص — فيصير النوع لأجلها كثيراً ، لا من حيث هي فاعلة لذلك ؛ بل الفاعلية هي الأعراض المكتنفة لها ، كالوضع ، والأين ، ومتى ، وأمثالها ، المسماة بالمشخصات .

فظهر : أن تشخص الصورة يكون بالهيولى المعينة ، من حيث هي قابلة لتشخصها .

وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة ، من حيث هي فاعلة لتشخصها .

وسقط الدور .

وهذه المسألة من غوامض هذا العلم .

وأما قول الفاضل الشارح : [الشيء المطلق غير موجود] فليس بصحيح ؛ وذلك لأن الشيء المطلق ، يمكن أن يؤخذ بلا شرط الإطلاق والتقييد .

ويمكن أن يؤخذ بشرط الإطلاق ، كما مر ذكره .

والأول : موجود في الخارج والعقل ، وإليه نذهب ههنا .

الفصل السادس والعشرون

وهم وتنبيه

(١) أو لعلك تقول : لما كان كل واحد منهما يرتفع الآخر برفعه ، فكل واحد منهما كالآخر ، فى التقدم والتأخر .

والذى يُخلصك من هذا ، أصلٌ تُحققُه ، وهو أن العلة كحركة يدك المفتاح ؛ وإذا رُفعت ، رفع المعلول ، كحركة المفتاح .

وأما المعلول ؛ فليس إذا رفع ، رفعت العلة ؛ فليس رفع حركة المفتاح ، هو الذى يرفع حركة يدك ، وإن كان معه .

بل يكون إنما أمكن رفعها لأن العلة ، وهى حركة يدك ، كانت رفعت .

والثانى : موجود فى العقل دون الخارج ، فإذن ليس بصحيح أن يقال : إنه غير موجود أصلاً .

وأما الجواب : بانضمام الوجود إلى الماهية ، فغير صحيح أيضاً ، لأنهما أمران عقليان ، ولا يصح إلحاق الأمور الخارجية ، من حيث هى خارجية ، فى أحكامها ، بالأمور العقلية ، من حيث هى عقلية .

(١) لما ثبت أن التلازم بين الصورة والهيولى ، هو بسبب احتياج الهيولى إلى الصورة ، من حيث الذات ، لا بالعكس ، ورد عليه شك ، وهو أنهما لما تلازما فى الرفع ، فليس أحدهما بالتقدم أو التأخر ، أولى من الآخر .

وهما – أعنى الرفعين – معًا بالزمان .

ورفع العلة متقدم على رفع المعلول بالذات ، كما فى إيجابهما ووجودهما •

الفصل السابع والعشرون

تذنيب

(١) يجب أن تتلطف من نفسك وتعلم أن الحالَ فيما لا تفارقه صورته ، فى تقدم الصورة ، هذه الحال •

وهذا الشك لا يختص بهما ، بل هو وارد على أحد قسميْ التلازم الذى يكون بين العلة التامة وبين معلولها .

والجواب : أن التلازم فى الرفع ، إنما يكون من جهة الزمان ، ولا يكون من حيث الذات ، بل رفع أحدهما بالذات أقدم من رفع الآخر ، ولذلك قيل : عدم العلة علة العدم ، كما كان فى جانب الوجود إيجاب العلة ، مما يوجبهما معاً ، أقدم من إيجاب المعلول ، ووجود العلة أقدم من وجود المعلول .

(١) الجسم الذى لا يفارق صورته هو الفلكيات بأسرها ، وبيانُ أن حالها فى تقدم الصورة حال العنصريات ، أن تعلق كل واحدة من الهيولى والصورة بالأخرى هناك ، أيضاً .

إما أن يكون من الجانبين على السواء ، وهو باطل ، إما للدور ، أو لعدم التلازم .

وإما أن يكون من جانب واحد ، ولا يجوز أن يكون المحتاج إليه هو الهيولى ، لأن القابل لا يكون فاعلاً .

فإذن هى الصورة ، وهى :

إما أن تكون علة للهيولى ، أو واسطة وآلة . أو جزء علة .

والأولان باطلان ، لما مر .

الفصل الثامن والعشرون

تنبيه

(١) الجسم ينتهى ببَسِيطه ، وهو قطعه .
والبسيط ينتهى بخطه ، وهو قطعه .

فهى إذن شريكة لسبب أصلى يكون مجموعهما علة للهيولى .

قال الفاضل الشارح : فلا [تفاوت بين الكلام فى الفلكيات والعنصريات ، إلا بشىء واحد، وهو أنا قد بيّنّا فى العنصريات أن الهيولى ليست هى المحتاج إليها بأن قلنا :

إن الصورة إذا زالت ، وجب أن يعقبها بدل ، ومعقبُ البدل مقيم لمادّتها بالبدل .

وهذا لا يتصور فى الفلكيات .

بل بينا ههنا أن القابل لا يكون فاعلاً ، وهذا البيان كان عامًّا لهما ، إلا أن الشيخ لما لم يذكر فى العنصريات هذا البيان العام ، واقتصر على البيان الخاص بها، أمر بالتلطف ههنا فى معرفة أن الحال فيهما واحد] .

وأقول : ويتفاوت الحال فيهما أيضاً بشىء آخر ، وهو أن استعداد الهيولى لقبول الصورة فى الفلكيات ، لازم لذاتها ، مستفاد من مبدعها ، وفى العنصريات غير لازم لها ، بل مستفاد من الأحوال المختلفة المتجددة الخارجية .

إلا أن بيان الحال فيهما ، لا يختلف بهذا التفاوت .

(١) الكميات المتصلة القارة ثلاثة أنواع :

الجسم التعليمى .

والبسيط : وهو السطح ، والخط .

ويتصل بها فى النسبة نوع آخر من غير جنسها ، وهو النقطة .

فالجسم : هو مقدار ذو وضع ، له أبعاد ثلاثة .

والسطح : هو مقدار ذو وضع له بعدان فقط .

والخط : هو مقدار ذو وضع له طول بلا عوض .

والخط ينتهي بنقطة ، وهي قطعه .

والنقطة : هي ذات وضع لا جزء لها .

والصورة الجسمية ، لذاتها تستلزم الجسم التعليمي ، ولذلك ربما اشتبه أحدهما بالآخر كما مر .

والجسمُ التعليمي يستلزم البسيط . والبسيطُ الخطّ ، والخطُّ النقطةَ . لا لذاتها ، بل باعتبار التناهي .

فلذلك اتصلت مباحث المقادير بمباحث الأجسام .

ولما كانت مباحث الجسم التعليمي داخلة في المباحث الماضية بالعرض ، وبقيت المباحث الباقية ، فأورد هذا الفصل بعد تلك المباحث ، مشتملا عليها .

واعلم أن الجسم في قوله :

[الجسم ينتهي ببسيطه] .

هو التعليمي ؛ لأنه بالذات معروض البسيط ، والجسم الطبيعي إنما يصير معروضَه ، بتوسط التعليمي .

وقد أفاد بقوله : [الجسم ينتهي ببسيطه] .

إثبات البسيط أولا ، وكيفية لزومه للجسم ثانياً ؛ وذلك لأن انتهاء الشيء إنما يكون عند انقطاع امتداده الآخذ في جهة ما .

ولما كان الجسم ذا امتدادات ثلاثة ؛ وانتهاء الواحد منها في جهة ، من حيث هو واحد ، يقتضي بقاء الاثنين الباقيين ؛ فإذن الجسم ينتهي بما من شأنه أن يكون ذا امتدادين فقط ، وهو المسمى بالبسيط .

وهكذا القول في انتهاء البسيط بالخط .

وأما الخط فهو امتداد واحد مجرد عن الآخرين ؛ فهو ينتهي بما لا امتداد له أصلا ، ويكون ذا وضع ؛ لأن هذه المقادير ذوات أوضاع ؛ فنهاياتها كذلك .

والشيء ذو الوضع الذي لا امتداد له أصلا ، هو النقطة .

فالخط ينتهي بالنقطة ، وهي ليست مقداراً ، لعدم الامتداد فيها .

قال الفاضل الشارح : [إنما لم يقل : « نهاية الجسم هو البسيط » بل قال : « ينتهي بسيطه » .

(٢) والجسم يلزمه السطح ، لا من حيث تتقوم جسميته به ، بل من حيث يلزمه التناهى ، بعد كونه جسما .

لأن البسيط كمّ : والنهاية من المضاف المشهورى ؛ فإنها نهاية لذى النهاية .
فإذن القول بأن البسيط نهاية الجسم ، خطأ . بل هو الذى به يتناهى الجسم] .
وأقول : التحقيق يقتضى أن يكون هناك ثلاثة أمور :
أولها : ماهية السطح الذى هو المقدار المتصل ، ذو البعدين .
وثانيها : عدم الجسم بمعنى نفاده وانقطاعه وانتهائه ، لا العدم المطلق .
وثالثها : إضافة عارضة إلى الجسم .
وإنما يستدل على ثبوت الأول للجسم بثبوت الثانى له ؛ إذ هو مقارن ومستلزم للأول .
وأما الثالث ، فإذا اعتبر عروضه للأول ، كان المجموع سطحاً مضافاً إلى ذى السطح.
وإذا اعتبر عروضه للثانى ، كان نهاية مضافة إلى ذى النهاية .

(٢) قال الفاضل الشارح : [مراده أن السطح والتناهى ليسا جزأين لماهية الجسم ؛ لإمكان انفكاك تصور الجسم عن تصورهما ، حين يتصور جسم غير متناه ، والشىء لا يتصور إلا بعد تصور أجزائه] .
ثم اعترض عليه : [بأنا نتصور الجسم ، ونحتاج فى معرفة تأليفه من الهيولى والصورة ، إلى الحجة ، ولم يكن ذلك إلا لكون تصوره ، قبل معرفتهما ، ناقصاً مكتسباً بالرسوم ؛ وبعد معرفتهما ، تامًّا مكتسباً بحدود مشتملة عليهما.
أو لكون تصور الشىء غير مقتض لتصور أجزائه .
وكيفما دارت القضية ، فلم لا يجوز مثله فى السطح والتناهى ؟]
أقول :
والجواب عنه : أن أجزاء الشىء فى العقل — أعنى الجنس والفصل — غير أجزائه فى الوجود ، أعنى الصورة والمادة .
والجسم يتصور بأجزائه العقلية ، وتطلب بالحجة أجزاؤه الوجودية ، وإن كانت الأولى بالقوة ، مشتملة على الأخيرة ؛ فإن الأبعاد المأخوذة فى حد الجسم ، تدل على صورته ، والقبول المأخوذ فيه ، يدل على مادته .

فلا كونه ذا سطح ، ولا كونه متناهياً ، أمر يدخل فى تصوره جسماً ، ولذلك قد يمكن قوماً أن يتصوروا جسماً غير متناه ، إلى أن يتبين لهم امتناع ما يتصورونه .

والسطح والتناهى لا يعقل كونهما جزأين عقليين ؛ إذ هما ليسا بمحمولين على الجسم . فبين الشيخ :

أولا : أنهما ليسا بجزأين فى الوجود ، وذلك لأن السطح يلزم الجسم بسبب التناهى المتعلق بطرفه ، والجزء لا يكون كذلك .

ثم احتمل أن يتصور كون ذى السطح ، وذى التناهى ، جزأين عقليين ، لكونهما محمولين عليه فبين أنهما أيضاً ليسا كذلك ؛ لانفكاك تصوره عن تصورهما .

واعلم أن الشىء كما يتقوم بجزئه العقلى ، وبجزئه الوجودى ، فقد يتقوم بعلته كالمادة بالصورة ، وحصة النوع من الجنس ، بالفصل .

والجسم لا يتقوم بالسطح بواحد من هذه المعانى .

أما الأولان : فلما مر .

وأما الأخير : فلما سيأتى ، وهو أن السطح لا يعلل الجسم .

وقال أيضاً معترضاً على قوله :

[من حيث يلزمه التناهى] .

[إنه مشعر بأن السطح يلزم الجسم بواسطة التناهى ، وهو يقتضى أن يكون عروض التناهى للجسم ، قبل عروض السطح له ، وهو باطل ؛ لأنا بينا أن النهاية إضافة عارضة للسطح ، والعارض متأخر عن المعروض ، فكيف يكون عروض النهاية للجسم ، قبل عروض السطح له] ؟

ثم قال : [ويمكن أن يجاب بأن النهاية المتأخرة عن السطح يمكن أن تكون سبباً لثبوت السطح للجسم ، كالأوسط فى برهان اللمى ، إذا كان معلولا للأكبر وعلة لثبوته للأصغر] .

وأقول : أما قوله : [النهاية إضافة عارضة للسطح] . يقتضى كون النهاية من المضاف الحقيقى ، وهو مناقض لحكمة عن قريب ، بـ[أنها من المضاف المشهورى] .

فعله نسى ذلك .

(٣) وأما السطح كسطح الكرة ، من غير اعتبار حركة أو قطع فيوجد ولا خط .

وأما المحور والقطبان والمنطقة ، فمما يعرض عند الحركة والخط المحيط للدائرة ، قد يوجد ولا نقطة .

ثم إنه إن اخذ النهاية تارة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار ، مشهورية ، وتارة مفردة. وجعلها بذلك الاعتبار حقيقية ؛ فكيف ساغ له أن يجعل إضافة العارض إلى معروضه سبباً لعروض ذلك العارض للمعروض ؛ فإن تلك الإضافة لا تعقل إلا بعد العروض .

فانظر إلى هذا الرجل الفاضل ، كيف يخبط فى كلامه ، ولا يبالى أين يذهب .

وبما حققناه من قبل — وهو أن الانقطاع يعرض لامتداد الجسم أولاً ، ثم السطح يلزم ذلك الانقطاع ثانياً ، ثم تعرض لهما الإضافة باعتبارين — تزول هذه الشبهة .

(٣) يريد بيان لزوم الخط للسطح ، والنقطة للخط أيضاً ، بواسطة التناهى ؛ فإنهما لا يعرضان لهما مع عدم التناهى .

ويجب أن نعرف أولاً الألفاظ التى استعملها فى هذا الموضع فنقول :

الكرة : جسم يحيط به سطح واحد ، فى داخله نقطة تكون جميع الخطوط الخارجة منها إلى ذلك السطح ، متساوية .

والدائرة : سطح مستو يحيط به خط واحد فى داخله نقطة تكون جميع الخطوط الخارجة منها إلى ذلك الخط متساوية .

والقبطان : مركزاهما .

والخط المستقيم المار بالمركز ، المنتهى فى الجانبين إلى المحيط ، قطرهما .

وإذا قطعت الكرة بسطح مستو حدث فصل مشترك بين السطحين هو محيط دائرة على سطح الكرة .

وإذا فرضت الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة ، حدث عليها نقطتان لا يتحركان ، هما قطباها ؛ وقطر بينهما هو المحور ، ومنطقة هى أعظم الدوائر على سطح الكرة التى يتساوى أبعاد جميع النقط المفروضة عليها من القطبين .

وقد تبين من ذلك أن الخط والنقطة إنما يعرضان للكرة باعتبار أحد الأمرين . إما القطع ، وإما الحركة .

(٤) وأما المركز فعندما تتقاطع أقطار ، أو عند حركة ما ، أو بالفرض .

(٤) أقول : يريد أن الدائرة لا يصير مركزها موجوداً فيها إلا بأحد ثلاثة أشياء :

أحدها : التقاطع .

والثانى : الحركة .

والثالث : الفرض .

فإن تقاطع الأقطار إنما يكون على نقطة ، هى المركز .

وحركة الدائرة إنما تقتضى سكون نقطة فاصلة بين الحركة فى الجهات المختلفة ، هى المركز .

وأما الفرض ، فظاهر .

وأما قبل عروض هذه الأمور ، فوجود مركز فى وسط الدائرة ، كوجود نقطة فى ثلثيها. أى كما أن موضع النقطة فى الثلثين متعين بالقوة قبل الفرض ، على وجه لا يمكن وقوعه بعد الفرض فى غير ذلك الموضع ، فكذلك حال المركز .

ثم ذكر أن وقوع الفصل فى المقادير إنما يكون بالقوة فقط ، ولا يخرج إلى الفعل إلا بسبب الأعراض أو الفرض ، كما مر ذكره مراراً .

قال الفاضل الشارح : [لا شك أن إمكان حصول هذه النقطة ، حاصل فى الدائرة بالفعل ، قبل التقاطع ، والحركة ، والفرض .

ثم إن المركز غير ممكن الحصول إلا فى موضع معين ، وهذا الإمكان يوجب امتياز ذلك الموضع عن سائر المواضع .

فإذن مركز الدائرة موجود قبل هذه الأحوال .

وهكذا القول فى سائر النقط.

فإذن تكون النقط غير المتناهية ، موجودة بالفعل . ويلزم من ذلك ، الانقسامُ غير المتناهى بالفعل ، أو القولُ بأن اختلاف الأعراض لا يوجب الانقسام .

فإذن الحركة أيضاً لا توجب الانقسام] .

والجواب : أن هذا كله فرض ، والفرض لا يرتفع برفع اسمه ، مع ثبوت معناه ، بل يرتفع بأن لا يفرض .

وقبل ذلك فوجود نقطة فى الوسط ، كوجود نقطة فى المثلثين ، وسائر ما لا يتناهى ؛ فإنه لا وسط ، ولا سائر مفاصل الأجزاء فى المقادير ، إلا بعد وقوع ما ليس بواجب فيها ، من حركة ، أو تجزئة .

وإذا سمعت فى تحديد الدائرة [وفى داخلها نقطة] فمعناه : يتأتى أن يفرض فيها نقطة . كما يقولون : [الجسم هو المنقسم فى جميع الأقطار] ومعناه : تتأتى قسمته فيها .

(٥) وأنت تعلم من هذا أن الجسمَ قبل السطح فى الوجود ، والسطحَ قبل الخطّ . والخط قبل النقطة .

وقد حقق هذا أهل التحصيل .

وأما الذى يقال بالعكس من هذا ، أن النقطة بحركتها تفعل الخط : ثم الخطُّ السطحَ ، ثم السطحُ الجسمَ ؛ فهو للتفهيم ، والتصوير ، والتخييل .

والدائرة إن لم يفرض فيها شىء ، لم يلزمها شىء مما ذكر .

وهذا حكم لا يختص بالدائرة ، بل الخط الواحد المتناهى له منتصف ، ولمنتصفه منتصف ، وهلم جرّا . وهى ممتازة فى نفسها عن سائر أجزاء الخط ، إلا أنها تمتاز بالفرض ولا يرتفع بأن تقول : إنها لازمة وإن لم تفرض ، لأن تصور المنتصف فرض ، فضلاً عن التلفظ به .

(٥) أفاد ههنا أن هذه الأمور كيف تترتب فى الوجود ، وأن الذى يقال بخلافه لتفهيم المبتدئين ، شىء غير حقيقى ، بل هو تخييلى فقط .

وألفاظ الكتاب غنية عن الشرح .

ألا ترى أن النقطة إذا فرضت متحركة ، فقد فرض لها ما تتحرك فيه ، وهو مقدار ما : خطٌّ أو سطحٌ ؟ فكيف يتكون ذلك بعد حركتها ؟ •

الفصل التاسع والعشرون

تنبيه

(١) ما أسهل ما يتأتى لك أن تتأمل أن الأبعاد الجسمانية متمانعة عن التداخل ، وأنه لا ينفذ جسمٌ فى

---

(١) يريد بيان امتناع تداخل الأبعاد الجسمانية .
وكأنه يدعى كون هذا الحكم أوليًّا .
وهذه المسألة وما بعدها ، من الطبيعيات ، بخلاف المسائل المتقدمة .
وإنما أورد هذه المسألة ههنا ، لتعلقها بالمقادير ، ولبناء نفى الخلاء عليها .
والاستشهاد بأن الجسم لا ينفذ فى جسم واقف له ، غير متنح عنه ، تذكير للاستقراء الذى اكتسبت النفس هذا الحكم الأولى فى مبادئ التعلم ، به وبأمثاله ، فإن من يتوقف ذهنه عند حكم أولى ، ينبه عليه بالاستقراء .
وكذلك قوله : [وإن ذلك للأبعاد ، لا للهيولى ، ولا لسائر الصور والأعراض] .
فإنه أيضاً تنبيه على أن الهيولى وسائر الصور والأعراض ، لا حصة لها فى العِظم إلا بالعرض .
فالأبعاد الجسمانية هى المخصوصة بالعظم بالذات . ولا شك فى أن عظيمين يجتمعان ، هما أعظم من أحدهما ، فإن الكل أعظم من جزئه .
والقول بالتداخل يقتضى كون الكل مساوياً لجزئه .
واعلم أن النقطة لا حصة لها فى العظ ، فلذلك لا تمانع عن الاجتماع الرافع للامتياز الوضعى على سبيل الاتحاد .

جسمٍ واقفٍ له غيرِ متنح عنه ، وأن ذلك للأبعاد ، لا للهيولى ، ولا لسائر الصور والأعراض .

الفصل الثلاثون

إشارة

(١) إنك تجد الأجسام فى أوضاعها ، تارة متلاقية ، وتارة متباعدة ، وتارة متقاربة .

والخطوط حكمها من حيث الطول حكم الأجسام ، ومن حيث العمق والعرض ، حكم النقطة .

ولذلك تنطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض ، بحيث يرتفع عنها الامتيازالوضعى.

فن يحكم بأن هذا الحكم يشترك فيه المقادير بأسرها ، ينبغى أن يقول : من حيث هى مقادير .

(١) يريد إبطال الخلاء .

والقائلون به فرقتان :

فرقة : تزعم أنه لا شىء محض .

وفرقة : تزعم أنه بعد ممتد فى جميع الجهات ، من شأنه أن تشغله الأجسام بالحصول فيه ، ويكون مكاناً لها .

قال الفاضل الشارح : [يعنى بالخلاء أن يوجد جسمان لا يتلاقيان ، ولا يوجد بينهما ما يلاقى واحداً منهما] .

وأقول : هذا تعريف للخلاء الذى يكون بين الأجسام ، وهو الذى يسمى « بعداً مفطوراً » ، ولا يتناول الذى لا يتناهى .

وقد تجدها فى أوضاعها ، بحيث يسع ما بينها أجسامًا ما ، محدودة القدر : تارة أعظم ، وتارة أصغر .

فتبين أن الأجسام غير المتلاقية ، كما أن لها أرضاعًا مختلفة ، كذلك بينها أبعاد مختلفة الاحتمال ، لتقديرها وتقدير ما يقع فيها ، اختلافًا قدريًّا ؛ فإن كان بينها خلاء غير أجسام ، وأمكن ذلك ، فهو أيضًا بُعد مقدارى ، وليس – على ما يقال – لا شيء محض ، وإن كان لا جسم *

الفصل الحادى والثلاثون

تنبيه

(١) وإذ قد تبين أن البعد المتصل لا يقوم بلا مادة ، وتبين

والشيخ قد أبطل فى هذا الفصل مذهب الفرقة الأولى ، بأن فرض فيه أجساماً مختلفة الأبعاد ، ليقدر الخلاء الواقع بينها ، بها ، فإن اللاشيء المحض لا يمكن أن يتقدر بشيء أصلا .

ثم بين أن الخلاء الذى يقع بين تلك الأجسام قابل للمساواة واللامساواة ، والتقدير ، وأنه يتجزأ على الحدود المشتركة .

وأضاف إلى ذلك مقدمة ، هى : أن كل ما كان كذلك ، فهو :
إما كمٌّ متصل ، أعنى البعد المقدارى .
وإما ذو كم متصل ، أعنى الجسم .

وإذا كان الخلاء عندهم ليس بجسم ، فهو بعد مقدارى ، ليس لا شيئاً محضاً ، كما زعمت الفرقة الأولى ، وإن كان لا جسماً ، كما زعمت الفرقة الثانية .

(١) يريد إبطال المذهب الثانى . وإنما أبطله بوجهين – وذلك بإضافة مقدمتين مما تقدم بيانه ، إلى الحكم الذى ثبت فى الفصل المتقدم .

أن الأبعاد الجسمية لا تتداخل لأجل بُعديتها ، فلا وجود لفراغ هو بعد صرف ، فإذا سلكت الأجسام فى حركتها ، تنحى عنها ما بينها ، ولم يثبت لها بُعد مفطور . فلا خلاء *

الفصل الثانى والثلاثون

إشارة

(١) ولقد يناسب ما نحن مشغولون به ، الكلامُ فى المعنى

إحداهما : أن البعد المتصل لا يقوم بلا مادة ، وهو مما تبين فى باب إثبات الهيولى .

والثانية : أن الأبعاد الجسمية لا تتداخل ، وهو ما ذكره فى فصل مفرد .

فإذا أضاف الأولى إلى الحكم المذكور ، صار هكذا :

الخلاء بعد متصل ، والبعد المتصل ذو مادة . فالخلاء بعد ذو مادة ، فهو إذن ليس بعداً صرفاً ، على ما يقولون .

وعبر عن ذلك بقوله : [فلا وجود لفراغ هو بعد صرف] .

وإذا أضاف الثانية إليه صار هكذا :

الخلاء بعد متصل ، والبعد المتصل يتنحى عند سلوك الجسم إليه ، فالخلاء يتنحى عند سلوك الجسم إليه ، ولا يثبت له .

فهو إذن ليس بعداً مفطوراً ، من شأنه أن يكون مكاناً للجسم ، على ما يقولون .

وعبر عن ذلك بقوله : [فإذا سلكت الأجسام فى حركتها ، تنحى عنها ما بينها] .

أى من الخلاء : [ولم يثبت لها] .

أى للأجسام : [بعد مفطور] .

ثم أنتج من الجميع قوله : [فلا خلاء] .

وإنما وسم الفصل بالتنبيه ، لأنه لم يستعمل فيه مقدمة لم تتبين قبله .

(١) يريد إثبات الجهات .

والجهة هى التى يمكن أن يقصدها المتحرك الأينى على الاستقامة ، أو الإشارةُ الحسية فى سمتها .

الذى يسمى جهة ، فى مثل قولنا : تحرك كذا ، فى جهة كذا ، دون جهة كذا .

ومن المعلوم أنها لو لم يكن لها وجود ، كان من المحال أن تكون مقصدًا للمتحرك. وكيف تقع الإشارة نحو لا شىء.

فتبين أن للجهة وجودا .

الفصل الثالث والثلاثون

إشارة

(١) إعلم أنه لما كانت الجهة مما تقع نحوه الحركة ، لم تكن من المعقولات التى لا وضع لها . فيجب أن تكون الجهات – لوضعها – تتناولها الإشارة *

ووجه المناسبة أنها – كما يتحقق – نهايات الامتدادات .

قال الفاضل الشارح : المناسبة من وجهين :

أحدهما : أن الخلاء يظن أنه مكان ، والجهة مناسبة للمكان .

والثانى : أنها أمر يعرض للنهايات والأطراف ، كالخط والسطح ، فهى تناسبها .

واستدل الشيخ على وجودها بقياسين :

أحدهما : أن الجهة مقصد المتحرك ، والمتحرك لا يقصد ما ليس بموجود .

والثانى : أن الجهة يشار إليها ، وما يشار إليه ، فهو موجود .

(١) يريد بيان أن الجهات ذوات أوضاع ، وليست من المعقولات المجردة التى لا وضع لها . وبينه بقياس يشارك القياس الأول من القياسين المذكورين فى الصغرى .

وهو أن الجهة مقصد المتحرك ، والمتحرك لا يقصد ما لا وضع له .

الفصل الرابع والثلاثون

إشارة

[١] لما كانت الجهة ذات وضع ، فمن البيِّن أن وضعها في امتداد مأخذ الإشارة والحركة ولو كان وضعها خارجًا عن ذلك ، لكانتا ليستا إليها .

ثم بيَّن بهذا القياس أيضاً ، أن صغرى القياس الثاني من المذكورين — وإن كان بيِّناً بحسب التصديق — فإن لميته في نفس الأمر موقوفة على هذا القياس . وهو أن يقال :

كل جهة ، ذات وضع . وكل ذي وضع ، قابل للإشارة الحسية .

[١] يريد بيان ماهية الجهة .

وإنما أخره إلى هذا الموضع ؛ لأن من الواجب تقديم بيان الأنية على بيان الماهية . فبين أولا أنها موجودة ، ثم بين أن وجودها على أي أنحاء الوجود .

ثم قصد بيان الماهية وهي على ما حققه : طرفُ الامتداد ، غيرُ المنقسم .

وإنما تحقق ذلك لوجوب تناهي الامتدادات ، فطرف الامتداد بالنسبة إلى الامتداد نهاية وطرف ؛ وبالنسبة إلى الحركة والإشارة ، جهة .

وما في الكتاب ظاهر . ولقائل أن يقول : إنه قسم الحركة الآخذة نحو شيء ذي وضع .

إلى حركة إليه .

وحركة عنه .

أي حركة قرب ، وحركة بعد .

وهذه القسمة حاصرة بالقياس إلى ما لا ينقسم في جهة الحركة .

وأما بالقياس إلى ما ينقسم فيها ، فغير حاصرة ؛ لأن هناك قد يكون قسم آخر ، وهو الحركة فيه .

وإيراد قسم لا يصلح إلا بالقياس إلى ما لا ينقسم ، في بيان أن الشيء غير منقسم ، مصادرة على المطلوب .

ثم هى :

إما أن تكون منقسمة فى ذلك الامتداد ، أو غير منقسمة .

فإن كانت منقسمة ، فإذا وصل المتحرك إلى ما يفرض لها أقرب الجزأين من المتحرك ، ولم يقف ، لم يخل :

إما أن يقال : إنه يتحرك بعدُ إلى الجهة .

أو يقال : يتحرك عن الجهة .

فإن كان يتحرك بعدُ إلى الجهة ، فالجهة وراء المنقسم .

وإن كان يتحرك عن الجهة ، فما وصل إليه هو الجهة ، لا جزءُ الجهة .

فتبيَّن أن الجهة حدٌّ فى ذلك الامتداد غيرُ منقسم ، فهى طرف للامتداد ، وجهة للحركة .

فيجب الآن أن تحرص على أن تعلم : كيف يتحدد للامتدادات أطراف بالطبع ، وما أسباب ذلك ، وتتعرف أحوال الحركات الطبيعية .

والجواب : أن الحركة فى الشىء المنقسم لا محالة :

إما أن تكون عن جهة .

وإما إلى جهة .

ويعود القسمان الأولان ، وإلا جاز أن تكون جهة الحركة هى المسافة التى تقطع بالحركة ، وهو محال .

فإذن القسمة حاصرة .

الفصل الخامس والثلاثون

وهم وتنبيه

(١) لعلك تقول : ليس من شرط ما إليه الحركة أن يوجد ، فقد يتحرك المستحيل من السواد إلى البياض ، ولم يوجد البياض بعد .

فإن اختلج هذا فى وهمك ، فاعلم أن الأمرين بينهما فرق . وأيضًا فإن ما تشككت به غير ضائر فى الغرض .

أما الفرق : فلأن المتحرك إلى الجهة ، ليس يجعل الجهة مما يتوخى تحصيل ذاته بالحركة ،بل يتوخى بلوغه ، أو القرب منه بالحركة ، ولا يجعل لها عند تمام الحركة حالًا من الوجود والعدم لم يكن وقت الحركة .

وأما الآخر فلأن الجهة لو كان يحصل بالحركة لها وجود ،

---

(١) الوهم هو شك فى كبرى أحد القياسين اللذين أثبتنا بهما وجود الجهة ، وهى قولنا : المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود .

وتقرير الشك : أن حركة الاستحالة — وهى التى فى الكيف مثلا ، كالحركة من السواد إلى البياض — إنما تقصد ما ليس بموجود .

فإذن تنتقض كلية الكبرى .

وأجاب عنه بشيئين :

أحدهما : جعل الكبرى أخص مما كان ، وهى أن يقال :

المتحرك فى الأين لا يقصد ما ليس بموجود .

كان وجودها وجود ذي وضع ، ليس وجود معقول لا وضع له .
وذلك غرضنا .

على أن الحق هو الفرق ، وعليه بناء ما يتلو هذا الفن من الكلام*

فإن معه يحصل المقصود . وهذا هو الفرق .

والثانى : التزام الشك ؛ لأن الشك غير قادح فى المطلوب ؛ وذلك لأن الجهة التى تحصل بالحركة فى الجهة ، تكون موجودة ذات وضع ؛ وهو مطلوبنا ؛ فإنا ماسعينا إلا لأن نثبت كون الجهة موجودة ذات وضع .

وهذا الجواب جدلى غير برهانى ؛ ولذلك قال : [على أن الحق هو الفرق] .

النمط الثانى

فى الجهات

وأجسامها الأولى والثانية*

الفصل الأول

إشارة

(١) إعلم أن الناس يشيرون إلى جهات لا تتبدل ، مثل جهة الفوق ، والسفل .

---

* الأجسام تنقسم باعتبار الجهات :
إلى ما يتقدم عليها ويحددها ، وهو أجسامها الأولى .
وإلى ما لا يتقدم عليها ، بل يحصل فيها ، وهو أجسامها الثانية .

(١) يريد إثبات جسم محدد للجهات ، محيط بالأجسام ذوات الجهة ، فنقول ، قبل الخوض فى تقرير ذلك : لما كانت الامتدادات التى تمر بنقطة ، ويقوم بعضها على بعض ، على زوايا قوائم — أعنى أبعاد الجسم — ثلاثة لا غير ؛ وكان لكل امتداد طرفان ؛ كانت الجهات بهذا الاعتبار ستة :

اثنان : منها طرفا الامتداد الطولى ، ويسميهما الإنسان — باعتبار طول قامته ، حين هو قائم — بالفوق والتحت .

الفوق منهما : ما يلى رأسه بحسب الطبع .

والتحت : ما يقابله .

واثنان : منها طرفا الامتداد العرضى ، ويسميهما — باعتبار عرض قامته — باليمين والشمال .

ويشيرون إلى جهات تتبدل بالفرض ، مثل اليمين والشمال فيما يلينا ، ومثل ما يشبه ذلك .

واليمين : ما يلى أقوى جانبيه بحسب الأغلب .

والشمال : ما يقابله .

واثنان : طرفا الامتداد الباقى ، ويسميهما — باعتبار ثخن قامته — بالقدام والخلف :

والقدام : ما يلى وجهه .

والخلف : ما يقابله .

ثم يستعملها فى سائر الحيوانات والأجسام ، حتى الفلك ، على هذا النسق :

وهذا باعتبار ما هو غير واجب ، وهو قيام بعض الامتدادات على بعض ، فأما إن لم يعتبر ذلك ، كانت الجهات التى هى أطراف الامتدادات ، غير متناهية بحسب إمكان فرضها فى جسم واحد ، بالقياس إلى نقطة واحدة .

قال الفاضل الشارح : [الحكم بأن الجهات ست ، مشهور وليس بحق ؛ فإن الكرة لا جهة لها بالفعل ، ولها جهات لا تتناهى بالقوة] .

أقول : وهذا صحيح .

ثم قال : — محاذياً لبعض المتقدمين — : [وأما المضلعات فعدد جهاتها ، عدد حدودها النقطية والخطية والسطحية ، إن سمينا كل حد ، جهة .

أو مثل عدد الخطية ، والسطحية ، إن لم نعتبر النقطية . مثلاً المثلث جهاته ثلاث] .

أقول : هذه تسمية بخلاف ما تقرر فيما مر ؛ فإن المقرر هناك أن الجهة طرف الامتداد ، وأضلاع المثلث ليست أطرافاً للامتدادات ، بل امتدادات هى أطراف السطح.

ونرجع إلى المقصود فنقول :

الجهات الست تنقسم إلى :

ما لا يتبدل بالفرض ، وهو الفوق والسفل .

وإلى ما يتبدل به ، وهو الأربعة الباقية .

وذلك لأن المتوجه إلى المشرق مثلاً ، يكون المشرق قدامه ، والمغرب خلفه ، والجنوب يمينه ، والشمال شماله .

فلْنَعُدْ عما يكون بالفرض . وأما الواقع بالطبع فلا يتبدل كيف كان ذلك *

ثم إذا توجه إلى المغرب ، يتبدل الجميع ؛ فصار ما كان قدامه خلفه ، وما كان يمينه شماله ، وبالعكس — كذا —

فهذه تتبدل بالفرض ، وليس الفوق والسفل كذلك ؛ فإن القائم لو صار منكوساً ، لا يصير ما يلى رأسه فوقاً ، وما يلى رجله تحتاً ، بل صارت رأسه من تحت ، ورجله من فوق. وكان الفوق والتحت بحاليهما .

والفاضل الشارح : جعل الفرض هو أن يصير الجانب القوى ضعيفاً ، والضعيف قويًّا ، يعنى اليمين شمالاً ، والشمال يميناً ، وهكذا فى القدام والخلف .

والأرض فرض واقع . وهذا غير واقع .

وقال أيضاً : [الفوق والسفل يتبدلان بالفرض ، إن جعل الاعتبار بالرأس والقدم ؛ فإن قيام شخصين على طرفى قطر الأرض ، يقتضى أن يكون ما يلى رأس أحدهما ، يلى قدم الآخر ، ولا يتبدلان ؛ إن جعل الاعتبار بما يقرب من السماء وما يقابله] .

أقول : ليس المراد من اعتبار الرأس والقدم ما يلى رأس الشخص وقدمه ؛ فإنا بيّنا أن ذلك يتبدل بالانتكاس ؛ بل المراد ما يلى الرأس والقدم بالطبع ، وعلى هذا لا يكون الطرف الآخر من قطر الأرض ، هو الذى يلى القدم بالطبع .

وفسر أيضاً قوله : [ومثل ما يشبه ذلك] .

بالفلك الذى يسمى الجانب الشرقى منه يميناً ، والجانب الغربى شمالاً ، تشبيهاً بالإنسان الذى يسمى جانبه الذى يظهر منه قوة حركته يميناً .

ويحتمل أن يفسر ذلك بالقدام والخلف ؛ لأنه ذكر الفوق والسفل ، واليمين والشمال ، ولم يذكرهما . وهما يشبهان باليمين والشمال ، لتبدلهما بالفرض ؛ إلاّ أن الشيخ لما قيد اليمين والشمال بقوله : [فيما يلينا] .

فتفسير قوله : [وما يشبه ذلك] .

بالفلك ، أوْلى ؛ لأن اتصاف الفلك بذلك إنما يكون بسبب تشبيهه بالإنسان .

وأما الأربعة الباقية للفلك — على وجه التشبيه المذكور — فوسط سمائه يشبه قدامه ؛ وما يقابله ، خلفه ، وأحد قطبيه علوه ، والآخر سفله .

وذلك شىء لا يتصور فيه فائدة .

الفصل الثانى

إشارة

(١) ثم من المحال أن يتعين وضع الجهة فى خلاء ، أو ملاء متشابهٍ ؛ فإنه ليس حد من المتشابه أولى بأن يجعل جهةً مخالفة لجهة أخرى ، من غيره .

فيجب إذن أن يقع بشىء خارجٍ عنه . ولا محالة أنه يكون جسمًا أو جسمانيًّا . والمحدِّد الواحد — من حيث هو كذلك — فإنما يُفترض منه حدٌّ واحد — إن افترض — وهو ما يليه .

وفى كل امتداد يحصل جهتان ، وهما طرفان .

ثم لما بين الشيخ قسمة الجهات ، إلى ما بالطبع ، وما بالفرض قال :

[فلنعد عما يكون بالفرض]

أى فلنتجاوز عنه لأن الأمور الفرضية لا تنضبط .

(١) تقرير البرهان مع محاذاة ما فى الكتاب أن نقول :

قد ثبت أن الجهة ذات وضع ، فالجهتان المعيَّنتان بالطبع يكون تعين وضعهما :

إما فى شىء متشابه : خلاء كان أو ملاء .

أو فى شىء مختلف .

والأول محال ؛ لعدم أولوية بعض الحدود المفروضة فيه ، بأن يكون جهةً ، من سائرها ، ولكون الحدود فيهما بالفرض ، وغير متناهية ، وكون الجهتين بالطبع اثنتين فحسب .

فإذن الثانى حق ، وهو أن يكون ذلك التعين بشىء مختلف خارج مما يشابه . وذلك الشىء لا محالة يكون جسما أو جسمانيًّا ؛ لوجوب كونه ذا وضع ، فهو إما جسم واحد يحدد

وعلى أن الجهات التى فى الطبع ، فوق ، وسفل – وهما اثنتان – فالتحدد إذن إما أن يقع بجسم واحد – لا من حيث كونه واحدًا – وإما أن يقع بجسمين .

والتحدد بجسمين إما أن يكون أحدهما محيطًا ، والآخر محاطًا به ،أو يكون وضع الجسمين متباينًا .

الجهتين معاً ، أو جسمان يحدد كل واحد منهما واحدة .

والجسم الواحد يكون محدداً :

إما من حيث هو واحد .

أولا من حيث هو واحد .

فهذه أقسام ثلاثة .

أما الجسم الواحد ، من حيث هو واحد ، فلا يمكن أن يكون محدِّداً ؛ لأن كل امتداد فله جهتان هما طرفاه ؛ وذلك لوجوب تناهيه ، كما مر .

وكذلك اللتان بالطبع ، فإنهما أيضاً طرفا امتداد ، فالمحدِّد يجب أن يحدد طرفين معاً. والجسم الواحد ، من حيث هو واحد ، إن حدد ما يليه بالقرب ، فلا يمكن أن يحدد ما يقابله ؛ لأن البعد عنه ليس بمحدود .

وإذا بطل هذا القسم ، بقى أن يكون المحدد :

إما جسما واحداً ، لا من حيث هو واحد .

وإما جسمين .

ثم نقول : وهذا الثانى أيضاً باطل ، لأن التحديد بجسمين لا يخلو :

إما أن يكون على سبيل إحاطة أحدهما بالآخر .

أو على سبيل المباينة .

والأول يقتضى دخول المحاط فى التحديد بالعرض ، لأن المحيط وحده كاف فى تحديد امتدادين بالقرب الذى يتحدد بإحاطته ، والبعد الذى يتحدد بأبعد حد من محيطه ، وهو مركزه.

فهذا القسم راجع إلى ما كان المحدد جسما واحداً ، لا من حيث هو واحد .

وأما القسم الآخر ، وهو أن يكون بالمباينة ، فإنه باطل بوجهين :

أحدهما : أن كل واحد من الجسمين لا يتحدد به إلا القرب منه ، ولا يتحدد البعد عنه.

وإذا كان أحدهما محيطًا ، والآخر محاطًا به ، دخل المحاط به فى ذلك التأثير بالعرض ؛ وذلك لأن المحيط وحده ، يحدد طرفى الامتداد ، بالقرب الذى يتحدد بإحاطته ، والبعد الذى يتحدد بمركزه ، سواء كان حشوه ، أو خارجًا عنه ، خلاءً أو ملاءً .

وإذا كان على الوجه الأخير ، يتحدد به جهة القرب ، وأما جهة البعد فلم يجب أن يتحدد به ؛ لأن البعد عنه ليس يجب أن يكون محدودًا حدًّا معينًا ، ما لم يكن محيطًا ، ولم يكن الثانى أولى بأن يقع منه فى محاذاة دون أخرى ممكنة إلا لمانع يجب أن يكون له معونة فى تقدير الجهة . ويكون جسمانيًّا ، ويدور الكلام عند فرضه واعتبار وضعه .

فمن البين أن تقدير الجهة وتحديدها إنما يتم بجسم واحد ، لكن ليس لأنه على طبيعته كيف اتفق ، بل من حيث

فإذن لاتتحدد الجهتان معاً بكل واحد منهما . وقلنا : إن المحدد يجب أن يحدد جهتين معاً.

والثانى : أن لكل واحد منهما جهات لا تتناهى بحسب فرض الامتدادات الخارجة منه . ووقوع الآخر منه فى جهة من تلك الجهات ، وعلى بعد معين منه ، دون سائر الأبعاد الممكنة ، ليس بأولى من وقوعه فى جهة أخرى ، وعلى بعد آخر مما يمكن ؛ فإن الوقوع فى كل جهة ، وعلى كل بعد من ذلك ، ممكن بحسب العقل ، وإن امتنع فلمانع مؤثر فى التحديد .

وهو أيضاً يجب أن يكون جسمانيًّا ذا وضع ، والكلام فى وقوعه فى بعض جهات هذين ، دون بعض ، وعلى بعد معين منهما ، كالكلام فيهما ، فإن علل بهذين صار دوراً ، وإلا فتسلسل .

هو بحال ما ، موجبة لتحديدين متقا بلين . وما لم يكن الجسم محيطًا ، يتحدد به القرب ولم يتحدد به ما يقا بله •

الفصل الثالث

إشارة

(١) كل جسم من شأنه أن يفارق موضعه الطبيعي ، ويعاوده ؛ يكون موضعه الطبيعي متحدد الجهة له ، لا به ؛ لأنه قد يفارقه ويرجع إليه وهو فى الحالتين ذو جهة .

ولما بطل هذا القسم ، ثبت أن تحديد الجهة يتم بجسم واحد ، لا من حيث هو واحد ، ولا على أى وجه اتفق ، بل من حيث الإحاطة ، وهى الحال الموجبة لتحديدين متقابلين ، كما مر :

فإذن محدّد الجهات جسم واحد محيط بالأجسام ذوات الجهات .

(١) يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة على محدّد الجهات ، وبيان تقدمه على الأجسام التى تجوز الحركة المستقيمة عليها .

وتقريره : أن كل جسم له موضع طبيعى ، فلا يخلو :

إما أن لا يكون من شأنه مفارقة موضعه ، ومعاودته إليه .

وإما أن يكون من شأنه ذلك .

والأول : هو الذى لا تجوز الحركة الأينية عليه .

والثانى : هو الذى تجوز عليه ، وتكون مفارقة موضعه بالقسر ، ومعاودته إليه بالطبع ، ويكون هو فى الحالتين ذا جهة يتحرك فيها لا محالة .

ومثل هذا الجسم لا يجوز أن تتحدد به جهة موضعه الطبيعى ، لأن جهته متحددة عند وجوده فيه ، وعند لا وجوده ، بل تكون متحددة لأجله ، حتى يصح منه أن يخرج عنه مفارقاً ، ويطلبه معاوداً .

أو يجب أن يكون ذلك التحدد بسبب جسم آخر ، فذلك الجسم الآخر ، وهو علة

فيجب أن يكون تحَدُّدُ جهة موضعه الطبيعى ، بسبب جسمٍ غيره ، هو علة لما هو قبل هذا المفارق أو معه فقط . فلذلك الجسم له تقدمٌ ما ، فى رتبة الوجود ، على هذا بعلية ، أو على ضرب آخر *

لجهة هذا الجسم الذى يفارق الموضع ويعاوده .

وهذا الجسم لا يمكن أن يوجد متقدماً على الجهة ، لأنه لا يتصور أن يكون متحركاً فى جهة ، حالتى المفارقة والمعاودة ، والجهة لم توجد بعد . فهو إما متأخر عن الجهة ، وإما مع الجهة ، معية امتناع الانفكاك عنها — كذا —

فإذن الجسم الذى هو علة الجهة متقدم على هذا الجسم ؛ لأنه متقدم على ما يتقدمه أو على ما لا يتأخر عنه ، مما هو معه — أعنى الجهة — والمتقدم على المتقدم متقدم ، وعلى المعى أيضاً ، كما مر بيانه ، فى بيان أن الصورة ليست علة للهيولى ، فهو متقدم على الإطلاق بضرب من التقدم ، إما بالعلية أو بالطبع .

وهذا ما فى الكتاب.

وظهر منه أن الجسم المحدد للجهات لا يجوز أن يفارق موضعه ، فلا يصح منه الحركة الأينية .

فإن قيل : لو قال الشيخ : [محدد الجهات لا يجوز عليه الحركة الأينية ، لأن الحركة الأينية تستدعى جهة ، والجهة إنما تتحدد به] لكفاه .

فما الفائدة فى تقييد الحركة بأن تكون من الموضع الطبيعى وإليه ؟

قلنا : إن الجهات لا تتمايز إلا بكون بعضها طبيعيًّا لبعض الأجسام ، وبعضها غير طبيعى . والحاجة إلى إثبات المحدد ، هى لتمايز الجهات بالطبع ، لا لإثباتها كيف كان ؛ وإلا لكان البرهان على تناهى الامتدادات كافياً فى إثبات الجهات التى هى مقاطع الامتدادات

وأيضاً : لهذا السبب خص ما بالطبع من الجهات بالنظر ، وتجاوز عما بالفرض .

واعلم : أن تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة ، يجوز أن يكون بالعلية ، لا من حيث كون ذوات الجهات أجساماً ؛ فإن الجسم لا يجوز أن يكون علة فاعلية لجسم آخر — كما

الفصل الرابع

تذنيب

(١) فيجب أن يكون الجسم المحدد للجهات :

إما على الإطلاق محيطًا ، ليس له موضع يكون فيه ،

وإن كان ليس له وضع بالقياس إلى غيره .

سيجىء بيانه — بل من حيث ذوات جهات : أعنى يكون علة لهذا الوصف اللازم لها .

ويجوز أن تكون بالطبع ؛ فإن رَفْع المحدد — من حيث هو محدد — يوجب رفع ذوات الجهة ، من حيث ارتفاع الجهة . ورفع ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد ، من حيث هو محدد . ولهذا لم يجزم الشيخ ههنا بأحد القسمين .

وأيضاً لم يذكر الشيخ أن وجود الجهة — بعد امتناع تأخره عن وجود الأجسام ذوات الجهة — هل يجوز أن يكون متقدماً عليه ، أم لا ؟

وذكر الفاضل الشارح : أن الأليق بما ذكره فى « النمط السادس » فى بيان أن الحاوى ليس علة للمحوى ، أنه لا يجوز ذلك ؛ لأن عدم الخلاء مقارن لوجود ذوات الجهة ؛ فإن تأخر وجودها عن وجود الجهة ، تأخر عدم الخلاء أيضاً عنه . والمتأخر عن الشىء ممكن معه.

فإذن عدم الخلاء ممكن مع وجود الجهة ، لا واجب ؛ ويلزم منه كون الخلاء ممكناً فى ذاته ، ممتنعاً بغيره . وهو محال .

(١) يريد أن يُذنب إثباتَ محدد الجهات ، وكونَه غير ذى جهة ، ببيان سائر أحواله ، فنقول فى تقريره :

الموضع ، والمكان : اسمان مترادفان . وهما عند الشيخ عبارتان عن السطح الباطن لجسم محيط بالجسم ذى المكان ، ويماسه بذلك السطح .

والوضع : يطلق بالاشتراك على معان ثلاثة ، كما مر . والمراد ههنا ما هو إحدى المقولات .

وهو هيئة تعرض للجسم ، بسبب نسبة بعض أجزائه إلى بعض ، وإلى أشياء من ذوات

وإن كان ليس محيطًا على الإطلاق ، فيكون له موضع لا يفارقه *

(٢) ولعله لا يكون المحدد الأول ، إلا القسم الأول .

الوضع غير ذلك الجسم ؛ إما خارجة عنه ، أو داخلة فيه : كالقيام فإنه هيئة عارضة للإنسان بحسب انتصابه ، وهو نسبة بعض أجزائه إلى بعض ، وبحسب كون رأسه من فوق ، ورجليه من تحت . وهو أيضاً نسبة أجزائه إلى الأشياء الخارجة عنه .

ولولا هذا الاعتبار ، لكان الانتكاس أيضاً قياماً .

وإذا تقرر هذا فنقول : الأجسام تنقسم :

إلى محيط على الإطلاق ، غير محاط .

وإلى ما عداه ، مما هو محاط .

وظاهر مما ذكرنا أن القسم الأول لا موضع له أصلا ، وله وضع ، ولكن بحسب نسب بعض أجزائه إلى بعض ، وبحسب الأشياء الداخلة فيه ، وأما بحسب الأشياء الخارجة عنه ، فلا .

وأما القسم الثانى فله الموضع والوضع ، بحسب الاعتبارات جميعاً .

وإذ تبين هذا ، وقد تبين فيما مر أن محدد الجهات محيط بذوات الجهة ، فهو لا يخلو :

إما أن يكون محيطاً على الإطلاق ، ويكون حكمه فى الموضع والوضع ما ذكرناه .

وإما أن يكون محيطاً لا على الإطلاق ، بل محيطاً بذوات الجهة ، ومحاطاً بغيره .

ويكون — لا محالة — له موضع ووضع ، إلا أنه يجب أن لا يفارق موضعه ؛ لأنّا بيّنا أن المحدد لا يجوز أن يفارق موضعه ، ويعاوده .

(٢) معناه : لعل الأمر فى نفسه ، هو أن المحدد الأول لا يكون إلا المحيط المطلق .

ثم إن كان للقسم الثانى وجود محاط بالأول ، يتحدد موضعه به ؛ أى إن كان محدد محيطاً بما يحدده ، ومحاطاً بما يتحدد به ، فيجب أن يتحدد بالأول موضع هذا الثانى ووضعه ، ثم يتحدد بالثانى جهات الحركات المستقيمة .

وقد بنى الأمر على التشكيك ؛ لأن غرضه تحديد الجهات كيف كان ، وهو حاصل

فإن كان للقسم الثانى وجود ، يتحدد بالأول موضعه ،

على تقدير أن يكون المحدد شيئاً واحداً ، وعلى تقدير أن يكون شيئين ، أحدهما قبل الآخر ومحيط به .

وإن كان الحق فى نفسه ، هو أن المحدد الأول الذى لم تتحدد جهة قبله ، يجب أن يكون محيطاً على الإطلاق ، وليس له موضع ، على ما عرّض به ؛ وذلك لأن المحاط الذى له موضع متحدد يحتاج فى تحدد موضعه إلى غيره ، فإن محدد موضعه متقدم على موضعه ، ولا يجوز أن يكون هو متقدماً على موضعه الخاص به . وأما بعد تحدد موضعه فيجوز أن يصير محدداً لموضع غيره ، وحينئذ لا يكون هو المحدد الأول ، بل يجب أن يكون قبله محدد آخر .

فإذن المحدد الأول هو المحيط المطلق .

ولما كان الشيخ غير محتاج إلى هذا البيان لم يصرح به .

وإنما قيد وجود القسم الثانى فى قوله : [فإن كان للقسم الثانى وجود] .

بقوله : [يتحدد بالأول موضعه] .

تنبيهاً على أن وجوده لا يكون إلا كذلك .

وكرر هذا المعنى بقوله : [فيتحدد به موضع الثانى] .

لأنه تالى المتصلة التى أولها : [فإن كان] .

وأما المراد بقوله : [ووضعه] .

فيحتمل أن يكون « الوضع » الذى هو المقولة ؛ لأن وضع الثانى بحسب الأشياء الخارجة عنه ، إنما يتحدد بالأول .

ويحتمل أن يكون بمعنى التعيين لقبول الإشارة ؛ فإن هذا المعنى لا يحصل للجسم الذى له موضع ، إلا بحصوله فى الموضع .

وقال الفاضل الشارح : [سبب التشكيك أن الحجة على كون المحدد هو المحيط الأول ، هى أنه كان فى تحصيل جهتى القرب والبعد ، ودخول المحاط فى التحديد ، يكون بالعرض ، على ما مر .

وعليه شكان :

فيتحدد به موضع الثانى ووضعه . ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركة المستقيمة .

أولهما : أن هذا يستقيم لو كان الأول متقدماً على الثانى ، حتى يقال : إذا اجتمع للجهة علتان مستقلتان بالعلية ، وأحدهما أقدم ، فإنها تكون مستعدة إلى ما هى أقدم .

لكن الشيخ سيبين فى « النمط السادس » أن الحاوى ليس بأقدم من محويّه ، وإلا لكان الخلاء ممكناً لذاته .

فإذن لا يكون الحاوى أولى بالتحديد من المحوى .

وثانيهما : أن المحيط كالفلك الأعظم على تقدير تقدمه فى الوجود لا يكون محدداً لجهات العناصر ؛ لأن النار مثلا إنما تطلب مقعر الفلك الأعظم ، أو مقعر فلك القمر .

والأول باطل ؛ وإلا لكانت النار فى حيزها أبداً بالقسر .

والثانى : يقتضى أن يكون فلك القمر هو المحدد لمقعره ، الذى تطلبه النار .

قال : ولأجل هذين الشكين ، تشكك الشيخ فى كلامه ، ولولا الشك الثانى ، لكان إسناد التحديد ، إلى المحيط المطلق ، أولى ، لا لكونه أقدم ، بل لكونه أعظم وأقوى .

ولأجل ذلك ذهب إليه الشيخ . وأما أنا فلقوة هذا الشك لم أحكم بتلك الأولوية] .

وأقول : وأما وجه تقدم المحيط على المحاط ، فقد مر ، وسيأتى له بيان آخر .

وأما الشك الثانى : فليس بوارد .

أما أولا : فلأنه يقتضى أن يكون محدد جهة الهواء ، هو النار ، ومحدد جهة الماء ، هو الهواء . وهذا مما لم يقل به قائل .

وأما ثانياً : فلأن العنصر لا يطلب ما هو الجهة بالطبع ، بل يطلب ما هو مكانه الطبيعى فى جهة من الجهات ، سواء كان مكانه مشتملا على حاق تلك الجهة ، كالأرض أو لم يكن ، كباقى العناصر .

ولذلك كانت الجهات بالطبع اثنتين . والأمكنة الطبيعية أكثر .

وليس يجب من كون فلك القمر ، علة لمقعره الذى هو مكان النار ، أن يكون علة لتحدد الفوق ؛ فإنا — على الأصل المذكور — إذا فرضنا متحركاً يحتاز على حيز النار ،

(٣) ويكون الأول إنما يخلق به أن يكون متقدماً فى رتبة الإبداع .

ويصعد فى فلك القمر ، نحكم جزماً بأنه ذاهب إلى جهة الفوق ، ولا نقول : إنه ذاهب من جهة الفوق إلى ما يقابله .

فإذن ليس فلك القمر هو المحدد لجهة الفوق .

وأما قولهم : الخفيف المطلق هو الذى يطلب جهة الفوق على الإطلاق ، فليس المراد أنه يطلب أن يكون فوق جميع الأجسام على الإطلاق ، بل فوق العنصر فقط .

والفاضل الشارح : أورد المتن فى هذا الموضع هكذا :

[فإن كان للقسم الثانى وجود ، فيتحدد بالأول موضعه ، ويتحدد به موضع الثانى ووضعه . ثم تتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة] .

وفسره : [بأن المحدد ، إن كان غير الفلك الأعظم ، فيتحدد بالأعظم موضع المحاط الأول ، كفلك الثوابت ، ويتحدد به موضع ما تحته ، كفلك زحل ، ثم يتحدد — بعد تحدد مواضع الأفلاك على الترتيب — جهات الحركات المستقيمة] .

وذلك يقتضى أن يكون الثانى فى قول الشيخ : [موضع الثانى] .

ثالثاً فى المعنى .

(٣) أى خليق بالمحدد الأول أن يكون فى ترتيب الإبداع متقدماً ، وهو : بأن تكون الوسائط بينه وبين المبدأ الأول تعالى ذكره ، أقل مما بين سائر الأجسام وبينه .

وأيضاً : بأن يكون ما دونه محتاجاً إليه فى تحدد مكانه . ولا يلزم من ذلك احتياج ما دونه إليه ، فى تحقق ذاته ، فلا يلزم إمكان الخلاء لذاته على ما سنذكره فى « النمط السادس » .

والفاضل الشارح : ذكر أقسام التقدم ، وبيّن أن تقدم الفلك الأعظم ليس بالزمان قطعاً ، ولا بالعلية لما سيأتى ؛ فإن لم يكن محدداً لجهات سائر الأجسام ، فلا يكون أيضاً بالطبع .

فيبقى أن يكون متقدماً :

إما بالشرف ؛ لأنه أعظم .

أو بالرتبة ، كما مر .

(٤) ويكون متشابه نسب وضع ما يُفرض له أجزاء ؛ فيكون مستديرًا *

الفصل الخامس

إشارة

(١) الجسم البسيط هو الذى طبيعته واحدة ، ليس

(٤) المحدد الأول لا يجوز أن يكون مؤلفاً من أجسام مختلفة أو متشابهة ؛ لأن اختصاص كل جسم منها ، بأن يكون فى جهة من الأشياء الداخلة فيه ، دون جهة ، يقتضى امتناع تأخر الجهة عن أجزائه المتقدمة عليه ، ويلزم من ذلك تقدم الجهة على محددها .

فإذن هو بسيط ليس له أجزاء إلا بالفرض ، ويجب أن تكون نسبة تلك الأجزاء المفروضة ، بعضها إلى بعض ؛ وجميعها ، إلى المركز — وهو الذى يلحقها الوضع بسببه — متشابهة ؛ لأنها إن اختلفت ، فصار بعض الأجزاء أقرب إلى المركز ، من بعض ، لزم من اختصاص القريب بجهة وبُعد، غير جهة البعيد وبعده ، اختلافُ جهات أجزاء المحدد

ويلزم من ذلك أيضاً تقدم الجهة على محددها . هذا خلف.

وتشابُه أجزاء الشىء فى الوضع ، وهو الاستدارة .

فإذن محدد الجهات مستدير الشكل .

(١) يريد بيان حال البسائط من الأجسام .

ونحن قد ذكرنا — فى عدة مواضع — أن الطبيعة تطلق على معان . وذكرنا بعض تلك المعانى بحسب الحاجة .

فنها : أن يقال : إنها مبدأ أولٌ لحركة ما تكون فيه وسكونه ، بالذات لا بالعرض .

ويراد بالمبدأ ، المبدأ الفاعلى وحده .

وبالحركة أنواعها الأربعة ؛ أعنى :

الأينية ، والوضعية ، والكمية ، والكيفية .

فيه تركيبُ قوى وطبائع .

وبالسكون ، ما يقابلها جميعاً .

وهى بانفرادها لاتكون مبدأ للحركة والسكون معاً ، بل مع انضياف شرطين هما :

عدم الحالة الملائمة .

ووجودها .

ويراد بما يكون فيه : ما يتحرك ويسكن بها ، وهو الجسم .

ويتحرز به :

عن المبادئ الصناعية والقسرية ، فإنها لاتكون مبادئ لحركة ما تكون فيه .

وبالأول : عن النفوس الأرضية ، فإنها تكون مبادئ لحركات ما هى فيه ، كالأنماء مثلا ، إلا أنها تكون مبادئ باستخدام الطبائع والكيفيات . وتوسط الميل بين الطبيعة والجسم عند التحريك لا يخرجها عن كونها مبدأ أول ، لأنه بمنزلة آلة لها .

ويراد بقولهم : « بالذات » أحد معنيين :

أحدهما : بالقياس إلى المحرك ، وهو أنها تحرك لا عن تسخير قاسر إياها ، بل بذاتها ، على وجه يوجب الحركة ، إن لم يكن مانع .

وثانيهما : بالقياس إلى المتحرك ، وهو أنها تحرك الجسم المتحرك بذاته لا عن سبب خارج .

ويراد بقولهم : « لا بالعرض » أيضاً ، أحد معنيين .

أحدهما : بالقياس إلى المحرك ، وهو أن الحركة الصادرة عنه ، لا تصدر بالعرض ؛ كحركة الساكن فى السفينة المتحرك ، وهو أنها تحرك الشىء الذى ليس متحركاً بالعرض ، كصنم من نحاس ؛ فإنه يتحرك من حيث هو صنم ، بالعرض .

والطبيعة : بهذا المعنى تقارب الطبع الذى يعم الأجسام حتى الفلك .

فربما يزاد فى هذا التعريف قولهم : « على نهج واحد ، من غير إرادة » .

وحينئذ يتخصص المعنى المذكور ، بما يقابل النفس ؛ وذلك لأن المتحرك ، يتحرك إما على نهج واحد ، أو لا على نهج واحد .

وكلاهما بإرادة ، أو من غير إرادة .

(٢) والطبيعة الواحدة تقتضى – من الأشكال والأمكنة ، وسائر ما لا بد للجسم أن يلزمه – واحداً غير مختلف .

فمبدأ الحركة على نهج واحد من غير إرادة ، هو الطبيعة ، وبإرادة هو القوة الفلكية ومبدؤها لا على نهج واحد ، ومن غير إرادة ، هو القوة النباتية .
وبإرادة هو القوة الحيوانية .
والقوى الثلاث تسمى نفوساً .
فهذا معنى الطبيعة .
وأما القوة : فقد ذكرنا أنها مبدأ التغير من شيء فى غيره ، من حيث هو غيره .

وفائدة هذا القيد ، أن الشيء الواحد ، من حيث هو واحد ، يمتنع أن يكون فاعلا وقابلا ؛ مثلا ، الطبيب إذا عالج نفسه ، فلا يقبل العلاج من حيث هو طبيب ، بل من حيث هو مريض ، والحيثيتان يقتضيان التغاير .

فقول الشيخ [الجسم البسيط ، هو الذى له طبيعة واحدة] تعريف للبسيط .

ونعنى بالطبيعة ما يعم الأجسام ، أى هى الشيء الذى يكون المبدأ المذكور فيه واحداً ؛ لا أن الأفعال الصادرة عنه واحدة ؛ وذلك لأن الطبيعة الواحدة قد تتكثر أفعالها باعتبارات مختلفة ، كما ذكره فى هذا الفصل ، وزاده وضوحاً بقوله .

[ليس فيه تركيب قوى وطبائع] أى لا يكون مجتمعاً من أشياء مختلفة ، لكل واحد منها طبيعة وقوة أخرى ، وتلك من جملتها شيء واحد ، فإن مثل هذا يقابل البسيط .
بل تكون طبيعة الأجزاء ، والكل جميعاً ، شيئاً واحداً .

(٢) ههنا أعراض لا يمكن أن ينفك الجسم فى وجوده عنها :
كالأين ، والوضع ، والشكل ، والكيف ، والكم ، وغير ذلك .

وطبيعة الجسم لا محالة تقتضى من كل نوع شيئاً ما ، على ما سيأتى فى الفصل التالى لهذا الفصل .

فالطبيعة الواحدة تقتضى من كل جنس منها ، شيئاً واحداً ، على نهج واحد .
ولا يختلف اقتضاؤه بالأوقات والأحوال ، إلا إذا منعها مانع من ذلك .

(٣) فالجسم البسيط لايقتضى إلا شيئاً غير مختلف •

الفصل السادس

إشارة

(١) إنك لتعلم أن الجسم إذا خُلِّى وطباعه ، ولم يعرض

---

(٣) هذه نتيجة لقوله :

[الجسم البسيط له طبيعة واحدة ، والطبيعة الواحدة تقتضى شيئاً غير مختلف] .

والفاضل الشارح قال : [هذا الحكم ليس بنتيجة لهما ، لاحتمال أن يكون البسيط قوة حيوانية تصدر عنه بها أشياء مختلفة .

لكن لما كان الحق أن البسيط العنصرى ، ليس ذا قوة حيوانية ، ولا تصدر عن الفلكى أشياء مختلفة ، صح هذا الحكم] .

وأقول : وضع المقدمتين المذكورتين ينافى هذا الاحتمال ؛ لأن قولنا : القوة الحيوانية تصدر عنها أشياء مختلفة ينتج مع كبرى القياس المذكور — وهى أن الطبيعة الواحدة لا تصدر عنها أشياء مختلفة — إن القوة الحيوانية ليست بطبيعة واحدة .

وهذه النتيجة مع صغرى القياس المذكور — وهو قولنا : الجسم البسيط له طبيعة واحدة — تنتج أن الجسم البسيط لا يكون ذا قوة حيوانية .

(١) يريد بيان أن الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعين ، وأن فيه طبيعة تقتضى ذلك .

وإنما خص البيان بهما ؛ لأن :

أحدهما : وهو الموضع ، مختلف الأجسام .

والثانى : وهو الشكل . متشابه .

وسائر الأعراض المذكورة يمكن أن تثبت بمثل هذا البيان ؛ لأنها لا تخلو :

له من خارج تأثير غريب ، لم يكن له بد من موضع معين ، وشكل معين .

إما عن التشابه .

أو عن الاختلاف .

فقال [إن الجسم] وأراد به البسيط والمركب جميعاً ، ولم يقل : [كل جسم] ؛ لأن محدد الجهات لا موضع له .

وقال : [إذا خلى وطباعه] ولم يقل [وطبيعته] ، لأن الطبيعة على بعض الوجوه لا تتناول الفلكيات . والطباع تتناولها .

واشترط أن لا يعرض له من خارج تأثير غريب ؛ لأن التأثير الغريب ربما يقتضى للجسم موضعاً أو شكلا قسرياً ، كتأثير الحرارة والإناء المكعب فى الماء ؛ فإن أحدهما يصعده ، والثانى يكعبه .

وقال : [لم يكن له بد من وضع معين ، وشكل معين] لأن المطلق منهما يقتضيه الأمر المشترك بين الجميع . وأما المعين فإنما تقتضيه الطبيعة الخاصة ، المطلوب إثباتها .

وفى بعض النسخ

[لم يكن له بد من موضع معين] .

وعلى تقديره يكون الوضع ههنا هو : الهيأة العارضة للجسم بسبب نسب بعض أجزائه إلى بعض . الذى هو المقولة التى تعرض بسبب نسب أجزاء الجسم إلى غير الجسم ؛ كما حمله الفاضل الشارح على ذلك ؛ لأنه مما يقتضيه تأثير غريب من خارج .

وعلى هذا الوجه ، يكون الحكم كلياً ؛ لأن محدد الجهات أيضاً له وضع ؛ إلا أن ذكر الشكل يغنى عن ذكر الوضع بحسب ترتيب الأجزاء ؛ فإنه هيأة تعرض للجسم بعد الوضع ، بذلك المعنى .

وأما الوضع بالمعنى الثالث ، وهو : كون الجسم بحيث يقبل الإشارة الحسية . فهو أمر تقتضيه الجسمية الحالة فى الهيولى ، على ما تقدم . وليس مما يتعلق بالطبائع المختلفة .

فإذن لا وجه لحمل الوضع ههنا على ذلك المعنى .

فبإذن فى طباعه مبدأ استيجاب ذلك .

(٢) وللبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه . وللمركب ما يقتضيه الغالب فيه : إما مطلقًا ، وإما بحسب مكانه ،

ثم قال :

[فإذن فى طباع الجسم مبدأ لاستيجاب ذلك] .

وذلك لأن وجود العارض للشيء ، يدل على وجود سبب يقتضى ذلك العروض .

والسبب يكون إما خارجاً ، أو غير خارج .

وفى هذا الموضع لا يمكن أن يكون خارجاً عنه ؛ لأنا فرضنا خلو الجسم عما يؤثر فيه خارجاً عنه ، وبقى الجسم وحده غير منفك عن هذا العارض .

فإذن السبب غير خارج . وهو يكون :

إما أمراً مشتركاً فيه ، بين الأجسام ، كالصورة الجسمية .

أو أموراً مختلفة يختص كل واحد منها ببعض الأجسام .

والأول : يقتضى أن يشترك الجميع فى اقتضاء الموضع المعين . وليس كذلك .

فإذن هى أمور مختلفة غير خارجة عن الجسم ، وهى طبائع الأجسام .

فإذن فى طباع الجسم شيء هومبدأ استيجاب ذلك الموضع المعين ، والشكل المعين .

وإنما قال : [مبدأ استيجاب ذلك] .

ولم يقل : [مبدأ ذلك] . أو [مبدأ وجوب ذلك] لأن الحصول فى الموضع المعين ، والتشكل بالشكل المعين ، ربما يزيلهما القسر كما ذكرنا . لكن الجسم يكون بحيث يعود إلى ما يقتضيه طباعه منهما، عند زوال القسر.

ولو كان الطباع مبدأ لهما ، أو لوجوبهما ، لزال عند زوالهما . لكن لما كان مبدأ للاستيجاب ، كان فى جميع الأحوال مستوجباً لهما .

(٢) لما فرغ من بيان أن كل جسم يقتضى موضعاً وشكلاً بحسب الطبيعة ، على الإجمال ؛ شرع فى التفصيل ، وبدأ بالموضع .

واعلم أن الجسم :

إما بسيط ، وإما مركب .

أو ما اتفق وجوده فيه ، إذا استوت المجاذبات فيه . فكل جسم له مكان واحد .

والبسيط لا يمكن أن يقتضى إلا مكاناً واحداً لما مضى .

ولما لم يكن للبسيط جزء إلا بعد وجود الكل ، لم يكن لمكانه جزء إلا كذلك .

والسبب الذى يقتضى تجزئة المتمكن ، يقتضى تجزئة المكان . فكان الجزء ، هو جزء مكان الكل .

وأما المركب فلا مكان يختص به فى أصل الإبداع ؛ لأن التركيب أمر يعرض بعد الإبداع . وإيجاد مكان على سبيل الإبداع قبل التركيب يطلبه المركب إذا حصل ؛ يقتضى وجود الخلاء حالة الإبداع ، وهو محال .

وأيضاً لو طلب البسيط بعد طريان التركيب عليه ، ذلك المكان المفروض ، لوجب خلو مكانه الأول ، وهو محال .

وأيضاً لما كان التركيب لا يقتضى زيادة فى وجود الأجسام ، فلا احتياج بسببه إلى مكان زائد على ما كان للبسيط .

فإذن أمكنه المركبات ، هى أمكنة البسائط بعينها ؛ ولذلك لم يتعرض الشيخ لذكر أصل أمكنتها ، وذكر وجه تعينها .

وتقريره : أن المركب :

إما أن يكون أحد أجزائه غالباً على الباقية بالإطلاق .

أو لا يكون .

والثانى لا يخلو :

إما أن تكون الأجزاء — التى أمكنتها فى وجهة واحدة ، كالأرض ، والماء ، مثلاً — غالبة على الباقية . وحينئذ تكون تلك الأجزاء معاً ، غالبة بحسب طلب جهة المكان .

أو لا تكون .

فالمركبات بحسب هذه القسمة ، ثلاثة أقسام :

ومكان القسم الأول : ما يقتضيه الغالب فى المركب مطلقاً .

(٣) ويجب أن يكون الشكل الذى يقتضيه البسيط

ومكان القسم الثانى : ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه؛ إذ لا غالب فيه مطلقاً، لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور .

ومكان القسم الثالث : وهو الذى لا يغلب فيه جزء ، لا على الإطلاق ، ولا مع الغير بالاعتبار المذكور ، وهو ما اتفق وجوده فيه . ويكون ذلك عند تساوى المجاذبات فيه عن المكان الذى اتفق وجوده فيه ؛ فإن ذلك يقتضى بقاءه ثمة كالحديدة التى تجذبها قطع متساوية من المغناطيس عن جوانبها .

وفى بعض النسخ :

[إذا تساوت المجاذبات عنه] .

وبيانه : أن الجزأين المتساويين من الأرض والنار مثلا ، إن تركبا على وجه يكون كل جزء منهما يلى مكانه ، فإنهما يتفرقان ، ويقصد كل جزء مكانه ، إن لم يكن مانع عن ذلك .

وأما إن تركبا على وجه يكون كل جزء منهما يلى مكان صاحبه ، فإنهما يتجاذبان ، ويقفان بالضرورة هناك .

فالوقوف فى مكان التركيب إنما يكون إذا تساوت المجاذبات عن المركب .

والرواية الأولى أصح ؛ ولأنه على تقدير الأخيرة كان يجب أن يقول : [منه] لا [عنه]

فحصل من جميع ذلك انقسام الجسم إلى أربعة أقسام :

واحد بسيط ، وثلاثة مركبة .

وتعين مكان كل واحد منها ، بحسب الطبع ، أو التركيب .

فظهر أن كل جسم من شأنه أن يكون فى مكان ، فله مكان واحد .

وإنما حذف القيد المذكور لدلالة الكلام عليه .

(٣) لما فرغ من بيان تفصيل المكان ، شرع فى الشكل .

واقتصر على البسيط الذى يجب أن يكون شكله مستديراً ؛ لكون المقتضى لذلك — وهو الطبيعة — واحداً ، وكان القابل واحداً .

وامتنع أن يكون تأثير الفاعل الواحد ، فى القابل الواحد مختلفاً .

ولم يذكر أشكال المركبات ؛ لأنها تختلف اختلاف أنواع النبات والحيوان .

والكلام فى ذلك يستدعى بسطاً . فهو بمباحث التركيب أليق .

مستديراً ، وإلا لاختلفت هيأته فى مادة واحدة : عن قوة واحدة .

فإن قيل : إن كانت الأماكن المختلفة للبسائط ، دالة على اختلاف طبائعها ، فلتكن الأشكال المتشابهة دالة على اشتراكها فى طبيعة واحدة .

قلنا : علل المعلولات المختلفة يجب أن تكون مختلفة . أما علل المتشابهة فلا يجب أن تكون متشابهة ؛ لأن العلل المختلفة قد تكون متشابهة المعلولات .

فإن قيل: يلزم على ذلك أن الأشكال ، كما يمكن استنادها إلى الطبائع المختلفة ، يمكن أيضاً استنادها إلى الجسمية المشتركة فيها .

قلت : إنها من حيث هى مطلقة ، كذلك .

أما من حيث هى متعينة ، فمتأخرة عن المقادير التى تختلف باختلاف الطبائع ، ولذلك كانت مستندة إلى الطبائع .

ولقائل أن يقول : فما بال أجزاء الأرض ليست مستديرة ، مع أنها بسيطة ؟ والقول بأن استدارتها زائلة بالقسر . ويبوستها مانعة من العود إليها ، تقتضى أن تكون طبيعة واحدة مقتضية للشىء ، ولما يمنع من حصول ذلك الشىء .

والجواب : أن ذلك إنما وقع بالعرض ؛ فإن الطبيعة اقتضت بالذات شكلاً ، أو اقتضت كيفية حافظة للشكل .

فاقتضاؤها تلك الكيفية لا يخالف اقتضاءها الشكل ، بل هو مؤكد له ، لو خليت وطباعها .

لكن القاسر لما أزال الشكل ، ولم يزل الكيفية ، صارت الكيفية حافظة للشكل القسرى ، فهى مانعة عن العود إلى الشكل الطبيعى ، بالعرض .

وإنما عرض ذلك لزوالها عن الحالة الطبيعية من وجه ، وبقائها عليها من وجه .

واعترض الفاضل الشارح : [بأن الفلك عندكم لا يقتضى وضعاً معيناً ، مع استحالة خلوه عن الوضع المطلق ، فلم لا يجوز أن تكون الأجسام لا تقتضى مواضع وأشكالاً معينة ، مع استحالة خلوها عنهما ؟]

. . . .

والجواب : أن الفلك ، مع قطع النظر عن غيره ، لا يوجب الوضع الذى هو هيأة بسبب نسب الأجزاء إلى الغير أصلاً . لا مطلقاً ، ولا معيناً ؛ فلذلك حكمنا بأنه لا يقتضى وضعاً معيناً .

والجسم ، مع قطع النظر عن غيره ، يقتضى مكاناً وشكلاً معينين ؛ فلذلك حكمنا بذلك .
واعترض : أيضاً (بأن متممات الأفلاك ، والنقر التى يرتكز فيها التداوير والكواكب من الأفلاك ، مع بساطتها ، مخالفة بحسب الشكل لما تقتضيه الاستدارة . وأنتم لا تجوزون حصول ذلك بالقصر] .
و [بأن القوة المتصورة :
إن كانت بسيطة :
فمحلها إما بسيط ؛ وإما مركب .
والأول : يقتضى أن يكون شكل الحيوان كرة .
والثانى : يقتضى أن يكون مجموع كرات ؛ بعدد البسائط التى فى المحل المركب .
وإن كانت مركبة من قوى :
فإن كانت تلك القوى فى محل واحد ، وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة ، فلم لا يجوز أن يكون مع طبائع بسائط الأجسام ما يمنعها عن ذلك .
وإن كانت فى محال مختلفة ، كان الحيوان أيضاً مجموع كرات] .
والجواب : عن الأول : أن اتصال الصور الكمالية ببعض البسائط فى فطرتها الأولى لأسباب تعود إلى العلل الفاعلية ، غير ممتنع ، كما أن اتصالها ببعض المركبات لأسباب تعود إلى العلل القابلية فى الفطرة الثانية ، غير ممتنع ؛ فإن الكائن ، نباتاً ، أو حيواناً ، فى هذه الفطرة ، إنما تتصل به صورة كمالية ، نباتية كانت أو حيوانية ، مع بقاء صور أجزائه العنصرية بحسب مزاجه .

كذلك لا يبعد أن تتصل فى الفطرة الأولى ببعض الأفلاك المستديرة ، صورة تفرز من ذلك الفلك كرة تختص بها ، فهى فلك خارج المركز ، أو تدوير ، أو كوكب ، مع بقاء الصورة الأولى المتصلة بجميع أجزاء الفلك الأول فيها . ويكون ذلك بحسب أمر فى العلة المقتضية لوجود ذلك الفلك .

ويلزم من ذلك أن يبقى من الفلك الأول متمم ، أو نقرة متصورة بالصورة الأولى فقط ، على ما يشهد به علم الهيأة .

الفصل السابع

تنبيه

(١) الجسم له فى حال تحركه ميل يتحرك به ، ويحس

وعن الثانى : أن القوة المصورة ، على تقدير بساطتها وتركب محلها ، وعلى تقدير تركبها وتعلق أجزائها بأجزاء المحل ، لا تقتضى كون الحيوان مجموع كرات ؛ لأن حكم الشىء حال الانفراد ، لا يكون حكمه حال التركيب مع الغير .

ونحن ما ادعينا إلا أن القوة الواحدة فى المحل المتشابه تفعل فعلاً متشابهاً ، ولم يلزم من ذلك أنها تفعل فى أجزاء المحل المختلف فعلها فى المحل المتشابه ؛ لأن المنفعل منها ليست هى الأجزاء ، أفراداً ، بل المركب الذى هو المحل .

وكذلك لم يلزم أن القوة المركبة تفعل فعل بسائطها ؛ لأن المجموع فاعل واحد كثير الآثار ، بحسب البسائط التى هى كالآلات لها ، ليس عدة فاعلين متشابهى الأفعال .

(١) وفى بعض النسخ (وإن لم يتمكن من المنع إلا فيما يضعف ذلك فيه) .

أقول : يريد إثبات الميل ، وبيان أحواله .

والميل : هو الذى يسميه المتكلمون « اعتماداً » .

ومحرك الجسم إنما يحركه بتوسطه .

وسبب احتياجه إلى ذلك ، أن الحركة لا تخلو عن حد ما من السرعة والبطء ؛ لأن كل حركة إنما تقع فى شىء ما ، يتحرك المتحرك فيه ، مسافة كان أو غيرها ، وفى زمان ما .

وقد يمكن أن يتوهم قطع تلك المسافة بزمان أقل من ذلك الزمان ، فتكون الحركة أسرع من الأولى ، أو بأكثر منه ، فتكون أبطأ منها .

فإذن الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطء .

والمراد من السرعة والبطء ، هو شىء واحد بالذات ، وهو كيفية قابلة للشدة والضعف . وإنما يختلفان بالإضافة العارضة لهما ، فما هو سرعة بالقياس إلى شىء ، هو بعينه بطء بالقياس إلى آخر .

ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية ، وكانت الطبيعة التى هى مبدأ

به الممانعُ . ولن يتمكن من المنع إلا فيما يضعف ذلك فيه .

(٢) وقد يكون من طباعه — وقد يحدث فيه من تأثير

الحركة ، شيئاً لا يقبل الشدة والضعف ، كان نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف ، إليها ، واحدة ، وكان صدور حركة معينة منها دون ما عداها ، ممتنعاً لعدم الأولوية .

فاقتضت أولاً أمراً يشتد و يضعف .

بحسب اختلافات الجسم ذى الطبيعة :

فى الكم : أعنى الكبر والصغر .

أو الكيف : أعنى التكاثف والتخلخل . أو الوضع : أعنى اندماج الأجزاء وانتفاشها. أو غير ذلك .

وبحسب ما يخرج عنه ، كحال ما فيه من الحركة ، من رقة القوام وغلظه .

وذلك الأمر هو « الميل » .

ثم اقتضت بحسبه الحركة

وهذا الأمر محسوس فى الحركة الأينية ، يحسه الممانع ، ويوجد مع عدم الحركة ، كما يجده الإنسان من الزق المنفوخ فيه ، إذا حبسه بيده تحت الماء .

وكما يجده من الحجر إذا أسكنه فى الهواء .

فالشيخ أشار إلى وجوده بقوله : [الجسم له فى حال تحركه ميل] .

ولم يورد حجة على وجوده لكونه محسوساً ، بل أشار إلى كونه محسوساً بقوله : [ويحس به الممانع] .

وأشار إلى كونه قابلا للشدة والضعف بقوله :

[ولن يتمكن من المنع إلا فيما يضعف ذلك فيه] أى يضعف بالقياس إلى قوة الممانع .

وأما بالرواية الأخرى فيكون قوله : [وإن لم يتمكن من المنع] .

إشارة إلى وجوده والإحساس به عند عدم الحركة ، وذلك مما يدل على مغايرته للحركة.

وقوله : [إلا فيما يضعف ذلك فيه] .

إشارة إلى أنه قابل للشدة والضعف .

(٢) لما كان الميل هو السبب القريب للحركة بوجه ما ، كان منقسماً إلى أقسامها .

فمنه ما يحدث من طباع المتحرك ، وينقسم :

غيره ، فيبطل المنبعث عن طباعه إلى أن يزول فيعود انبعاثه —

إلى ما تحدثه الطبيعة ، كميل الحجر عند هبوطه .

وإلى ما تحدثه النفس ، كميل النبات عند تبرزه من الأرض ، وميل الحيوان عند اندفاعه الإرادى إلى جهة .

ومنه ما يحدث من تأثير قاسر ، خارج من الجسم ، فيه ، كميل السهم عند انفصاله عن القوس .

وإنما تختلف الأجسام فى قبوله والامتناع عن ذلك ، بحسب الذاتية وغيرها .

فالاختلاف الذاتى هو الذى يكون بحسب قوة الميل الطباعى ، وضعفها .

وهو أن يكون :

الأقوى بحسب الطبع — كالحجر العظيم — أكثر امتناعاً من قبول القسرى .

والأضعفُ ، أقل امتناعاً .

وما عدا هذا الاختلاف ، يكون بالأسباب الخارجة . وذلك ككون الأضعف أكثر امتناعاً :

إما لعدم تمكن الكاسر منه ، كالرملة الصغيرة .

أو لعدم تمكنه من دفع الموانع ، كالتبنة .

أو لتخلخله الذى لأجله تتطرق إليه الموانع ، لسهولة ، كالريشة ، أو بغير ذلك .

ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة ، وكان من الممتنع أن يتحرك الجسم حركتين مختلفتين معاً بالذات ؛ لأن الحركة الواحدة تقتضى توجهها إلى مقصد ما ؛ ويلزمه عدم التوجه إلى غير ذلك المقصد .

والحركتان المختلفتان معاً يلزمهما التوجه وعدمه إلى كل واحد من المقصدين معاً .

ويمتنع أن يقتضى الشىء ، شيئاً وعدمه معاً .

فكان من الممتنع أن يوجد ميلان مختلفان فى جسم واحد بالفعل . بلى كما يجوز أن يجتمع فى جسم حركتان إحداهما بالذات ، والأخرى بالعرض : كحركة الشخص فى سفينة بنفسه بالذات ، وبحركة السفينة بالعرض .

كذلك يجوز أن يوجد ميلان كحجر يحمله الإنسان ويمشى ؛ فإنه يحس بثقله ، وهو

إبطالُ الحرارة العرضية التى يستحيل إليها الماء للبرودة المنبعثة عن طباعه ، إلى أن يزول .

ميله بالذات ، وينخرق منه الهواء ، وهو ميله بالعرض ، الذى هو للإنسان بالذات .

فإذا طرأ على جسم ذى ميل بالفعل ، ميل قسرى ؛ تقاوم السببان ؛ أعنى القاسر والطبيعة ؛ فإن غلب القاسر ، وصارت الطبيعة مقهورة ، حدث ميل قسرى ، وبطل الطبيعى ، ثم تأخذ الموانع الخارجية والطبيعية معاً ، فى إفنائه قليلا قليلاً ، وتقوى الطبيعة بحسب ذلك ، ويأخذ الميل القسرى ، فى الانتقاص ، وقوة الطبيعة فى الازدياد ، إلى أن تقاوم الطبيعة الباقى من الميل القسرى ، فيبقى الجسم عديم الميل . ثم تجدد الطبيعة ميلها مشوباً بآثار الضعف الباقية فيها ، ويشتد الميل بزوال الضعف ، فيكون الأمر بين قوة الطبيعة ، والميل القسرى ، قريباً من الامتزاج الحادث بين الكيفيات المتضادة .

وإذا تقرر ذلك فنقول : قول الشيخ : [وقد يكون من طباعه] .

إشارة إلى الميلين : الطبيعى ، والنفسانى .

وقوله : [وقد يحدث فيه من تأثير غيره] إشارة إلى القسرى .

وقوله : [فيبطل المنبعث عن طباعه ، إلى أن يزول فيعود انبعاثه] .

إشارة إلى امتناع اجتماع الميلين ، وإبطال القسرى للطبيعى ، وعوده عند زوال القسرى ، كما يشاهد فى الحجر المرمى حالتى صعوده وهبوطه ، وتمثل فى ذلك بالماء ، وهو قوله :

[إبطال الحرارة العرضية التى يستحيل إليها الماء] .

لتصور كيفية التقاوم المذكورة ؛ فإنه كما لا يجتمع فى الماء حرارة وبرودة . بل يكون أبداً متكيفاً بكيفية متوسطة بين غاية الحرارة الغريبة ، والبرودة الذاتية ، تارة أميل إلى هذه وتسمى حرارة ؛ وتارة أميل إلى تلك ، وتسمى برودة ، وتارة متوسطة بينهما ، ولا تسمى باسمها . وذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضة ، والطبيعة المبردة .

كذلك ههنا ، لا يجتمع فى الجسم ميلان ، بل يكون أبداً ذا حال بين الميل القسرى الشديد ، والطبيعى الشديد .

فتارة يسمى بالميل المنسوب إلى القسر .

وتارة بالميل المنسوب إلى الطبع .

(٣) وإنما يكون الميل الطبيعى - لا محالة - نحو جهة يتوخاها الطبع .

(٤) فإذا كان الجسم الطبيعى فى حيزه الطبيعى ، لم

وتارة بضدهما معاً ، وذلك بحسب تفاعل الميل القسرى والطبيعة .

وكما كان فعل الطبيعة المائية :

عند وجود العرض الذى تقتضيه ، وهو البرودة ، حفظه .

وعند وجود ما يضاده ، كالحرارة ، إفناءه .

وعند الخلو منهما ، إيجاد البرودة .

كذلك فعل الطبيعة فى الجسم ما دام مفارقاً لحيزه .

عند وجود الميل المنبعث عنها ، حفظه .

وعند وجود ميل غريب يخالفه ، إفناؤه .

وعند خلو الجسم عن الميل ، إيجاد الميل الطبيعى .

فهذا ما ينبغى أن يتحقق لتندفع الإشكالات التى تورد فى هذا الموضع ، كما يقال : لولا اجتماع الميلين . لكان الحجران المتساويان اللذان يرمهما ، قوى وضعيف ، متساويين فى الصعود ؛ ولكان وقوف حبل يتجاذب طرفاه بقوتين متساويتين ممتنعاً .

(٣) لما كانت الجهات بالطبع : إما فوق . وإما تحت .

فالميل الطبيعى :

إما يتوخى الفوق ، وهو الخفة .

وإما يتوخى السفل ، وهو الثقل .

وهما بسيطان .

وما تقتضيه النفوس النباتية والحيوانية يكون كحركاتها ، وجهات حركاتها .

(٤) لما كان الميل الطبيعى إلى جهة ، إنما يوجد عند الخروج عن المكان الطبيعى ، وهو حال غير طبيعى ، كالحركة ؛ وجب انعدامه عند العود إليه ، وهو حال السكون بالطبع ؛ فإن الواصل إلى المكان الطبيعى ، يجب أن يبطل ميله إليه ، ولم يكن له ميل عنه ؛ فإذن هو عديم الميل .

واعترض الفاضل الشارح على ذلك : [بأن الحجر إذا وضعت اليد تحته ، وهو على الأرض ، فقد تحس ميله] .

يكن له ، وهو فيه ، ميل ، لأنه – لا محالة – إنما يميل بطبعه إليه لا عنه .

(٥) وكلما كان الميل الطبيعي أقوى ، كان أمنع لجسمه عن قبول الميل القسرى ، وكانت الحركة بالميل القسرى أفتر وأبطأ .

الفصل الثامن

إشارة

(١) الجسم الذى لا ميل فيه ، لا بالقوة ، ولا بالفعل ، لا يقبل ميلًا قسريًّا يتحرك به .

وأجاب عنه : بأنه إنما يكون فى مكانه الطبيعى ، حين يكون فى مركز العالم .

والحق فى ذلك : أن المكان الطبيعى للأرض ، ليس هو مركز العالم الذى هو نقطة ما ، وإلا فلا شىء من الأرض فى المكان الطبيعى ، بل كونها فى مكانها الطبيعى ، هو كونها بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم . والحجر المنفصل عنها بالفعل ، ما دام منفصلا ؛ فهو ليس فى مكانه الطبيعى ؛ لأن مكانه ليس جزءاً من ذلك المكان ؛ وإذا صار متصلا بها بالفعل انعدم ميله وصار مكانه جزءاً من مكانها .

(٥) لما ذكر الميلين ، أعنى القسرى وغيره ، وبيّن امتناع اجتماعهما ، وبين حال الطبيعى منهما ، أراد أن يبين حالهما عند تعارض السببين ، فأشار إلى الاختلاف الذاتى المذكور لبناء ما يجىء من الكلام عليه ، وأشار بقوله [وكانت الحركة بالميل القسرى أفتر وأبطأ] إلى الحال الحادثة عند تقاوم السببين ، كما قررناه .

(١) يريد بيان أن الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدأ ميل بالطبع . وقبل الخوض فيه نقول :

وبالجملة لا يتحرك قسرًا ، وإلا فليتحرك قسرًا فى زمان ما ، مسافة ما . وليتحرك مثلا فى تلك المسافة جسم آخر فيه ميل ما . وممانعة ، فبين أنه يتحركها فى زمان أطول .

قد ذكرنا أن الحركة لا بد لها من ثلاثة أشياء :

مسافة ، وزمان ، وحد معين من السرعة والبطء .

فنقول ههنا :

إذا اتفق كل واحد من هذه الثلاثة واختلف الباقيان ، فقد يعرض بين المختلفين تناسب ما .

وبيانه بالتفصيل : أن المتحرك بالحد الواحد من السرعة والبطء ، يقطع مسافة طويلة فى زمان طويل ، وقصيرة فى زمان قصير . فتكون نسبة المسافة إلى المسافة ، كنسبة الزمان إلى الزمان ، على التساوى .

والمتحرك فى المسافة الواحدة يقطعها بحد أسرع فى زمان أقصر ، وبحد أبطأ فى زمان أطول . فتكون نسبة السرعة إلى البطء ، كنسبة الزمان القصير إلى الزمان الطويل .

والمتحرك فى الزمان الواحد يقطع بحد أسرع مسافة أطول ، وبحد أبطأ مسافة أقصر . فتكون نسبة السرعة إلى البطء كنسبة المسافة الطويلة إلى القصيرة .

ويتبين من ذلك : أن الطول فى المسافة والقصر فى الزمان ، بإزاء السرعة ؛ ومقابلهما بإزاء البطء .

واعلم : أنه لا يمكن أن يقال : الحركة بنفسها تستدعى شيئاً من الزمان والمسافة ، وبسبب السرعة والبطء تستدعى شيئاً آخر ، لأنا بينا أن الحركة يمتنع أن توجد إلا على حد ما . منهما ، فهى مفردةً ، غيرُ موجودة ؛ وما لا وجود له لا يستدعى شيئاً أصلا .

والحركة تنقسم : إلى نفسانية ، وغير نفسانية .

والنفسانية تحدد النفسُ حالها من السرعة والبطء المتخيلين لها بحسب الملاءمة ؛ وينبعث عنها الميل بحسبها ، ومن الميل تتحصل الحركة السريعة والبطيئة .

وأما غير النفسانية التى مبدؤها طبيعة واحدة ، أو قسر ؛ فتحتاج إلى ما يحدد حالها تلك ؛ إذ لاشعور ثمة بالملاءمة وغيرها ، فهى بحسب ذاتها تكاد تحصل فى غير زمان لو أمكن.

وليكن ميل أضعف من ذلك الميل يقتضى فى مثل ذلك

وإذا لم يمكن ذلك : احتاجت إلى ما يحدد ميلا يقتضيها ، وحالا يتحدد بها . ولا يتصور ذلك إلا عند تعاون بين المحرك وغيره فيما يصدر عنهما ؛ وذلك لأن الطبيعة لا يتصور فيها — من حيث ذاتها — تفاوت .

والقاسر إذا فرض على أتم ما يمكن أن يكون ، لا يقع أيضاً بسببه تفاوت .

والميل فى ذاته مختلف ، فالتفاوت — الذى بسببه يتعين الميل وما يتبعه : أعنى الحد المذكور من السرعة والبطء ، ويكون بشىء آخر :

إما خارج عن المتحرك ، أو غير خارج —

يسمونه المعاوق .

أما الذى من خارج ذاته فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء ، والرقة والغلظة .

وأما الذى ليس من خارج ، فهو لا يمكن أن يعاوق الحركة الطبيعية ؛ لأن ذات الشىء لا يمكن أن تقتضى شيئاً ، وتقتضى ما يعوقه عن اقتضاء ذلك ، بل هو الذى يعاوق القسرية ، وهو الطبيعة أو النفس اللتان هما مبدأ الميل الطباعى .

فإذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين — أعنى الخارجى والداخلى — ارتفاع السرعة والبطء من الحركة ؛ ويلزم منه انتفاء الحركة .

ولأجل ذلك استدل الحكماء بأحوال هاتين الحركتين :

تارة على امتناع عدم معاوق خارجى ، فبينوا امتناع وجود الخلاء .

وتارة على وجوب وجود معاوق داخلى .

فأثبتوا مبدأ ميل طبيعى فى الأجسام التى يجوز أن تتحرك قسراً ، وهو مسألتنا هذه .

ووجه الاستدلال فى المسألتين أن اختلاف المعاوقة لما كان مقتضياً لاختلاف السرعة والبطء ، كانت المعاوقة القليلة بإزاء السرعة ، والكثيرة بإزاء البطء .

فكانت نسبة المعاوقة إلى المعاوقة فى القلة والكثرة ، كنسبة المسافة إلى المسافة فيهما ، على التكافؤ ، أعنى القلة فى إحداهما ، بإزاء الكثرة فى الأخرى .

وكنسبة الزمان إلى الزمان على التساوى ، أعنى القلة بإزاء القلة ، والكثرة بإزاء الكثرة .

الزمان ، عن ذلك التحرك ، مسافة نسبتها إلى المسافة الأولى نسبة زمان ذى الميل الأول ، وعديم الميل .

وإذا ثبت ذلك فلنفرض :

متحركاً عديم المعاوقة يقطع مسافة ما فى زمان ما .

وآخر مع معاوقة ما ، يقطعها ويكون لا محالة فى زمان أكثر .

وثالثاً : مع معاوقة أقل من الأول على نسبة الزمانين ، فهو لا محالة يقطعها فى زمان مساو لزمان عدم المقاومة .

ويلزم من ذلك الخلف ؛ لتساوى وجود المعاوقة وعدمها ، إلا أن تجعل حركة عديم المعاوقة لا فى زمان ، بل فى آن لا ينقسم ، وهو أيضاً محال ، لما مر .

فهذا تقرير مقاصدهم فى هذا الباب .

واعترض : على ذلك طائفة من المتأخرين كالشيخ أبى البركات البغدادى وغيره ، بما ذكره الفاضل الشارح ، وهو أن الحركة بنفسها تستدعى زماناً ، وبسبب المعاوقة زماناً .

فتستجمعهما واحدة المعاوقة .

وتختص بأحدهما فاقدتها .

فإذن زمان نفس الحركة غير مختلف فى جميع الأحوال . إنما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها . ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك إليه . ولا يلزم على ذلك الخلف ، ولا المحالان المذكوران] .

وأقول : الحركة بنفسها لا يمكن أن تستدعى زماناً ، لأنها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطء ، فى زمان ، كانت بحيث إذا فرض وقوع آخر فى نصف ذلك الزمان ، أو فى ضعفه ، كانت — لا محالة — أبطأ أو أسرع ، من المفروضة ، وكانت مع حد من السرعة والبطء ، فى حين فرضناها لا مع حد منهما . هذا خلف .

ولنرجع إلى المتن .

فالدعوى المذكورة فى الكتاب : أن الجسم الذى لا مبدأ ميل فيه بالطبع ، لا يمكن أن يتحرك بالقسر .

والبرهان : أنه إن أمكن ، فليتحرك مع عدم مبدأ الميل الذى هو المعاوق الداخلى ، مسافة ما ، فى زمان .

فيكون فى مثل زمان عديم الميل يتحرك بالقسر مثل

وليتحرك مثلا فى تلك المسافة جسم آخر ، فيه مبدأ ميل ومعاوقة ، فظاهر أنها يحركها فى زمان أطول .

وليكن جسم ثالث فيه مبدأ ميل ومعاوقة أقل ، على نسبة تقتضى أن يقطع فى ذلك الزمان ، عن ذلك المحرك ، مسافة أطول من المسافة الأولى ، على نسبة زمانى ذى الميل الأول ، وعديم الميل ؛ لأنه مع وحدة الزمان تكون نسبة المسافة القصيرة إلى الطويلة ، كنسبة الميل القوى إلى الضعيف ، فيكون فى مثل زمان عديم الميل ، يتحرك مثل مسافته ؛ لأنه مع وحدة المتحرك تكون نسبة الزمان إلى الزمان ، كنسبة المسافة إلى المسافة ، فيلزم الخلف .

وأما المحال بسبب الزمان فسنذكره من بعد .

واعترض الفاضل الشارح : بعد ذلك بأن نسبة أثر المؤثر الضعيف إلى أثر القوى ، ربما لا تكون كنسبتهما .

قال : فإن قيل : قوى الجسم تنقسم بانقسامه .

قلنا : لعل القوة المؤثرة ، إنما تتحصل عند اجتماع الأجزاء ، ولا تتوزع عليها ، بل تنعدم عند التجزئة .

وأيضاً قال : فإن دل ذلك على احتياج الحركة القسرية إلى معاوق ؛ فقد دل أيضاً على احتياج الطبيعة إليه ، وأعاد ما ذكره بعينه .

ثم قال : ويلزم منه أن يكون فى الأجسام الطبيعية مبدآن لميلين متخالفين يعوق كل واحد منهما الآخر .

ثم قال : فإن قلتم : معاوقة القوام كافية هناك ، قلنا : فلتكن أيضاً كافية فى القسرية .

ثم قال : ويلزم من ذلك بعينه أن يكون فى الفلك أيضاً معاوق ؛ لأنه مستمر الوجود فى الجميع ، وألزم منه محالات .

والجواب :

عن الأول : أن من القوى الجسمانية ما يحل فى موادها ، وينقسم بانقسامها ، فيتساوى الجزء والكل فيها ، وهو كالصور والطبائع .

ومنها : ما يحل فى جملة منها ، ولا ينقسم بانقسام الجملة ، كالقوى الحيوانية ؛ فإن الجزء من الحيوان لا يكون حيواناً .

مسافته ، فتكون حركتا مقسورين ، ذي ممانع فيه ، وغير ذي ممانع فيه ، متساويتي الأحوال في السرعة والبطء . وهو محال .

الفصل التاسع
تذكير

(١) يجب أن تتذكر ههنا أنه ليس زمان لا ينقسم ، حتى يجوز أن تقع فيه حركة ما لا ميل له ، ولا تكون له نسبة إلى زمان حركة ذي ميل .

وما نحن فيه من الصنف الأول .

والاعتراض بالممنوع عن التأثير بسبب الصغر غير وارد ؛ لأنه بسبب مانع خارجي ، وقد اشترط في الفرض المذكور عدم الموانع الخارجية .

وعن الثاني :

أنا حكمنا باحتياج الحركة الطبيعية أيضاً إلى معاوق . ولم يلزم من الحجة المذكورة أن يكون المعاوق داخل الجسم البتة ، بل هو محال في الطبيعة ، كما مر .

فهو هناك من خارجه ، فإذن معاوقة القوام كافية هناك .

وأما في القسرية فلا ؛ لأن الحجة بعينها قائمة ، مع فرض التساوي في القوام .

وأما الفلكيات فلايلزمها ذلك لما بينا من الفرق .

(١) لو كان زمان لا ينقسم ، لما كان له إلى الزمان المنقسم نسبة ، كما لا نسبة للنقطة إلى الخط ، وحينئذ إن كانت حركةُ عديمِ الميل واقعةً فيه ، وحركة ذي الميل في الزمان المنقسم ، لما تمت هذه الحجة ، لأنها مبنية على التناسب .

الفصل العاشر

وهم وتنبيه

(١) ولعلك تقول : إن الجسم ليس يلزم أن يكون له موضع ، أو وضع ، ولا شكل ، من ذاته . بل يجوز أن يكون جسم من الأجسام ، اتفق له فى ابتداء حدوثه من محدثه ، واتفق له من أسباب خارجة . لا يتعرى من تعاورها إياه ،

(١) قد مر بيان أن الجسم يقتضى بالطبع موضعاً وشكلاً معيناً .

وهذا الوهم تشكيك فى ذلك .

وإنما أخره إلى هذا الموضع ؛ لأنه لما ذكر استيجاب الجسم للموضع والشكل أراد أن يذكر الأمور الطبيعية معاً ، فذكر الميل بعقبه .

ثم لما فرغ من ذلك ، عاد إلى ذكر الأشكال على حكمه الأول .

وتقريره : بحسب ما فى الكتاب أن يقال : ليس يجب أن تكون ذات كل جسم هى المقتضية لأن يكون له موضع ، أو وضع ، وشكل .

والوضع : ههنا ليس بمعنى المقولة ، بل بالمعنى المذكور .

وإنما قال [موضع أو وضع] ليكون الحكم كليًّا ، ولم يورد مع الشكل لفظة [أو] لأنه يعم الأجسام كلها .

قال : وذلك لأن من الجائز أن يخصص محدث الأجسام ، كل جسم فى ابتداء حدوثه ، بمكان أو وضع ، وشكل ، على سبيل الاتفاق ، أو لأجل أسباب خارجة اتفاقية لا يتعرى الجسم عنها ، كإرادة المحدث ، أو مصلحة ذلك الجسم ، أو ترتيب ونظام للأجسام كلها .

ثم صار ذلك المكان أو الشكل ، بعد الحصول ، أولى بالجسم ؛ للوجوب اللاحق بما يوجد بعد وجوده ، كما مر فى المنطق .

وضعٌ أو شكل صار به أولى ، كما يعرض لكل مدرة أن يصير مكانها مختصًا بطباعها دون مكان الأُخرى ، بسبب غير ذاتها ، وإن كان بمعونة من ذاتها ، ثم لا تنفك مع اختلاف أحوالها عن مكان طبيعى جزئى يختص بها ، لا استحقاقًا مطلقًا . فكذلك فيما نحن فيه ، المكان مطلقًا ، وكذلك الكلام فى الشكل .

ثم لم ينتقل بعد الحدوث ما انتقل منها إلا بسبب ناقل عما كان عليه ، إلى موضع أو شكل خصصه الناقل به ، وذلك كما يعرض لكل مدرة من الأرض أن يصير مكانها الجزئى مختصًّا بطباعها ، دون مكان مدرة أخرى ، بسبب غير ذاتها ، وهو ما يوجب انفصاله عن الأرض ، وحصوله فى موضعه على ما هو عليه ، وإن كان ذلك بمعونة ذاتها ؛ لأنها لو لم تكن قابلة للفصل فى ذاتها ، لما أمكن لذلك السبب أن يفصلها من الأرض .

ثم إن تلك المدرة مع اختلاف أحوالها لا تنفك عن مكان طبيعى جزئى يختص بها ، لا بحسب استحقاق تقتضيه طبيعتها ، فلم لا يجوز أن يكون المكان فيما نحن فيه كذلك ؟ أى يكون المكان المطلق ، وإن لم يكن لكل جسم ، طبيعيًّا ، فهو غير منفك عنه ، لا بحسب الاستحقاق المذكور مطلقاً ، بل بسبب الأمور المذكورة ، وكذلك الشكل فهذا تقرير الوهم .

والتنبيه على الجواب : بأن كل شىء فقد يمكن فرضه منفرداً عن كل ما يلحقه من خارج بحسب ماهيته ووجوده ، فافرض كل جسم كذلك ، وانظر فيه تجده محتاجاً إلى وضع معين ، وشكل معين .

ويلزمك أن تحكم بأنه لذاته يقتضيهما .

وإنما قال : [كل جسم] .

ولم يقل : [الجسم مطلقاً] ليكون الحكم كليًّا مناقضاً للتشكك .

ولما قال [كل جسم] لم يذكر الموضع ، واقتصر على الوضع ؛ لأن الموضع يختلف باختلاف الأجسام ، وليس مما يلزمه بجسميته .

لكنك يجب أن تعلم أولًا أن كل شيء فقد يمكن فرضه مبرأ عن اللواحق الغريبة غير المقومة لماهيته أو وجوده .

فافرض كل جسم كذلك ، وانظر هل يلزمه وضع وشكل ؟

وأما المحدِثُ فإنه لن يخص ذات الجسم ، عند الحدوث بمكان دون مكان ، إلا لاستحقاق بوجه ما ، من طبيعة ، أو لداع مخصص ، أو اتفاق .

فإن كان لاستحقاق ، فذلك ، ذلك .

وإن كان لداع غريب غير الاستحقاق ، فهو أحد اللواحق غير المقومة ، وقد نقضناها عن الجسم .

وإن كان اتفاقًا ، فالاتفاق لاحق غريب . وستعلم أن الاتفاق يستند إلى أسباب غريبة *

ثم قال :

[وأما المحدث] .

فقد خصه بالذكر ، لإمكان أن يقع التشكيك به أكثر ؛ فإنه لن يخص الجسم بمكان دون مكان ، إلا لترجيح يرجع :

إما إلى الجسم : كاستحقاق بوجه ما لبعض الأمكنة والأشكال دون غيرها ، من طبعه.

وإما إلى المحدث ، كداع مخصص .

وإما إلى غيرهما ، كاتفاق .

والأول : هو المطلوب .

والثانى والثالث : من اللواحق الغريبة التى اشترطنا قطع النظر عنها .

وأشار مع ذلك إلى أن الاتفاق ليس على ما يظن أنه لا يستند إلى سبب ، بل هو الذى يستند إلى سند غريب يندر وجوده ، ولا يتفطن له ، فينسب إلى الاتفاق .

وستعلم أن كل ممكن ، فله سبب .

الفصل الحادى عشر

إشارة

(١) الجسم إذا وجد على حال غير واجبة من طباعه ، فحصوله عليها من الأمور الإمكانية . ولعللٍ جاعلة ؛ ويقبل التبديل فيها من طباعه إلا لمانع .

وإذا كانت هذه الحال ، فى الموضع والوضع ، أمكن الانتقال عنهما بحسب اعتبار الطبع . فكان فيه ميل .

(١) أحوال الجسم لا تخلو :

إما أن تجب بحسب طبعه .

أو لا تجب ، بل تمكن .

والواجبة بحسب طبعه لا يمكن أن تتبدل وتزول .

وغير الواجبة إنما تحصل للجسم بحسب علل فاعلية تقتضيها .

وتلك الأحوال قابلة للتبديل والزوال ، بالنظر إلى طباع الجسم ، وليست بقابلة لهما ، بالنظر إلى عللها ، ما دامت مانعة عن التبديل والزوال .

فإذا كانت الحال فى الموضع والوضع ، هذه ؛ أمكن انتقال الجسم عنهما باعتبار طبعه ، فأمكن أن يزيله قاسر عن ذلك الموضع والوضع .

فكان فى ذلك الجسم مبدأ ميل بالطبع ، للحجة المذكورة .

واعلم أن حصول كليات الأجسام فى مواضعها الطبيعية ، واجبة ، لعلل تقتضبها الأصول ، فانتقالها عنها غير ممكن .

وأما جزئيات العناصر ، فحصولها فى أماكنها الجزئية غير واجب ، ولذلك كان انتقالها عنها ممكناً ، بل واقعاً .

والوضع بمعنى المقولة للفلك ، غير واجب ؛ فزواله عنه ممكن .

وهذا أصل مفيد فى نفسه ، ويبتنى عليه ما يتلوه .

الفصل الثانى عشر

إشارة

(١) الجسم المحدِّد للجهات ليس بعض أجزائه التى تفرض أولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة من بعض ، فلا

---

(١) يريد إثبات مبدأ ميل مستدير لمحدد الجهات ، فقال :

[ليس بعض أجزائه التى تفرض] .

لأنه قد عرّض فيما مضى بما يدل على امتناع أن يكون لمحدد الجهات أجزاء بالفعل .

وقال : [أولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة] .

ليعلم أن الوضع الذى هو ممكن له ، هو بالهيئة التى تعرض ، بحسب نسب أجزائه إلى ما هو داخل فيه ، وهو محاذاتها له .

والحجة أن هذا الوضع إنما يعرض من تأثير غريب ؛ فإذن ليس بواجب بحسب طباعه ، فهو لعلة ، لما مضى .

والنقلة عنها جائزة ، فالميل فى طباعها واجب ، وهو المستدير لا المستقيم .

واعلم أن وجود مبدأ ميل مستدير فى جرم بسيط ، يدل على امتناع صدور ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه . ولا يمكن أن يعوق الحركة عن المستديرة من خارج ، إلا ذو ميل مستقيم ، أو مركب ، يمتنع وجوده عند المحدد.

ووجود مبدأ الميل ، وعدم العائق ، يدلان على وجود ذلك الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة ؛ إلا أن الشيخ لم يتعرض لذلك فى هذا الموضع ، وسيشير إليه فى موضع أليق به .

والفاضل الشارح : أورد ههنا حجة من نفسه ، وهى أن محدد الجهات بسيط ؛ لأن المركب يصح عليه الانحلال ، وتنعكس هذه القضية إلى قولنا : وما لا يصح عليه الانحلال فليس بمركب . ومحدد الجهات لا يصح عليه الانحلال .

ثم أضاف إلى هذه الصغرى قوله :

[وكل بسيط لا يصح عليه الحركة المستديرة ، لتشابه أجزائه فى الماهية] .

يكون شيء من ذلك واجباً لشيء منها ، فهي لعلة ، والنقلة عنها جائزة ؛ فالميل فى طباعها واجب ؛ وذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الموضع ، وذلك على الاستدارة ففيه ميل مستدير *

ثم قال : وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة ، ففيه ميل .

ثم اعترض : على ذلك بأن الإمكان :

إما أن يكون بحسب ذات الشيء فقط .

وإما أن يكون بحسب حصول الاستعداد التام .

والأول : لا يوجب وجود الميل المستدير ؛ لأن إمكان احتراق القطن لا يقتضى حصول سبب الاحتراق فيه .

والثانى : غير معلوم ؛ لأن العلم به يتوقف على العلم بأن فيه مبدأ ميل مستدير .

واعترض أيضاً : بأن العناصر بسيطة ؛ فإذن يجب أن تتحرك على الاستدارة .

واعترض أيضاً : بأن الأجزاء التى يدور الفلك عليها كسائر الأجزاء التى لا يدور عليها ، مما لا يتناهى .

فلو لزم من تشابه أجزائه صحة الحركة عليه ، لزم صحة حركته بحركات مختلفة غير متناهية ، وأن تكون لها ميول لا تتناهى بحسبها .

وأورد اعتراضات أخر : بعضها فى حكم المكرر ، وبعضها ينحل بما يتحقق من الأصول المذكورة .

وأقول فى الجواب :

عن الأول : إن الإمكان بحسب ذات الشيء يكفى فى هذا المطلوب ؛ لأنه مع ذلك الإمكان ، وقطع النظر عن الموانع الغريبة ، يمكن فرض التحريك القسرى المقتضى لوجود الميل بالطبع .

وعن الثانى : إن العناصر ليس فيها مبدأ ميل مستدير لمانع ذاتى غير غريب ، وهو وجود الميل المستقيم فيها .

الفصل الثالث عشر

تنبيه

(١) وأنت تعلم أن هذا التبدل الممكن ليس يجب أن يكون بحسب تبدل حال الأجزاء بعضها عن بعض ، بل بحسب نسبته : إما إلى شيء من خارج ، وإما إلى شيء من داخل .

ولما كانت الحركة المستقيمة من محدد الجهات ممتنعة ، لم يكن هناك مانع ذاتى من الحركة المستديرة .

وإنما انحصرت الموانع فى هذين ؛ لأن الحركات البسيطة منحصرة فى ثلاثة :

حركة المركز .

وحركة إليه .

وحركة عليه .

فالميول البسيطة ثلاثة :

اثنان مستقيان .

وواحد مستدير .

وعن الثالث : أن اختصاص أحد الأوضاع الفلكية بأن يستدير عليه الفلك ، من سائرها ، يجب أن يكون بحسب مخصص عائد إلى محركه ؛ إذ المتحرك بسيط . فهذا حكم يوجبه العقل ، وإن لم يعرف وجه التخصص بالتفصيل .

ولما وجده متحركاً على وضع ما ، حكم بوجود ذلك المخصص بالإجمال ، وحكم بأن ذلك المخصص بعينه يجب أن يكون مانعاً عن الاستدارة على سائر الأوضاع ؛ لامتناع وجود حركتين مختلفتين فى جسم واحد .

(١) معناه ما ذكرناه مراراً ، وهو أن الوضع المتبدل بأى معنى هو .

وإذا كان ذلك الجسم أولا ، ليس مما تتحدد جهته ووضعه بمحدد من خارج محيط ، بقى أن يكون بحسب جسم من داخل .

الفصل الرابع عشر
تنبيه

(١) وأنت تعلم أن تبدل النسبة عند المتحرك ، قد يكون للساكن وللمتحرك ، فيجب أن يكون عند ساكن .

الفصل الخامس عشر
إشارة

[١] الجسم القابل للكون والفساد ، يكون له قبل أن

---

(١) تبدل نسبة محدد الجهات يكون عند المتحرك، كفلك من الأفلاك المتحركة تحته ، على تقدير كون محدد الجهات ساكناً على الإطلاق ؛ وكذلك على تقدير كونه متحركاً ، ولكن لا على الإطلاق ، بل بشرط أن يتخالفا فى شىء من الحركة ، أو القطبين ، أو المركز . وأما إذا توافقا فى الجميع ، فلا.

ويكون عند الساكن ، كالأرض، على تقدير كون محدد الجهات متحركاً على الإطلاق ، ولا يكون على تقدير كونه ساكناً البتة .

ولما ثبت إمكان تحرك محدد الجهات ؛ فإذن تبدل نسبته لا يجب عند متحرك على الإطلاق ، بل بحسب شرط ما . ويجب عند ساكن على الإطلاق .

[١] أقول : يريد بيان أن كل ما يجوز عليه الكون والفساد ، ففيه مبدأ ميل مستقيم .

يفسد إلى جسم آخر يتكون عنده ، مكانٌ ، وبعده مكانٌ ؛ لاستحقاق كل جسم مكانًا بحسبه . ويكون أحد المكانين خارجًا عن الآخر .

فإن كان حصول الصورة الثانية له فى مكان غريب له بحسبها ، اقتضى ميلا مستقيمًا ، إلى المكان الذى له بحسبها .

والكون والفساد هما حدوث صورة وزوال أخرى ، عند تبدل الصور المختلفة بالنوع على الهيولى الواحدة . وسيجىء بيان إثباتهما فى جزئيات العناصر .

وتقرير المطلوب : أن الجسم القابل للكون والفساد . يكون قبل الفساد نوعاً ، وبعد الكون ، نوعاً آخر .

وكل نوع بسيط يقتضى مكاناً خاصًّا بحسب طبيعته النوعية ، على ما مر . ويستحيل أن يقتضى بسيطان مختلفان بالنوع مكاناً واحداً .

وعلى هذه المسألة بناء هذا المطلوب . وهى فى الأجسام المقتضية للميول المختلفة ، ظاهرة ؛ فإن الميل البسيط يكون إما نحو المكان الطبيعى ، أو نحو الوضع المطلوب ، مع ملازمة المكان الطبيعى .

وأما على الوجه الكلى ، فبيان هذه المسألة بأن يقال : الطبائع المتخالفة لاتقتضى ، من حيث هى متخالفة ، شيئاً واحداً . والشيخ عرّض بذلك فى قوله :

[لاستحقاق كل جسم مكاناً خاصًّا بحسبه ، ويكون أحد المكانين خارجاً عن الآخر] .

ونعود إلى تقرير المطلوب فنقول : ثم حال هذا الكائن لا يخلو :

إما أن يكون بحسب الصورة الثانية ، التى هى الكائنة فى مكان غريب .

أو لا يكون ، بل يكون فى مكانها الطبيعى .

وعلى التقدير الأول : يلزم أن تقتضى طبيعة الكائن ميلا مستقيما إلى مكانه الطبيعى .

وعلى التقدير الثانى : يلزم أنه قد كان فى هذا المكان قبل لبس هذه الصورة ، بحسب

وإن كان فى المكان الذى له بحسبها ، فقد كان زاحم قبلَ لَبْسِ هذه الصورة ، ما هذا المكان مكانه ، فزحمه . فجوهر متمكن هذا المكان بالطبع ، قابل للنقل عن مكانه . فهو مما فيه ميل مستقيم؛ فكل كائن وفاسد ، ففيه ميل مستقيم .

الفصل السادس عشر

وهم وتنبيه

(١) فإن تشككت وقلت : يكون ذلك المتكون لصق الجسم الذى انتقل إلى صورته بالكون ، فقد أوجبت لنوعيته

صورته الأولى الفاسدة ، غريباً مزاحماً للجسم الذى مكانه هذا المكان ، وأنه قد زحمه وغلبه ، وأخرجه من مكانه بالقسر حينئذ ، حتى حصل هو فى مكانه هذا .

فإذن الجسم المتمكن فى هذا المكان بالطبع ، قابل بجوهره للنقل من مكانه ، ويلزم من ذلك أن يكون فيه ميل مستقيم ، وإلا فكيف يخرجه عنه ؟

وإنما قال : [فجوهر متمكن هذا المكان قابل للنقل]

ولم يقل : [فهذا المتمكن] .

لأن هذا المتمكن من حيث الشخص لم ينتقل ، بل انتقل قبل تكوّنه ما هو من جوهره ونوعه .

فقد بان أن كل كائن وفاسد ، ففيه مبدأ ميل مستقيم .

(١) الوهم هو أن يقال : أنتم أوجبتم الانتقال على كل كائن وفاسد ؛ وذلك ليس بواجب ؛ لأن الكون يمكن أن يقع على وجه لا يحتاج فيه إلى الانتقال ، وهو أن يكون الجسم الكائن قبل تكونه ملاحقاً للنوع الذى صار منه بعد تكونه ، كالجزء من الماء المماس لسطح الهواء ، فإنه إذا صار هواء ، صار متصلا للهواء ، فلا يحتاج إلى أن ينتقل .

أن يقع خارج مكانه ، فإن اللصيق ليس هو المكان بل الجار .

الفصل السابع عشر
إشارة

(١) الجسم الذى فى طباعه ميل مستدير ، يستحيل أن يكون فى طباعه ميل مستقيم ؛ لأن الطبيعة الواحدة لا تقتضى توجهًا إلى شىء ، وصرفًا عنه .

والتنبيه على الحق : بأن يقال : اللاحق هو الذى يكون فى مكان يجاور مكان الملصوق، ومجاور الشىء غيره ، فهو لم يكن حينئذ فى ذلك المكان ، فإذن انتقاله إليه واجب .

ويتحقق ذلك بأن يقال : مكان اللاحق مكان : إما طبيعى للكائن ، أو غير طبيعى للكائن . والقسمة مترددة . والبيان المذكور بعينه ، عليهما عائد .

(١) أقول : هذه الإشارة مشتملة على مسألتين :

إحداهما : كلية .

والثانية : جزئية .

فالأولى : أن الجسم البسيط يمتنع أن يجتمع فى طباعه ميلان : مستدير ومستقيم .

وبرهانه ما مضى : وهو أن الطبيعة الواحدة لا تقتضى أمرين مختلفين ، وعبر عنه بعبارة أخص بهذا الموضع هى قوله :

[لأن الطبيعة الواحدة لا تقتضى توجهاً إلى شىء] .

أى بالحركة المستقيمة .

[وصرفا عنه] .

أى بالمستديرة .

وعليه سؤال مشهور وهو : أن الجسم الذى فى طباعه ميل مستقيم قد يقتضى الحركة

وقد بان أيضًا أن المحدد للجهات لا مبدأ مفارقة فيه لموضعه الطبيعي ، فلا ميل مستقيم فيه ، فهو مما وجوده عن

عند حصوله فى مكانه ، وقد يقتضى السكون عند حصوله فيه ، فلم لا يجوز أن يقتضى جسم ميلا مستقيما ، عند إحدى حالتيه ، وميلا مستديراً عند الحالة الأخرى ؟ وذلك لأن الطبيعة الواحدة إنما لا تقتضى أمرين بانفرادها ، أما بحسب اعتبارين ، فقد تقتضى .

والجواب عنه : أن اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة ، شيء واحد تقتضيه الطبيعة الواحدة ، وذلك الشيء هو استدعاء المكان الطبيعي فقط .

فإن كان غير حاصل ؛ فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تُحصله .

وإن كان حاصلا فهو بعينه يستلزم سكوناً . ومعناه أنه لا يستلزم حركة ؛ فهو إذن ليس بشيء آخر غير ما اقتضته أولا .

وأما اقتضاء الحركة المستديرة ، فهو أمر مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي ، إذ قد يوجد أحدهما منفكًّا عن صاحبه ، وقد يوجد معه .

وأيضاً فى الأمكنة مكان طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة . وليس فى الأوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة ؛ ولذلك أسندت إحدى الحركتين إلى الطبيعة ، بخلاف الأخرى . فإذن ليس مبدؤهما شيئاً واحداً .

وأما المسألة الجزئية : فهى أن محدد الجهات لا ميل مستقيم فيه ، وذلك لوجهين :

أحدهما : أن فيه ميلا مستديراً ، فيمتنع أن يكون فيه معه ميل مستقيم .

والثانى : أنه لا مبدأ مفارقة فيه لموضعه الطبيعي .

ولفظة : [أيضاً] :

فى قوله : [وقد بان أيضاً] .

تدل على أن الاستدلال بهذا الطريق استدلال ثان .

وقد تفرع على هذه المسألة عدة مسائل :

الأولى : أن إيجاد محدد الجهات من موجده ، إنما يكون على سبيل الإبداع ، أى لا عن شيء ، لا على سبيل التكوين عن شيء .

والثانية : أنه لا يفسد إلى شيء آخر يتكون عنه ، وذلك لامتناع الكون والفساد عليه .

ثم قال : [بل إن كان له كون وفساد ، فعن عدم وإليه] .

صانعه بالإبداع ، ليس مما يتكون عن جسم يفسد إليه ، أ ويفسد إلىجسم يتكون عنه . بل إن كان لهكون وفساد ، فعن عدم وإليه .

والفائدة فيه : أن الكون والفساد قد يطلقان باشتراك الاسم على الحدوث والفناء أيضاً ، أى على الوجود بعد العدم ، والعدم بعد الوجود ، من غير أن يكون هناك هيولى قبل الوجود وبعده . فبين الشيخ أنه لا يمنع فى هذا الموضع إطلاق الكون والفساد بهذا المعنى ، على محدد الجهات ، بل يمنع إطلاقهما بالمعنى الأول .

الثالثة : أنه لا يجوز الخرق والالتئام عليه ، وذلك لأنهما يستدعيان حركة الأجزاء على الاستقامة . وأشار إلى ذلك بقوله : [ولهذا لا ينخرق] .

وأشار بلفظة : [هذا] .

إلى قوله : [لا ميل مستقيم فيه] .

لا إلى قوله : [لا يتكون ولا يفسد] .

فإن امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح .

الرابعة : أنه لا تجوز عليه الحركة الكمية ، لأنها لا توجد إلا بعد حركة الأجزاء على الاستقامة . وأشار إلى ذلك بقوله : [ولا ينمى] .

فإن النماء : هو الازدياد الطبيعى للجسم بسبب دخول أجزاء شبيهة به ، بالقوة فيه ، والذبول : ضده .

وكذلك التخلخل والتكاثف فإنهما يقتضيان خروج الجسم عن مكانه ، أو تخليته عن بعضه .

الخامسة : أنه لا يجوز عليه الحركة الكيفية . وأشار إليه بقوله : [ولا يستحيل] .

ثم قيده بقوله : [استحالة تؤثر فى الجوهر ، كتسخن الماء المؤدى إلى فساده وكون الهواء منه] .

لا لأن سائر الاستحالات جائزة عليه ، بل لأن امتناع سائر الاستحالات لا يتبين بامتناع الحركة المستقيمة فى ظاهر النظر ، فاقتصر على ذلك ، وأعرض عما يحتاج فيه إلى بيان بسط ، لأنه داخل فى كلامه بالعرض .

ولهذا فإنه لا ينخرق ، ولا ينمى ، ولا يستحيل استحالة تؤثر فى الجوهر ، كتسخن الماء المؤدى إلى فساده *

الفصل الثامن عشر

تنبيه

(١) الأجسام التى قِبَلَنا نجد فيها قوى مهيأة نحو

والغرض من إيراد هذه المسائل ، التنبيه على أن محدد الجهات لا يجوز عليه من أصناف الحركات إلا الحركة الوضعية .

ويتبين من ذلك أيضاً أن الحركة الأينية المستقيمة أقدم من الحركة فى الجوهر الذى هو الكون والفساد بحسب الصورة النوعية ، والخرق والالتئام بحسب الصورة الجسمية ، عند القائلين بها ، وأقدم من الحركة فى الحكم والحركة فى الكيف ، لأن امتناع وجود المستقيمة مستلزم لامتناع وجود كل واحدة من تلك .

وقد تبين من قبل أن الوضعية المستديرة أقدم من المستقيمة .

فإذن صح أن أقدم الحركات كلها هى الوضعية المستديرة .

واعلم أن جميع الأحكام المذكورة، ثابتة لما توجدفيه الحركة المستديرة من السماويات، وإن لم يتعرض الشيخ لذلك .

(١) لما تكلم عن الأجسام المطلقة والأجرام الفلكية ، أراد أن يتكلم أيضاً على العنصرية ، فبدأ بإيضاح أحوال الكيفيات الأربع التى تفعل وتنفعل هذه الأجسام بها ، ولا توجد خالية عن أجناسها . وهى أوائل الملموسات .

ووسم الفصل بالتنبيه ، لأنه أحال بيان ذلك على الاستقراء ، واعتبار أحوالها المدركة بالحس والتجربة .

فقوله : [الأجسام التى قبلنا] .

أى العنصريات .

وقوله : [نجد فيها] .

الفعل ، مثل الحرارة والبرودة ، واللدغ ، والتخدير . ومثل طعوم ، أو روائح كثيرة .

أى ندرك بالاعتبار والاستقراء .

وقوله : [قوى مهيأة نحو الفعل] .

فالقوى قد مر أنها مبادئ التغيرات ، وهي بحسب ماهياتها قد تكون صوراً ، وقد تكون كيفيات .

والمراد ههنا الكيفيات .

وتهيؤها نحو الفعل هو أن تجعل موضوعاتها معدة للفعل ، فإن الفاعل بها هو موضوعاتها .

فالقوة المهيأة نحو الفعل كيفية يصير بها موضوعها معدًّا للتأثير فى شىء آخر ، فهى مبدأ للتغيير .

والقوة المهيأة نحو الانفعال كيفية يصير بها موضوعها معدا للتأثر عن شىء آخر ، فهى مبدأ للتغير .

والحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان . وقال القدماء فى تعريفهما :

إن الحرارة : كيفية من شأنها إحداث الخفة والتخلخل ، وجمع المتجانسات ، وتفريق المختلفات ، أى من المركبات دون البسائط .

والبرودة : كيفية من شأنها أن تفعل مقابلات هذه الأفعال .

وذهب الشيخ فى « الشفاء وغيره من الكتب » إلى أن المحسوسات لا يجوز أن تعرّف بالأقوال الشارحة ؛ لأن تعريفاتها لا يمكن أن تشتمل إلا على إضافات واعتبارات لازمة لها ، لا يدل شىء منها على ماهياتها بالحقيقة ، وهى لا تفيد فى تعريفها ما يفيد الإحساس بها . وذلك هو الحق .

وأما اللدغ : فقد عرفه الشيخ فى « القانون » بأنه كيفية نفاذة جدًّا ، لطيفة ، تحدث فى الاتصال تفرقاً كثير العدد ، متقارب الوضع ، صغير المقدار ، فلا يُحَسّ كل واحد بانفراده ، ويُحَسّ بالجملة ، كالوجع الواحد .

وأما التخدير : فقال : هو تبريد العضو بحيث يصير جوهر الروح الحاملة قوة الحس والحركة إليه ، بارداً فى مزاجه ، غليظاً فى جوهره ، فلا تستعملها القوى النفسانية ، ويجعل

(٢) وقُوًى مهيأَة نحو الانفعال السريع أو البطىء ، مثل

مزاج العضو كذلك ، فلا يقبل تأثير القوى النفسانية .

وظاهر أن هذه الكيفيات فعلية :

وأن اللدغ يفعل ما يفعل بفرط الحرارة المقتضية للنفوذ واللطف .

وأن التخدير يفعل ما يفعل بفرط البرودة المقتضية لجمود الروح .

وهما تابعان للحرارة والبرودة . وإنما خصهما بالذكر لأنهما أبلغ الكيفيات المنتمية إلى الحرارة والبرودة فى بابهما ؛ لقياس سائر ما يشبههما عليهما .

وأما الطعوم فقد قيل : إنها تسعة هى :

الحلاوة ، والدسومة ، والحموضة ، والملوحة ، والحرافة ، والمرارة ، والعفوصة ، والقبض ، والتفاهة .

وإنها تحدث من تأثير الحار والبارد ، والمتوسط بينهما ، فى الكثيف واللطيف والمتوسط بينهما ، بحسب الازدواجات الممكنة بينها ، على ما هو المشهور فى كتب الطب .

وأما الروائح فكثيرة ، بحيث لا يرجى حصرها ، ولذلك لم يتعرض لها ، لكنهما جميعاً فعليتان لانفعال مَشعرى الذوق والشم عنهما .

والمتأمل فى طبائع الممتزجات يحقق استناد الجميع إلى الكيفيات الأول .

وإنما قال الشيخ : [ومثل طعوم وروائح كثيرة] .

ولم يقل : [ومثل الطعوم والروائح] .

لأن « التفاهة » من الطعوم ، لا يحس بتأثيرها فى الذوق .

وقيد [الروائح]

بالكثير لأنها غير منحصرة .

(٢) قسم الانفعال إلى السريع والبطىء ؛ لئلا تتشكك فى الصلابة وأمثالها ، [فى إسنادها إلى الانفعال ؛ لأنها ليست مما لا ينفعل موضوعه ، بل هى مما ينفعل بطيئاً .

والرطوبة : قد فسرها الشيخ بأنها كيفية تقتضى سهولة التفرق ، والاتصال ، والتشكل .

واليبوسة : بما يقابلها .

وليس ذلك تعريفاً لهما ، لأنه لو أراد التعريف ، لذكر أولا تعريف الحرارة والبرودة .

الرطوبة واليبوسة ، واللين والصلابة ، واللزوجة ، والهشاشة ، والسلاسة .

بل السبب فيه أن الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلّة ، ولذلك لا يطلقون الرطب على الهواء ، ويطلقونه على الماء . وتكون اليبوسة ، بحسب ذلك ، هى الجفاف .

وقد طال البحث بين أهل العلم فيه .

وذكر الشيخ فى « الشفاء » [أن البلة : هى الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم .
كما أن الانتقاع : هى الغريبة النافذة إلى باطنه .
والجفاف : عدم البلة فيما من شأنه أن يبتل] .

ولم يذكر البلة والجفاف فى هذا الموضع ؛ لأنه لا يريد ههنا أن يتعرض للبحث ؛ ولذلك يأمر بالتأمل ، ولا يشتغل بإيراد البيانات القياسية والمناقضات الاعتبارية .

وأما اللين : فقال : إنه كيفية تقتضى قبول الغمز إلى الباطن ، ويكون للشىء بها قوام غير سيال ، فينتقل عن وضعه ، ولا يمتد كثيراً ، ولا يتفرق بسهولة ، وإنما يكون قبول الغمز من الرطوبة ، وتماسكه من اليبوسة .

والصلابة : ما يقابلها .

وقال الفاضل الشارح : [قيل الليّن ما ينغمز تحت الأصبع مثلا ، فهناك أمور ثلاثة :

أحدها : الحركة .

والثانى : التشكل .

والثالث : استعداد قبول الانغماز .

وليس اللين إلا الأخير .

وكذلك قيل : الصلب هو الذى لا ينغمز ، وهناك أيضاً أمور ثلاثة :

الأول : عدم الانغماز .

والثانى : بقاء الشكل .

والثالث : المقاومة .

وليست الصلابة هى المقاومة ، لأن الهواء المنفوخ فى الزق يقاوم ، وليس بصلب .

فإذن الصلابة هى الاستعداد الشديد نحو الانفعال ؛

(٣) ثم إذا فتشت وأجَدْت التأمل ، وجدتها قد تُعرى عن جميع القوى الفعالة ، إلا الحرارة والبرودة والمتوسط. الذى

فرجع حاصل البحث إلى أن اللين والصلابة كيفيتان يكون الجسم بهما مستعداً للانفعال وعدمه ، عن المشكل الحاضر .

وهذا هو الذى ذكره الشيخ فى تفسير الرطوبة واليبوسة ؛ فإذن لا فرق بينهما بحسب تفسيره] .

وأقول : الرطوبة واليبوسة تنتسبان — من حيث الماهية — إلى الكيفيات الملموسة .

والصلابة واللين : لا ينتسبان إلى المحسوسات ، بل إلى الكيفيات الاستعدادية .

والاستعدادات لا تكون محسوسة ، من حيث هى استعدادات .

والشيخ إنما ذكر آثارهما فى تفسيرهما ، لتعقل ماهيتهما عند تصور جميعها .

وأما الرطوبة واليبوسة ، فما عرفهما لكونهما محسوسين ، بل ذكر معنى ألفاظهما لئلا يقع الاشتباه بينهما ، وبين ما يجرى مجراهما .

وقد صرح فى الشفاء بأن : [الرطوبة ليست هى سهولة التشكل ؛ لأنها غير إضافية . وسهولة التشكل إضافية ، وأنها إنما تفسر بها على ضرب من التجوز] .

وأيضاً اسم الشىء الذى يتركب مفهومه لا يطلق على بعض أجزاء مفهومه ، إطلاقَ الاسم على المسمى .

واستعداد الانغماز مع وجود القوام غير السيال ، وعدم التفرق بسهولة ، غير استعداد قبول التفرق والاتصال بسهولة .

فمعنى اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة ، على ما ذكره هذا الفاضل .

وأما اللزوجة — على ما ذكره الشيخ — فكيفية تقتضى سهولة التشكل مع عسر التفريق . والشىء بها يمتد متصلا ، وتحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل .

والسلاسة والهشاشة : اسمان لما يقابلهما .

وظاهر أن هذه الأربعة تنتمى إلى الرطوبة واليبوسة ، وهما يقتضيان كون الشىء معداً نحو انفعال ما .

(٣) الأجسام العنصرية قد تخلو عن الكيفيات المبصَرة ، والمسموعة ، والمشمومة ، والمذوقة .

يُستبرد بالقياس إلى الحار ، ويُستسخن بالقياس إلى البارد .

وأعنى بهذا أنك تجد فى كل باب منها - إذا اعتبرته - أن جسمًا يوجد عديمًا لجنسه . مثلا يكون ولا لون فيه ، ولا رائحة ، ولا طعم . أو وجدته منتميًا إلى الحرارة والبرودة ، مثل اللدغ والتخدير .

وكذلك الحال فى الهيأة المعَدة للانفعال فإن التفتيش يُلزم أجسام العالم التى تلينا ، رطوبةً أو يبوسةً ؛ لأنها إما أن يسهل تفرقها واتصالها ، وتشكلها وتركها للشكل من غير ممانعة ، فتكون رطبة ؛ أو يصعب ، فتكون يابسة .

وأما التى لا يمكن فيها ذلك أصلا ، فكغيرها من الأجسام .

والسبب فى ذلك أن إحساس الحواس الأربعة بهذه المحسوسات ، إنما يكون بتوسط جسم ما ، كالهواء والماء . ولا يمكن أن يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره . فإذن كل واحدة من هذه الحواس لا تدرك المتوسط الذى يتوسط لها ، بل تجده خالياً عما تدركه هى .

وتلك الأجسام لا تخلو عن الملموسة ؛ لأنها لا تحتاج إلى متوسط .

وأيضاً قد يخلو الحيوان عن تلك المشاعر ، ولا يخلو عن اللمس ، فلذلك سميت الملموسات بأوائل المحسوسات .

ثم التأمل والاستقراء يقتضيان أنها لا تخلو عن جنسين من الملموسات :

أحدهما : جنس الحرارة والبرودة وما يتوسطهما ، وهو الفعلى .

والثانى : جنس الرطوبة واليبوسة ، وما يتوسطهما ، وهو الانفعالى .

والباقية : إما أن تخلو هذه الأجسام عنها .

وإما أن تنتمى عند الاعتبار إلى هذين الجنسين ، فلذلك سميت هذه الكيفيات أوائل

وأما سائر ما يشبه ذلك ، فقد يعرى عنه جسم ، أو ينتمى إلى هاتين انتماء اللين والصلابة ، واللزوجة والهشاشة ، وغير ذلك .

الفصل التاسع عشر

تنبيه

(١) فالجسم البالغ فى الحرارة بطبعه هو النار . والبالغ فى البرودة بطبعه ، هو الماء ، والبالغ فى الميعان ، هو الهواء .

المحسوسات ، وهى التى بها تتفاعل الأجسام العنصرية ، وينفعل بعضها عن بعض ، فتتولد منها المركبات .

وألفاظ الكتاب ظاهرة .

والمراد من قوله : [أما التى لا يمكن فيها ذلك] .

هو الفلكيات .

(١) أراد أن يشير إلى أن العناصر أربعة ، ويُعيِّنها .

ولما كان لها — بعد كونها أجساماً طبيعية — اعتبارات :

منها : أنها استقصات المركبات .

ومنها : أنها أركان يتحصل بنضدها عالم الكون والفساد .

وبالاعتبار الأول : يُبحث عن أحوالها بحسب ما يجرى بينها من الفعل والانفعال . اللذين هما سبب التركيب ، ويستدل بذلك على عدتها .

وبالاعتبار الثانى : يبحث عن أحوالها بحسب أمكنتها المترتبة ، وما يجرى مجراها . ويستدل بذلك عليها أيضاً .

وهذا الفصل يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الأول ، وقد حاذى فى ذلك كلام الشيخ الفاضل أبى نصر الفارابى ، فإنه قال فى مختصر له يعرف بعيون المسائل بهذه العبارة :

[والجسم الشديد الحرارة بطبعه ، هو النار . والشديد البرودة بطبعه ، هو الماء . والجارى ، هو الهواء . والشديد الانعقاد ، هو الأرض] .

والبالغ فى الجمود ، هو الأرض .

فنقول فى تقريره: قد ظهر مما مر أن كل واحد من هذه الأجسام لا يخلو عن كيفيتين:
إحداهما : فعلية.
والأخرى : انفعالية .
وبيان الحصر — بانتساب الكيفيات الأربع إليها ، بحسب الازدواجات الممكنة — مشهور . لكن لما كان إثبات بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الأجسام صعباً ، كالحرارة للهواء ، واليبوسة للنار ، على ما صرح به الشيخ فى الشفاء ، وكان المؤثر عنده فى هذا الموضع بناءَ الكلام على المشاهدة والأحكام التى لا تتوقف على التعمق فى البحث ، اقتصر على الاستدلال بما لا شبهة فيه من هذه الكيفيات .
وإذا كان وجود الفعليتين فى الجسمين اللذين هما أشد تعادياً من الجميع ، أعنى النار والماء ، أظهر ، والانفعاليتين فى الباقيتين أظهر ، ميز بينها بإسناد كل واحدة من هذه ، إليها .
وبدأ بالنار ، فنبه بقوله : [البالغ فى الحرارة] .
على كون الحرارة كيفية تشتد وتضعف ، لا صورة تقوم بجوهرها الذى لا يختلف .
وأشار بقوله : [بطبعه] .
إلى مصدر تلك الحرارة ، أعنى الصورة النوعية .
وأورد القضية فى صيغة تدل على مساواة طرفيها ، ليعلم أن هذا القول مميز للنار عما سواها ، ومعرف لماهيتها .
وكذلك فى الثلاثة الأخرى .
وإنما عبر عن الرطوبة واليبوسة بالميعان والجمود ، لوقوع التنازع فى مفهوم الأوليين ، دون الأخريين ، مع أن المراد عنده واحد .
قال الفاضل الشارح : [وإنما قال : « بطبعه » .
فى النار والماء ، لا فى الهواء والأرض ؛ لأن من الناس من ذهب إلى أن صورة النار والماء ، هى الحرارة والبرودة ، ولم يذهب ذاهب إلى أن صورة الهواء والأرض ، هى الرطوبة واليبوسة .

(٢) والهواءُ بالقياس إلى الماء حار لطيف . يتشبه به الماءُ إذا سخن ولطف .

فأزال ذلك الاشتباه به ولم يحتج إليه ههنا .]

قال : [وانما اختار هذا الترتيب ؛ لأنه أراد تقديم الكيفيتين الفعليتين على الانفعاليتين .

وتقديمُ الأشرف من كل جنس ، على الأخس ، أولى] .

قال : [وهذه الأحكام ليست مما لا اختلاف فيه ، فإن بعض المتقدمين ذهبوا إلى أن النار البسيطة فى حيزها لا تكون فى غاية الحرارة .

ورد عليهم الشيخ بأن وجود القوة المسخنة ، والمادة القابلة لها ، وعدم الموانع ، حاصلة له ثمت .

فالسخونة الشديدة موجودة .

وأما برودة الماء فقد ذهب قوم كثير ، منهم الشيخ أبو البركات — من المتأخرين — إلى أن الأرض أبرد من الماء ؛ لأنها أكثف ، وإن كان الإحساس ببرودة الماء — لفرط وصوله إلى المسام ، والتصاقه بالأعضاء — أشد . كما أن النار أسخن من النحاس المذاب ، مع أن الإحساس به أشد .

وأما الميعان فإن كان هو البِلّة ، فالمائع هو الماء لا غير ، وإن كان هو سهولة التشكل ، فالمائع هو الثلاثة غير الأرض ، والنار أولى به من الكل ؛ لأن الأسخن ألطف وأرق قواماً .

وليس سهولة التشكل ، إلاّ لرقة القوام واللطافة] .

وأقول : إن الشيخ يروم البناء على الوجدان الظاهر — كما مر — ولا شك أن أحر الأجرام فى النظر الأول هو النار . وأبردها هو الماء ، وأشدها ميعاناً هو الهواء . ولم ينازعه فى ذلك من نازعه ، إلاّ لقياس أو استدلال . وذلك باب آخر أعرض عنه ههنا ، وأطنب القول فيه فى « الشفاء » .

(٢) لما فرغ من تعريف العناصر بالكيفيات الظاهرة ، وتعيينها ، أراد بيان اتصافها بالكيفيات الخفية أيضاً ، وهى ثلاثة :

حرارة الهواء .

(٣) والأرض إذا خليت وطباعها ، ولم تسخن بعلة ، بردت .

(٤) وإذا خمدت النار وفارقتها سخونتها ، تكوّن منها أجسام صلبة أرضية يقذفها السحاب الصاعق .

وبرودة الأرض .

ويبوسة النار .

وأما رطوبة الماء فظاهرة كبرودته .

وراعى الترتيب المذكور ، فابتدأ ، لذلك ، بحرارة الهواء .

وإنما قال : [والهواء بالقياس إلى الماء حار] .

ولم يقل : [إنه حار مطلقاً] .

لأنه ، بالقياس إلى النار ، ليس بحار ، إذ كان البالغ فى الحرارة، هو النار. ولم يمكن أن يقول : [بالقياس إلى الأرض] .

لأنه لم يبين بعدُ كيفيتها الفعلية .

واستدل على حرارة الهواء بأن الماء يتشبه به ، إذا سخن ولطف ، أى تخلخل .

وتشبهه به ، تبخره وتصاعده فى حيزه ، لا تكوُّنه هواء ؛ لأن ذلك لا يكون تشبهاً .

والبخار هو أجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء .

ووجه الاستدلال : أن الحرارة تقتضى الخفة واللطافة ، والبرودة تقتضى الثقل والكثافة بالتجربة، فما هو أسخن فهو أخف وألطف. وما هو أبرد فهو أثقل وأكثف .

ولو لم يكن الهواء أسخن من الماء، لم يكن أخف وألطف منه ، لكنه أخف وألطف ، فهو أسخن .

(٣) أقول : وهذا استدلال على برودة الأرض ، وهو ظاهر. والعلة المسخنة هى أشعة العلويات ، ثم المسخناتُ السفلية ؛ كالرياح الحارة وغيرها .

(٤) أقول : يريد إثبات يبوسة النار . واستدل عليها بالصاعقة ؛ فإنها — على ما قال ههنا — تتولد من أجسام نارية فارقتها السخونة، وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها ، متكاثفة .

(٥) فهذه الأربعة مختلفة الصور ، ولذلك لا تستقر النار حيث يستقر الهواء؛ ولا الماء حيث يستقر الهواء ، ولا

وفيه نظر ؛ لأنه أيضاً قد قال فى بعض أقواله : [إنها تتولد من الأبخرة والأدخنة الأرضية المتصعدة من الأرض المحتبسة فى السحاب] .

والدخان هو المتحلل اليابس من الأرض — كما أن البخار هو المتحلل الرطب — وهو أجزاء أرضية صغار ، اكتسبت حرارة فتصاعدت لأجلها وخالطت الهواء .

وهذا أظهر قوليه فى الصاعقة .

وأيده الفاضل الشارح : بأن الصواعق — على ما حكى الشيخ — تشبه الحديد تارة ، والنحاس تارة ، والحجر تارة .

فلو كانت مادتها النار ، لما اختلفت هذا الاختلاف ، بل كانت مادتها الأدخنة والأبخرة الشبيهة بمواد هذه الأجسام فى معادنها .

(٥) أقول : لما بين كيفيات هذه الأجسام ، أنتج منها تباين صورها ؛ فإن البسيط لا يصدر عنه إلا شيء واحد ، واختلاف الآثار يدل على تباين مصادرها .

ثم أرشد إلى تأكيدها بحجة أخرى ، فأسند اقتضاءها للأمكنة المتخالفة — على ما يشاهد — إلى اختلاف الصور . وهو لمية هذا الاختلاف فى نفس الأمر .

لكن لما كان اختلاف الأمكنة واضحاً ، واختلاف الصور غير واضح ،كان طريق الاستدلال به على ذلك واضحاً .

وإنما أثبت اقتضاءها للأمكنة المتخالفة ، باختلاف ميولها الطبيعية ؛ لأن الاستدلال به ، على ما مر ، أوضح الاستدلالات على اختلاف الأمكنة .

والمزاوجات بين العناصر المتجاورة يكون ستة . لكن الشيخ اقتصر منها على ثلاثة هى :

صعود النار من حيز الهواء .

ونزول الماء منه .

وصعود الهواء من حيز الماء .

وبقى : هبوط الأرض من حيز الماء .

وصعود الماء من حيز الأرض .

الهواءُ حيث يستقر الماء •

(٦) وذلك فى الأطراف أظهر •

الفصل العشرون

تنبيه

(١) من ظن أن الهواء يطفو فوق الماء لضغط ثقل الماء إياه ، مجتمعًا تحته ، مُقِلًّا له ، لا بطبعه ، كذّبه أن

وهما أيضاً ظاهران .

وهبوط الهواء من حيز النار .

وهو خفى .

(٦) أقول : الميل الطبيعى يزداد بازدياد الجسم إلى مكانه الطبيعى قرباً ؛ وذلك لأن المعارق — مع ذلك — ينتقص حجماً ، فينتقص معاوقة ؛ فلذلك يكون طلب الأمكنة الطبيعية ، والهرب عن الغريبة ، فى الأطراف ، أظهر .

(١) أقول : لما كانت الحجة الأخيرة فى الفصل المتقدم المشتملة على الاستدلال — باختلاف الأمكنة — على تباين الصور ، مبنيةً على اختلاف الميول الطبيعية . وذلك لم يتبين إلاّ فى جزئيات العناصر ، دون كلياتها ؛ وكان من المحتمل أن يقال : جزئيات العناصر لا تميل إلى أمكنة الكليات بالطبع ، بل بالقسر : إما بجذبٍ مما يتحرك إليها ، أو بدفعٍ مما يتحرك منها ؛ كان من الواجب إبطال هذا الاحتمال .

والذى يبطله أن الحركة الطبيعية للجسم الكبير ، تكون أسرع منها للصغير . والقسريةُ بخلافها ؛ وذلك لأن الأكبر طبعاً ، فهو أشد ميلاً ، وأقل مطاوعة للقاسر .

والوجود يشهد : بأن الكبير من أجزاء العناصر ، يتحرك إلى أمكنتها أسرع ، فهى إذن إنما تتحرك بالطبع ، لا بالقسر .

والشيخ خص بيانه بأن الطافى من العناصر ، ليس طفوه لضغط ما تحته إياه . مجتمعاً

الأكبر يكون أقوى حركة ، وأسرع طفواً ؛ والقسرى يكون بالضد من هذا .

وكذلك الحال فى الحركات الأُخر *

الفصل الحادى والعشرون

تنبيه

(١) قد يبرد الإناء بالجَمْد ، فيركبه ندى من الهواء ، كلما التقطته مُدَّ إلى أى حد شئت ، ولا يكون ليس إلا فى

تحته ، مقلاً إياه ؛ لأن قوماً ذهبوا إلى أن العناصر كلها طالبة لمركز العالم ، لكن الأثقل يسبق الأخف ، فيضغطه ويدفعه إلى فوق ، ولذلك يطفو الأخف فوقه .

واحتجاجه عليهم يتضمن إبطال جميع الاحتمالات المذكورة .

ولما كان بيانه خاصاً بالهواء والماء ، أشار إلى الباقية بقوله : [وكذلك فى الحركات الأخرى] .

(١) أقول : يريد إثباتَ الكون والفساد فى العناصر ، والاستدلالَ به على اشتراكها فى الهيولى ، فنقول :

تغيرات الأجسام بصورها لا تقع فى زمان ؛ لأن الصور لا تشتد ولا تضعف ، بل تقع فى آن ، وتسمى فساداً أو كوناً ، كما مر .

وتغيراتها بكيفياتها تقع فى زمان ؛ لأنها تشتد وتضعف وتسمى استحالة .

والفساد والكون إنما يقعان بين جسمين يفسد أحدهما ويكون الآخر .

ولما كانت العناصر أربعة ، وكان من الممكن أن يفرض هذا التغير بين كل واحد منها ، وكل واحد من الثلاثة الباقية ، كانت أنواع الكون والفساد اثنى عشر ، الحاصلة من ضرب الأربعة فى الثلاثة .

لكن الواقع منها أولاً ، هو ما يكون بين عنصرين متجاورين ، لا على سبيل الطفرة ،

موضع الرشح . ولا يكون عن الماء الحار ، وهو ألطف وأقبل للرشح ، فهو إذن هواء استحال ماءً .

فإن الأطراف لا تتكون من الأطراف إلاَّ بعد تكونها أوساطاً : أعنى لا يتكون الهواء من الأرض إلا بعد تكونها ماء ، وحينئذ يكون ذلك التكون بالحقيقة مركباً من تكوينين يتقدمانه .

والعناصر المتجاورة تقع بينها ثلاثة ازدواجات :

أحدها : بين النار والهواء .

والثانى : بين الهواء والماء .

والثالث : بين الماء والأرض .

ويشتمل كل ازدواج على نوعين متعاكسين من الكون والفساد ؛ فإذن الأنواع الأولى ستة ، وهى بسائط . وأربعة من الباقية تتركب من بسيطين ، وهى :

تكون الهواء من الأرض .

وتكوُّن الماء من النار .

وعكساهما .

واثنان مركبان من ثلاث بسائط ، وهما :

تكون الأرض من النار .

وعكسه .

والشيخ بدأ بالازدواج الذى بين الهواء والماء ؛ لأن الكون والفساد بينهما أظهر من الباقية .

وهو – كما ذكرنا – يشتمل على نوعين :

أحدهما : تكون الهواء من الماء .

والثانى : عكسه .

وكان الأول مشهوراً لكثرة المشاهدة ؛ فإن انفصال الأبخرة عن الأجسام الرطبة ، عند تأثير الحرارة فيها ، وانتقاصها بسبب ذلك ، ظاهر .

فإن قيل : البخار يشتمل على أجزاء مائية ، قلنا : نعم ، وعلى أجزاء هوائية أيضاً لم تكن فيه ؛ لأن الهواء لا يستقر فى الماء ، بل حدث وانفصل بالغليان وغيره .

وكذلك قد يكون صحو فى قلل الجبال ، فيضرب الصِّر

فلشهرة هذا النوع لم يذكره الشيخ .

وأيضاً ثبوت نوع واحد من النوعين المتعاكسين ، يكفى فى إثبات كون الهيولى مشتركة ؛ وهو يدل على جواز وجود النوع الآخر .

فلذلك اقتصر الشيخ من هذا الأزدواج على نوع واحد، وهو بيان تكوُّن الهواء ماء ، فاستشهد عليه بشيئين :

أحدهما : الندى الحادث على ظاهر الإناء إذا برد بالجَمْد،وأشار إليه بقوله : [قد يبرد الإناء بالجمد فيركبه ندى من الهراء] .

وذلك لأن الندى الذى يوجد هناك :

إما أن يتكون من الهواء ، وهو المطلوب .

وإما أن لا يتكون منه .

بل إما أن يجتمع من الهواء المطيف به على ما ذهب إليه منكرو الكون والفساد بين الهواء والماء ، كالشيخ أبى البركات وغيره .

أو يترشح مما فى داخله .

والأول : باطل ؛ لأن الهواء المطيف بالإناء لا يمكن أن يشتمل على أجزاء كثيرة من الماء خصوصاً فى الصيف ؛ فإن الأجزاء المائية ، إن كانت باقية ، فقدتنا جداً ، لفرط حرارة هوائية ، ولا تبقى محاورة للإناء .

وعلى تقدير بقائها هناك ، يلزم أحد ثلاثة أشياء :

إما نفاد تلك الأجزاء ، إذا تواتر حدوث الندى ، بعد تنحيته من الإناء ، مرة بعد أخرى ، فينقطع حصوله على الإناء ، مع كون الإناء بحاله الأولى .

وإما تناقصها ، فيكون حصوله فى كل مرة ، أنقص مما كان قبلها .

وإما تراخى أزمنة حصولها ، فيكون بين كل حصولين زمانٌ أطول مما بين حصولين قبلهما . وذلك على تقدير أن تجتمع الأجزاء التى تكون فى هواء أبعد من الإناء ، إليه ؛ مع أن ذلك بعيد جداً ، لأن تلك الأجزاء الصغيرة — مع جذب حرارة الهواء إياها — لا تتمكن من خرق حجم كبير من الهواء .

ولكن الوجود يخالف جميع ذلك ، لأنا نرى حدوث الندى مرة بعد أخرى على وتيرة

هواها فيجمد سحابًا لم ينسق إليها من موضع آخر ، ولا انعقد

واحدة ، بشرط أن ينحى من الإناء ما حدث عليه ويكون الإناء على حاله من التبرد .

وأشار الشيخ إلى ذلك بقوله :

[كلما لقطته ، مُدّ إلى أى حد شئت] .

وقيل على ذلك : إن كانت برودة الإناء مقتضية لفساد الهواء المحيط بالإناء ، فوجب أن يصير كل ذلك الهواء ماء ، ولا محالة يسيل الماء حينئذ ، ويتصل به هواء آخر ، ويصير أيضاً ماء ، إلى أن يجرى الماء جرياناً صالحاً . وإذ ليس كذلك ، فعلم أنه حدث من أجزاء مائية قليلة المدد .

وأجيب عنه : بأن جرم الإناء ، لصلابته ، لا يتكيف بالكيفيات الغريبة سريعاً ، وعند التكيف تحفظ الكيفية بطيئاً . فإذا ألحت عليه القوة المكيفة ، اشتد تكيفه بها ، فوق ما يشتد تكيف غيره .

ولذلك ربما توجد الأوانى الرصاصية المشتملة على المائعات الحارة ، أسخن من تلك المائعات . فالإناء المذكور ، لشدة تبرده ، يُفسد الهواء المطبف به . والماء ، لسرعة تكيفه بالكيفيات الغريبة ، يحيله الهواءُ المطيف به ظاهرُه ، عن برودته الشديدة ، سريعاً ، فلا يفسد الهواء ما دام على سطح الإناء ماء ؛ أما إذا تنحى عنه ، واتصل الهواء بالسطح ، عاد إلى فساده .

والثانى : وهو أن يقال : الندى يترشح مما فى داخل الإناء وهو أيضاً باطل لوجوه :

أحدها : أن الندى قد يوجد من غير أن يكون فيه ماء ، بل بسبب وجود الجمد الذى لم يتحلل بعد .

والثانى : أن ذلك يقتضى أن لا يوجد الندى إلا فى موضع الرشح ، لكن ليس الحكم بأنه لا يوجد إلا فى موضع الرشح ، مطابقاً للوجود ، فإنه يوجد فوق ذلك الموضع .

وأشار الشيخ إلى هذا الوجه بقوله : [ولا يكون ليس إلا فى موضع الرشح] ؛ فدل قوله على أنه لم يمنع وجود الندى عن الرشح ، بل منع اختصاصه بكونه من الرشح فإن هذه الصيغة تفيد هذه الفائدة .

والثالث : أن الماء إذا كان حارًا ، وجب أن يوجد الرشح أيضاً ، بل ينبغى أن يكون

من بخار متصعد ، ثم يرى ذلك السحاب يهبط ثلجاً ، ثم يَصحى ، ثم يعود .

الرشح أكثر ، لأن الحار ألطف وأقبل للرشح ، لرقة قوامه ، وليس كذلك .

وأشار إلى ذلك أيضاً بقوله : [ولا يكون ذلك من الماء الحار ، وهو ألطف وأقبل للرشح] .

ولما أبطل الوجهين ، صرح بالنتيجة وقال : [فهو إذن هواء استحال ماء] .

والاستشهاد الثانى : بالسحاب المتولد فى قلل الجبال ، دفعة من صحو الهواء ، لا من انسياق السحاب إلى ذلك الموضع ، من موضع آخر ؛ ولا من انعقاد بخار صعد إليه ؛ ثم نزول ذلك السحاب ثلجاً ، بحيث يعود الصحو ، ثم تولده مرة أخرى . وهو المراد بقوله : [وكذلك قد يكون صحو فى قلل الجبال ، فيضرب الصر هواها] إلى قوله [ثم يعود] .

ويريد بالصِّر : البرد الشديد . وهو فى اللغة — على ما قال صاحب الصحاح — برد يضرب النبات .

والشيخ قد حكى أنه شاهد ذلك بجبال « طبرستان » ، و « طوس » ، وغيرهما . وقد يشاهد أهل المساكن الجبلية أمثال ذلك كثيراً .

فهذا بيان الازدواج الأول .

واعترض الفاضل الشارح على ذلك : [بأن تبريد الإناء للهواء ليس بأعظم من تبريد الأراضى الجمدية إياه ، فى صميم الشتاء ، بل فى الأراضى التى تخفى الشمس عنها ستة أشهر ، وذلك يقتضى انقلاب أكثر الهواء ماء .

وأيضاً لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة ، فبعد نزول الثلج يصير الهواء أبرد مما كان قبله . ويوم الصحو أبرد من يوم المطر ؛ فإذن يلزم أن يستمر الثلج والمطر إلى أن يتغير الفصل والهواء] .

والجواب : أن هذا الاعتراض ليس بقادح فى غرضنا ؛ وذلك لأنا لم ندع أن السبب فى ذلك أى برودة هى ، ولا أنها على أى شرط ينبغى أن تكون ، ولا أن المانع إياها عن ذلك أى شىء هو .

وإذ لم ندع حصر الأسباب الموجبة للكون والفساد ، فلا يلزمنا النقض بعدم الكون

(٢) وقد تُخلق النار بالنفاخات من غير نار .

(٣) وقد تُحل الأجسام الصلبة الحجرية ، مياهًا سيالة. يعرف ذلك أصحاب الحيل .

والفساد عند حصول برودة ما . بل إنما ادعينا إمكان وجود الكون والفساد بمشاهدة ما يقتضى حصوله ، فمهما ثبت ذلك لمن شاهد واعتبر ، علم بالجملة أن للكون والفساد سبباً موجباً ، هو البرودة مثلا بحال ما ، فإن حصلت البرودة ولم يحصل الكون والفساد حكم بعدم ذلك : إما لفقدان شرط ، أو وجود مانع : بالجملة ؛ وإن لم نعرفهما بالتفصيل ؛ فإن الجهل بتفصيل ذلك ، لا يقدح فى علمه بإمكان وجودهما .

(٢) لما فرغ الشيخ من تفصيل الازدواج الأول ، اشتغل بالثانى ، وهو بين الهواء والنار . أما صيرورة النار هواء : فظاهر ؛ لأن الشعل المرتفعة تضمحل فى الهواء — على ما يشاهد — ولا تبقى لها حرارة محسوسة ؛ ولذلك لم يذكرها الشيخ .

وأما عكسه : : فهو المراد من قوله : [وقد تخلق النار بالنفاخات من غير نار] .

ويكون ذلك بإلحاح النفخ على الكير ، وسد الطرق التى يدخل فيها الهواء الجديد كما يشاهد لمن يزاول ذلك .

(٣) وهذا هو الازدواج الثالث ، وهو بين الماء والأرض :

وبدأ بصيرورة الأرض ماء ، فقال : [وقد تحل الأجسام الصلبة الحجرية ، مياهاً سيالة ، يعرف ذلك أصحاب الحيل] .

يعنى طلاب الأكسير ، ويكون ذلك بتصييرها أملاحاً ، إما بالأحراق ، أو بالسحق ، مع ما يجرى مجرى الأملاح ، كالنوشادر . ثم إذا بثها بالماء كما يشاهد فى الأجزاء الأرضية الندية المحترقة ، كيف تصير ملحاً ، وتذوب بالماء .

والأجساد هى الأجسام الذاتية بحسب مصطلحاتهم .

ولما ذكر ذلك أشار إلى عكسه بقوله : [كما قد تجمد مياه جارية تشرب ؛ حجارة صلدة] .

وذلك مشاهد من بعض المياه التى تنعقد حجراً ، بعد خروجها من منابعها .

وإنما ذكر هذا العكس . بخلاف نظيريه ، لأنه أندر وجوداً بالقياس إليهما ،

كما قد تجمد مياه جاريةٌ تُشربُ ، حجارةً صَلدة .

فهذه الأربعة قابلة للاستحالة ، بعضِها إلى بعض .

فلها هيولى مشتركة *

الفصل الثانى والعشرون

إشارة وتنبيه

(١) هذه هى أصول الكون والفساد فى عالمنا هذا . وهى الأركان الأُول ، وبالحرى أن تتم بها عدة ذوات الحركة

ولم يستأنف قولا له ، بل وصله بالحكم الأول ؛ لأنهما من ازدواج واحد .

ثم أنتج المطلوب من الجميع ، وهو كون العناصر قابلة لأن يستحيل بعضها إلى بعض .

والمراد بالاستحالة ههنا ، غير المصطلح عليها : أعنى الحركة الكيفية .

والسؤال الذى ذكره الفاضل الشارح — مما اقتضته قريحة بعض أصحابه — أن هذه التغيرات المشاهدة ، يحتمل أن تكون استحالة فى الكيف : مثلا الهواء الذى صار ماء ؛ استحال فى حرارته إلى البرودة ؛ فهو هواء فى جوهره . لكنه متكيف بكيفية الماء .

ومع هذا الاحتمال لا يثبت الكون والفساد — فليس بشىء ؛ لأنه يقتضى الإنكار لأمور محسوسة . وعلى تقديره فيحتمل أن تكون العناصر جميعاً جسما واحداً ، متكيفاً بهذه الكيفيات ، ومع ذلك فبقاء الكيفية التى استحال إليها العنصر ، مع زوال السبب المقتضى إياها ، دل على حدوث صورة تستحفظها .

(١) أقول : قد مر أن لهذه الأجسام اعتبارات :

منها : أنها أصول الكون والفساد .

ومنها : أنها أركان العالم .

ومنها : أنها اسطقسات تتركب المركبات منها ، وعناصر تنحل المركبات إليها .

وذكرنا أن الاستدلال عليها — من حيث الكون والفساد ، والتركيب والتحليل —

المستقيمة . حين يوجد خفيفٌ مطلق ينحو نحو جهة فوق

ا ينبغي أن يكون باعتبار الفعل والانفعال ، وأن الاستدلال عليها — من حيث إنها أركان — ينبغي أن يكون باعتبار أمكنتها .

فلما ذكر من الصنف الأول طرفاً صالحاً ، أراد أن يذكر الصنف الثانى ، فبين فى هذا الفصل حال أمكنتها فى النضد والترتيب ، وبين بذلك أنها منحصرة فى أربعة ، وأن العالم يتم بهذه الأربعة .

فقوله : [هذه هى أصول الكون والفساد] إشارة إليها بأحد اعتباراتها .

وقوله : [فى عالمنا هذا] .

إشارة إلى عالم الأجسام العنصرى .

وقوله : [وهى الأركان الأول] إشارة إليها باعتبار كونها أجزاء ذاتية للعالم .

وقيد بـ [الأول] .

لأن بعض المركبات أيضاً ، أركان للبعض ، كالأعضاء للحيوان ، لكنها لا تكون [أُول] .

فالأُول للجميع هى : هذه .

وقوله : [وبالحرى أن تتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة] إشارة إلى انحصار الأركان فى هذه الأربعة .

وقوله : [حين يوجد خفيف مطلق ينحو نحو جهة فوق كالنار] .

إشارة إلى الحصر ، وهو أن ذوات الحركة المستقيمة :

إما خفيفة .

وإما ثقيلة ، على ما مر .

وكل واحد منهما :

إما مطلق .

وإما ليس بمطلق .

فإذن التربيع واجب .

وأما الفرق بين المطلق ، والذى ليس بمطلق منها — على ما ذكره الشيخ فى الشفاء —

كالنار ، وثقيلٌ مطلق كالأرض ، وخفيفٌ ليس بمطلق كالهواء وثقيلٌ ليس بمطلق كالماء .

فهو أن الخفيف المطلق هو الذى فى طباعه أن يتحرك إلى غاية البعد عن المركز . ويقتضى بطبعه أن يقف طافياً بحركته فوق الأجرام كلها .

والثقيل المطلق : ما يقابله فى ذلك .

وأعلم أنه يريد بغاية البعد عن المركز غاية البعد الذى يمكن أن تصل إليه الأجسام المستقيمة الحركة . ولذلك فسره بالطفو فوق الأجرام كلها ، أى الأجسام العنصرية .

وللخفيف بالإضافة له . معنيان :

أحدهما : الذى فى طباعه أن يتحرك فى أكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط ، حركة إلى المحيط . لكنه لا يبلغ المحيط .

وقد يعرض له أن يتحرك عن المحيط . ولا تكون تانك الحركتان متضادتين ، كما ظن بعضهم ؛ لأنهما تنتهيان إلى نهاية واحدة .

وهذا مثل الهواء فإنه يرسب فى النار ، ويطفو على الماء .

والثانى : الذى إذا قيس إلى النار نفسها . كانت النار سابقة له إلى المحيط ، فهو عند المحيط ثقيل وخفيف . بالإضافة .

وهذا الوجه يقرب من الأول . وليس به . فبهذا الاعتبار يشارك النار لكنه يتخلف عنها . وبالاعتبار الأول لا يريد من المحيط ما تريده النار .

قال الفاضل الشارح : [وإنما قال : « خفيف ليس بمطلق » . .] .

ولم يقل : [خفيف مضاف] .

لتكون القسمة حاصرة . وليكون متناولا للمعنيين المذكورين ؛ فإن الخفيف المضاف لا يقع على الهواء إلا بالمعنى الأخير] .

واعلم أنه إنما قال : [خفيف مطلق كالنار] .

ولم يقل : [فالنار خفيف مطلق] .

لأن الأول فى بيان حصر الأركان كاف . على ما مر .

أما لو قال : [فالنار خفيف مطلق] .

(٢) وأنت إذا تعقبت جميع الأجسام التى عندنا. وجدتها منتسبة بحسب الغلبة إلى واحد من هذه التى عددناها *

لكان محتملاً أن يكون مع النار شىء آخر ، هو أيضاً خفيف مطلق ، واحتاج حينئذ إلى بيان مساواتهما بمثل ما ذكره الفاضل الشارح ، وهو أن المكان الواحد لا يستحقه جسمان بسيطان .

(٢) أقول : هذا بيان أنها التى تنحل إليها المركبات ، وتتركب منها . وأشار فيه إلى الاستقراء وتتبع أحوال التركيب والتحليل ، على ما يذكره الأطباء .

وفيه تعريض بأن المركب من الأجزاء المتساوية منها ، غير موجود .

قال الفاضل الشارح : [إنما سمى الفصل بالإشارة والتنبيه ؛ لأن الإشارة هى بيان حصر الأركان بالبرهان. والتنبيه هو بيان أنها اسطقسات المركبات لا غير ، بالاستقراء] .

وتشككُ الفاضل الشارح فى ميل الهواء بعدم الإحساس. والتمثيلُ بأن الحجر إذا وضعنا يدنا تحته أحسسنا بثقله — ليس بقوى ؛ لأن الحجر جزء مفصول من كل الأرض ، فالميل فيه موجود بالفعل — والهواء متصل بكله ، فالميل فيه ليس إلا بالقوة . أما المفصول منه ، كما يكون فى الزق المنفوخ تحت الماء ، فيخرج ميله إلى الفعل ، ويحس به .

واستبعاده أيضاً لبقاء الأجزاء النارية فى بدن الإنسان ، مع كونها مغمورة فى الأجزاء الأرضية والمائية — ليس بقوى ؛ لأنه بالنظر إلى ما يحفظه ليس ببعيد ، على ما سيأتى .

وإنكارُه وجود النار فى المركبات بأنها لا تنزل عن الأثير إلا بالقسر ، ولا قاسر هناك ، ولا تتكون عن غيرها — لأن استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية ، أضعف من استعداده لقبول غيرها — أيضاً ليس على ما يجب ؛ لأن المُعِد كإسخان الشمس وغيرها ، إذا صار غالباً على سائر الأجزاء ، يصير الاستعداد لقبول النارية أقوى .

الفصل الثالث والعشرون

تنبيه

(١) هذه يُخلق منها ما يُخلق ، بأمزجة يقع فيها على

---

(١) أقول : يريد بيان كيفية تولد المركبات من هذه الأصول الأربعة .

والمركبات ثلاثة :

ذو صورة لا نفس له ، ويسمى معدنيًّا .

وذو صورة ، هى نفس غازية ، ونامية ، ومولدة للمثل ، لاحس ولا حركة إرادية له ، ويسمى نباتاً .

وذو صورة ، هى نفس غازية ، ونامية ، ومولدة للمثل ، وحساسة ومتحركة بالإرادة ، ويسمى حيواناً .

وجميع هذه الصور كمالات أولى ، فإن الكمال ينقسم :

إلى منوِّع : هو صورة ، كالإنسانية ، وهو أول شيء يحل فى المادة .

وإلى غير منوع : هوعرض، كالضحك. وهوكمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الأول.

فهذه الصور كمالات مختلفة الآثار ، يصدر من الحيوانى ما يصدر من النباتى ، ويصدر من النباتى ما يصدر من المعدنى ، من غير عكس .

وكل واحد من هذه الثلاثة جنس لأنواع لاتنحصر ، بعضها فوق بعض ، وكذلك يشتمل كل نوع على أصناف ، وكل صنف على أشخاص لا حصر لها ، بحيث لايتشابه اثنان من الأنواع ، ولا من الأصناف ، ولا من الأشخاص .

وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى الأولى ، ولا بسبب الجسمية ؛ فإنهما مشتركتان.

ولا بسبب المبدأ المفارق ، فإنه — كما سنبين — موجود ، أحدىّ الذات ، متساوى النسبة إلى جميع الماديات .

فهو إذن بسبب أمور مختلفة . والأمور المختلفة فى الهيولى — بعد الصورة الجسمية — هى هذه الصور الأربع النوعية ، التى أجسامها مواد المركبات ، كما مر .

والاختلاف ليس بسبب هذه الصور أنفسها ؛ لأن الاختلاف الذى يكون بسببها

نسب مختلفة مُعِدة نحو خِلَق مختلفةٍ – بحسب المعدنيات والنبات والحيوان – : أجناسِها وأنواعِها .

لا يزيد على أربعة ؛ فهو إذن ، بحسب أحوالها فى التركيب ، وفيما يعرض بعد التركيب .

والتركيب يختلف باختلاف مقادير الأسطقسات فى القلة والكثرة ، بقياس بعضها إلى بعض ، اختلافاً لا نهاية له .

ويختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك لا محالة .

فتلك الاختلافات غير المتناهية ، هى أسباب اختلاف المركبات .

فقوله : [هذه] .

إشارة إلى الأسطقسات الأربعة .

وقوله : [يخلق منها ما يخلق] .

إشارة إلى المركبات المخلوقة منها .

وقوله : [بأمزجة] .

إشارة إلى الاختلافات العارضة بعد التركيب .

وقوله : [تقع فيها على نسب مختلفة] .

إشارة إلى اختلاف التركيب ، لاختلاف مقادير الأسطقسات ، بقياس بعضها إلى بعض .

وقوله : [معدة نحو خلق مختلفة] .

إشارة إلى أن الأسطقسات إنما تصير بهذه الاختلافات معدة لقبول الصور المختلفة عن مبدئها المفارق . والخلقة تقال للهيأة العارضة للجسم بسبب اللون والشكل ، وتنسب إلى الكيفيات المختصة بالكميات .

والمراد ههنا مبادئ تلك الهيئات ، التى هى الصور النوعية .

وقوله : [بحسب المعدنيات ، والنبات ، والحيوان : أجناسها ، وأنواعها] .

إشارة إلى المركبات المذكورة ، فلكل جنس منها مزاج جنسى ، له عرض بين حدين ، لا يحتمل ذلك الجنس التجاوز عنهما ، وهو يشتمل على الأمزجة النوعيه بين الحدين ؛ وكذلك المزاج النوعى على الأمزجة الصنفية . والصنفى على الأمزجة الشخصية .

(٢) ولكل واحدة من هذه ، صورة مقومة ، منها تنبعث كيفياته المحسوسة ؛ وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة ، مثل ما يعرض للماء أن يسخن ، أو أن يختلف عليه الجمود والميعان ، ومائيته محفوظة .

وهذه الأمزجة كلها تكون بحسب النسب المختلفة الواقعة لبعض الأسطقسات إلى بعض فى المقادير .

(٢) أقول : يريد أن يفرق بين الصور التى هى الكمالات الأولى ، وبين الكيفيات التى هى من الكمالات الثانية .

وإنما احتاج إلى ذلك ، لكون الأمزجة من الكمالات الثانية الصادرة عن الكمالات الأولى .

فقال : [ولكل واحدة من هذه صورة مقومة] .

أى صورة نوعية ، يصير ذلك الواحد بها هو هو — على ما بين فى النمط الأول — منها تنبعث كيفياته المحسوسة .

واستدل على مباينتها بثلاث حجج : إنيتان ، ولمية .

الحجة الأولى : قوله : [وربما تبدلت الكيفية ، وانحفظت الصورة ، مثل ما يعرض للماء أن يسخن] .

وهذا تبدل الكيفية الفعلية . أو أن يختلف عليه الجمود والميعان ، وهذا تبدل الكيفية الانفعالية ، ومائيته محفوظة ، وهى صورته النوعية .

فإذن المتبدلة غير المحفوظة فى الأحوال .

وقول الفاضل الشارح : [النار لا تبقى ناراً بعد زوال الحرارة عنها ؛ ولا الهواء والأرض بعد زوال الميعان والجمود عنهما] .

إن حكم بذلك مطلقاً فغير مسلم ؛ وإن قيد الحكم بحال بساطتها ، فمسلم ، وهو لا يقدح فيما قاله الشيخ ؛ لأن استلزام الشىء كيفيةً ما ، حال البساطة ، لا يدل على استلزامه إياها حال التركيب .

وتلك الصورة – مع أنها محفوظة – فإنها ثابتة لا تشتد ولا تضعف . والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف .

وتلك الصور مقومات للهيولى ، على ما علمت . والكيفيات أعراض . والأعراض – كائنة ما كانت – لواحق ؛ فلذلك لا تعد الصور من الأعراض .

وقول الشيخ : [وربما تبدلت الكيفية] .

يدل على أنه لم يحكم بذلك حكماً كلياً شاملا للجميع فى جميع الأحوال .

الحجة الثانية : وهى أعم من الأولى : قوله : [وتلك الصورة ، مع أنها محفوظة . فإنها ثابتة لا تشتد ولا تضعف . والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف] .

وذلك لأن إنساناً لا يكون أشد إنسانية من آخر . وجاز أن يكون أشد حرارة من آخر .

قال الفاضل الشارح : [الدليل على أن صورة لا تشتد ولا تضعف ، أن القدر المعتبر فى التقوم . إن زال فقد بطل المقوَّم . ولا يكون ذلك انتقاصاً للصورة ، بل بطلاناً لها ، وإن لم يزل ، بل زال ما وراء ذلك ، لم يكن الاشتداد فى ذاته ، بل فى عوارضه] .

ثم قال : [وهذا الدليل بعينه قائم فى الكيفيات ؛ لأن القدر المعتبر فى نوعية الكيفية إن زال فقد بطلت الكيفية ؛ وإن لم يزل ، لم يكن الزائل معتبراً فيها .

فإن صح الدليل . فقد بطلت إحدى المقدمتين ؛ وإن لم يصح . فقد بطلت الأخرى] .

وأقول : معنى الاشتداد . هو اعتبار المحل الواحد الثابت . إلى حال فيه غير قار ، يتبدل نوعيته ، إذا قيس ما يوجد منها فى آن ما ، إلى ما يوجد فى آن آخر ، بحيث يكون ما يوجد فى كل آن ، متوسطاً بين ما يوجد فى آنين يحيطان بذلك الآن . ويتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم دونها ، من حيث هو متوجه بتلك التجددات إلى غاية ما .

ومعنى الضعف : هو ذلك المعنى بعينه . إلا أنه يؤخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية .

فالآخذ فى الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتصرم . ولا شك فى أن مثل هذه الحال تكون عرضاً ؛ لتقوم المحل دون كل واحد من تلك الهويات .

(٣) وأيضاً فإن حركاتها بالطبع ، وسكوناتها بالطبع ، منبعثة عن تلك القوى الطبيعية الخفية .

(٤) وإذا امتزجت لم تفسد قواها ، وإلا فلا مزاج .

وأما الحال الذى تتبدل هوية المحل المتقوم بتبدله ، وهو الصورة ، فلا يتصور فيه اشتداد ولا ضعف ، لامتناع تبدله على شىء واحد متقوم ، يكون هو هو فى الحالتين ، ولامتناع وجود حالة متوسطة بين كون الشىء هو هو ، وبين كونه هو ، ليس هو .

والحجة الثالثة : وهى أعم من الأوليين ، تشتمل على الفرق بين الصور والأعراض ، بحسب الماهيات ، وهى قوله : [وتلك الصور مقومات للهيولى ، على ما علمت . والكيفيات أعراض . والأعراض — كائنة ما كانت — لواحق ؛ فلذلك لا تعد الصورة من الأعراض] .

(٣) أقول : قد ذكرنا فيما مر ، أن الطبيعة هى مبدأ أول للحركات والسكونات التى تكون بالطبع ، وذكر فى هذا الموضع أن الكيفيات المشتدة والضعيفة — التى يكون الاشتداد والضعف فيها أحد أنواع الحركات — منبعثة عن الصور النوعية .

فنبه ههنا على أن الصور النوعية هى الطبائع بعينها بالذات ، فهى باعتبار كونها مبادئ للحركات والسكونات ، طبائع ؛ وباعتبار كونها مقومات للهيولى ، صور ؛ وباعتبار كونها مبادئ المتغيرات فى غيرها ، قوى .

(٤) أقول : قال الشيخ فى الشفاء : [لكن قوماً قد اخترعوا فى قرب زماننا هذا ، مذهباً غريباً ، وقالوا : إن البسائط إذا امتزجت ، وانفعل بعضها عن بعض ، تأدى ذلك بها إلى أن تخلع صورها ، فلا تكون لواحد منها صورته الخاصة . وليست حينئذ صورة واحدة ، فتصير لها هيولى واحدة ، وصورة واحدة] .

فمنهم من جعل تلك الصورة أمراً متوسطاً بين صورها .

ومنهم من جعلها صورة أخرى من النوعيات .

فقوله ههنا : [لم تفسد قواها] .

إشارة إلى إبطال ذلك المذهب .

والحجة عليه أنه لا مزاج حينئذ ، بل هو فساد ما ؛ وكون ؛ لأن المزاج إنما يكون عند بقاء الممتزجات بأعيانها .

(٥) بل استحالت فى كيفياتها المتضادة المنبعثة عن

---

(٥) يريد تحقيق ماهية المزاج ، فالعناصر إذا امتزجت أو تفاعلت ، فلا يمكن أن يفعل كل واحد منها فى الآخر ، من حيث أن ينفعل عن ذلك الآخر .

لأن الفعل إذا كان متقدماً على الانفعال ، صار الغالب مغلوباً عن مغلوبه .

وإن كان متأخراً عنه ، صار المغلوب غالباً على غالبه .

وإن حصلا معاً ، كان الشىء الواحد غالباً ومغلوباً معاً ، عن شىء واحد .

وكلها محال .

فإذن يفعل كل واحد منها بصورته ، وينفعل فى كيفيته ، ولا يمكن بالعكس ؛ لأن الانفعال فى الصورة يقتضى الانفعال فى الكيفية الصادرة عنها ؛ إذ المعلولات تابعة لعللها ، ولا ينعكس . بل إنما تكسر الصور ، وتنكسر الكيفيات ، وهناك تستحيل العناصر فى الكيفيات المتضادة المنبعثة عن تلك الصور ، حتى تحصل بينها كيفية متوسطة ، تستبرد بالقياس إلى حارها ، وتستسخن بالقياس إلى باردها .

وكذلك فى الرطوبة واليبوسة .

ويتشابه الجميع فى تلك الكيفية .

فتلك الكيفية المتوسطة هى المزاج .

فقوله : [بل استحالت فى كيفيتها] إشارة إلى حركة الأسطقسات فى الكيفيات ؛ لأن الكيفية نفسها لا تتحرك ولا تستحيل ، بل تتبدل . ومحلها يستحيل فيها .

وقوله : [المتضادة] .

أى المتخالفة .

قال الفاضل الشارح : لو حمل هذا التضاد على الحقيقى الذى يكون بين شيئين فى غاية الخلاف ، لما كان هذا الحد متناولا للمزاج الثانى الواقع بين أسطقسات ممتزجة قد انكسرت كيفياتها بحسب المزاج الأول] .

فإذن ينبغى أن يحمل على التخالف فقط حتى يتناولهما معاً .

وقوله : [متفاعلة فيها] أى الاستحالة تكون فى حال تفاعل الصور فى الكيفيات .

وقوله : [حتى تكتسى كيفية متوسطة توسطا ما] أى إذا كان الحار مثلا عشرة أجزاء ، والباردة خمسة أجزاء ، كانت الكيفية المتوسطة أقرب إلى الحرارة منها إلى البرودة ،

قواها ، متفاعلة فيها ، حتى تكتسى كيفية متوسطة توسطاً ما ، فى حد ما ، متشابه فى أجزائها . وهى المزاج .

على نسبة الثلث والثلثين . فلا تكون الكيفية متوسطة على الإطلاق دائماً ، بل توسطاً ما .

قوله : [فى حد ما متشابه فى أجزائها] وفى بعض النسخ [متشابهة فى أجزائها] أى فى حد من الحدود التى لا تتناهى بين الأطراف . وذلك الحد يكون متشابهاً فى أجزاء الأسطقسات ، أو الكيفية التى فى ذلك الحد تكون متشابهة ، فتكون حرارة الجزء النارى كحرارة الجزء المائى .

فهذا بيان ما فى الكتاب .

وقال الفاضل الشارح : [أمر المزاج مبنى على إثبات الاستحالة . والشيخ لم يثبتها إلا فى الحار والبارد] .

أقول : وجود المركبات المتشابهة الأجزاء ، التى ليست فى ميعان الهواء ، وجمود الأرض ، دليل على وجود الكيفية المتوسطة بينهما ، وهى لا تحصل إلا بالاستحالة فيها .

وههنا بحث : وهو أن يقال : إنكم حكمتم — فيما مر — أن الصور إنما تفعل فى سائر المواد بالكيفيات الفعلية . وههنا جعلتم الصور فاعلة ، والكيفيات منفعلة . فقد ناقضتم كلامكم بوجهين :

أحدهما : أنكم جعلتم الصور ههنا فاعلة بذاتها ، لا بتلك الكيفيات .

والثانى : أنكم جعلتم الكيفيات الفعلية منفعلة .

والجواب : أنا لم نجعل الكيفيات أنفسها منفعلة ، بل المنفعلة هى المادة ، لكن انفعالها هو استحالتها فى تلك الكيفيات .

وأيضاً لم نجعل الصور فاعلة فى غير موادها ، بذاتها ، بل بتلك الكيفيات .

وبيان ذلك أن الصورة النارية ، مثلا ، هى المبدأ لحصول الحرارة فى مادتها ، فإن انفردت فعلت فعلها ذلك بذاتها ، وانفعلت المادة عنها ، فحصلت الحرارة فى المادة شديدة. وإن امتزج الماء بها أثرت هى أيضاً بتوسطها حرارتها تلك ؛ فى مادة الماء الباردة ؛ بسبب الصورة المائية ، فكان تأثيرها فيها نقصان برودتها ؛ كما ذكرنا فى الميل ، سواء .

الفصل الرابع والعشرون

وهم وتنبيه

(١) ولعلك تقول: لا استحالة فى الكيف وفى الصورة أيضاً، ولم يسخن الماء فى جوهره، بل فشت فيه أجزاءٌ نارية داخلته. ولا ما يظن أنه برد، بل فشت فيه أجزاء جمادية مثلا.

ولو كانت تلك المادة خالية عن البرودة، لفعلت فيها حرارة، وفعلت فيها أيضاً صورة الماء فى مادة النار مثل ذلك. حتى استقرت الكيفية المتوسطة فى المادتين متشابهة.

والدليل على أن الصورة إنما تفعل فى غير مادتها، بتوسط الكيفية — أن الماء الحار إذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة، كما تنفعل مادة الحار من البرودة، وإن لم تكن هناك صورة مسخنة.

فإذن ظهر أن الفاعلة هى الصورة بتوسط الكيفية، وأن المنفعلة هى المادة المستحيلة فى الكيفية، لا الكيفية.

(١) أقول: قد تبين، مما مضى، أن القول بالمزاج مبنى على القول بالاستحالة؛ فإن الكيفية المسماة بالمزاج إنما تتحصل بعد استحالة الأركان. وهو أيضاً مبنى على القول بالكون، فإن الأجزاء النارية المخالطة للمركبات، لا تهبط عن الأثير — كالنار — بل تتكون هناك.

وكان فى المقدمتين من ينكرهما معاً، كانكساغورس وأصحابه القائلين بالخليط، فإنهم كانوا ينكرون التغير فى الكيفية، وفى الصورة، ويزعمون أن الأركان الأربعة لا يوجد شيء منها صرفاً، بل هى مختلطة من تلك الطبائع، ومن سائر الطبائع النوعية. وإنما يسمى بالغالب الظاهر منها. ويعرض لها عند ملاقاة الغير أن يبرز منها ما كان كامناً فيها، فيغلب ويظهر للحس بعد ما كان مغلوباً غائباً عنه، لا على أنه حدث، بل على أنه برز. ويكمن فيها ما كان بارزاً، فيصير مغلوباً وغائباً، بعد ما كان غالباً وظاهراً.

وبإزائهم قوم زعموا: أن الظاهر ليس على سبيل بروز، بل على سبيل نفوذ من غيره فيه، كالماء مثلا. فإنه إنما يتسخن بنفوذ أجزاء نارية فيه من النار المجاورة له.

(٢) فإن قلت ذلك ، فاعتبر حال المحكوك ، والمخلخل ؛ والمخضخض ، حين يحمى من غير وصول نارية غريبة إليه .

(٣) واعتبر حال المسخن فى مستحصف ، وفى متخلخل :

والمذهبان متقاربان ؛ فإنهما يشتركان فى أن الماء مثلا ، لم يستحل حاراً ، لكن الحار نار تخالطه .

ويفترقان بأن أحدهما يرى أن النار برزت من داخل الماء ، والثانى يرى أنها وردت عليه من خارجه .

وإنما دعاهم إلى ذلك ، الحكم بامتناع كون الشىء عن لا شىء ، وامتناع صيرورة شىء شيئاً آخر . فالشيخ لما فرغ من تقرير المزاج ، اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين ؛ فإن القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما .

وقدم الرأى الأخير لأنه أشبه بالممكن ، فقرر أولاً مذهبهم ، وهو ظاهر ، ثم اشتغل بالتنبيه على فساده . واستدل على ذلك بخمسة أمور من المشاهدات .

(٢) أقول : هذا أول استدلالاته ، وهو الاستدلال بحدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه أحد العناصر الثلاثة الباقية من غير وصول نار غريبة يمكن نفوذها فى المتسخن .

فالمحكوك هو الشىء اليابس الصلب الذى يماسه مثله مماسة عنيفة ، كخشبتين يابستين ؛ فإن المحكوكة منهما تحمى ، بل تحرق من غير نار ، وهو مما تغلب عليه الأرضية .

والمخلخل . هو الذى يجعل قوامه بالقسر ، رقيقاً متخلخلا ، كهواء الكير ، بإلحاح النفخ عليه ، ومنع الهواء الحار من الدخول إليه ؛ فإنه يتسخن لا محالة ؛ وذلك لأن السخونة تستلزم التخلخل . فالحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام تقتضى السخونة أيضاً .

والمخضخض : هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذى يحرك تحريكاً شديداً ، فإنه يتسخن أيضاً .

(٣) أقول : وهذا استدلال ثان ، وهو أن المائعين المتشابهين إذا سخنا فى إنائين ، أحدهما مستحصف — أى مستحكم الجرم كالنحاس مثلا — والثانى متخلخل — أى متخلخل فى الوضع . بمعنى الاشتمال على الفرج والمسامات الصغيرة ؛ كالخزف ؛ فلو كان

هل يمنع الاستحصاف نفوذ ما يسخن بالفشوّ فيه ، على نسبة قوامه ؟

(٤) وهل الامتلاء من مصموم مفدوم ، يمنع البلاغ فى التسخن لمنع الفشو – وفى بعض النسخ « ممتنع الفشو » – إذا كان لا يخرج منه شىء يعتد به ، حتى يخلف مكانه فاش يعتد به ؟

(٥) واعتبر حال القماقم الصياحة .

(٦) وانظر ما بال الجمد يبرد ما فوقه ، والبارد من أجزائه لا يصعد لثقله *

التسخن بنفوذ النار وفشوها فى المائع ، لوجب أن يتسخن الذى فى المتخلخل ، قبل الآخر ، على نسبة القوامين ، لسهولة النفوذ فيه ، دون الآخر ، وليس الأمر كذلك .

(٤) صمام القارورة سدادها ، وفِدامها ما يوضع فى فمها .

وهذا استدلال ثالث ، وهو أن امتلاء الإناء المصموم ، يجب – على تقدير ذلك المذهب – أن يمنع عن التسخن ما فيه تسخناً بالغاً ، لامتناع دخول شىء يعتد به فيه ، إلا بعد خروج شىء عنه ؛ إذا التداخل محال ، وليس كذلك .

(٥) أقول : وهذا استدلال رابع ، وهو أن القمقمة ، إذا ملئت ماء ، وشد رأسها شدّاً محكماً ، ووضعت على نار قوية ، فإنها تنشق بعد صيرورة أكثر مائها ناراً ، وتصيح صيحة عظيمة هائلة ، تنفر عنها الدواب والبهائم . وهى من حيل المتحاربين .

فحدوث السخونة والنار داخلها ، مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها ، يدل على الاستحالة والكون معاً .

(٦) وهذا استدلال خامس ، وهو أن الجمد يبرد ما يوضع فوقه . والأجزاء الباردة لا تتصعد بالطبع ، ولا قاسر هناك . فإذن هى الاستحالة .

الفصل الخامس والعشرون

وهم وتنبيه

(١) أو لعلك تقول : إن النارية كامنة يبرزها الحك والخضخضة ، من غير تولد سخونة ولا نارية .

(٢) فهل يسعك أن تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشبة الغَضَى فيها ، مخلفة لبقية منها ، فاشية فى ظاهر

وقول الفاضل الشارح : [إن الجسم البارد بالطبع ، إذا وضع فوق الجمد ، فلعله يتبرد بالطبع] مردود ؛ لأنه يقتضى أن يتبرد مثله ، من غير وضع على الجمد ، مثل تبرده.

(١) هذا هو المذهب الآخر ، القائل بالكمون والبروز . وإنما اقتصر على الحك والخضخضة ؛ لأن كون النار فيما يغلب عليه أن يكون بارداً بالطبع . أغرب .

وقال الفاضل الشارح : [وذلك لأن لهم أن يقولوا : الهواء حار بالطبع ، وتأثير الخلخلة فيه تصفيته عما يخالطه من الأرض والماء ، حتى تظهر كيفيته . ولا تلزم على ذلك استحالة] .

(٢) نبه على فساد هذا المذهب بأن النارية الكثيرة التى تنفصل عن خشبة الغضى ؛ منها ما ينفصل – ويبقى فى ظاهر جمرها وباطنها ما يبقى – لا يمكن أن تكون موجودة بالفعل فى باطنها على سبيل الكمون غير محرقة إياها .

وكذلك النارية الفاشية فى الزجاج الذائب ، لو كانت قبل ذلك فى الزجاج موجودة لكانت مبصَرة ، كما كانت بعد البروز مبصرة ؛ إذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه ، والإحساس بما فى باطنه .

بل لو لم تكن فى الغضى إلا النارية الباقية بعد التجمر ، لامتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه ، وجوداً لا يبرزه الرض والسحق ، ولا يدرك باللمس والنظر ، فكيف يمكن أن تصدق بوجود جميع تلك النارية التى انفصلت عنها حالة الاشتغال مع هذه الباقية .

والمراد من قوله : [ثم الكلام بعد هذا طويل] .

الجمر وباطنه ، وتحس فاشية فى جميع جرم الزجاج الذائب عند استشفاف البصر . فلو لم يكن فى الخشبة من النارية إلا الباقى فيه عند التجمر ، لكان لا يسعك أن تصدق بكمونه كمونًا لا يبرزه رضّ ولا سحق ، ولا يلحقه لمس ولا نظر ، فكيف ولو كان هناك كمون وبروز ، لكان أكثر الكامن برز ، وفارق .

ثم الكلام بعد هذا طويل *

الفصل السادس والعشرون

نكتة

(١) اعلم أن استضاءة النار الساترة لما وراءها ، إنما يكون

أن لإبطال احتجاجات أصحاب هذا المذهب ، وذكر ما يرد عليهم من سائر الوجوه بالتفصيل ، بيانات كثيرة ، لكن لما كان فيما أوردناه كفاية ، كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضى تطويلا .

واعترض الفاضل الشارح : [بأن حرارة الأدوية الحارة كالفرفيون ، إنما تكون لكثرة الأجزاء النارية التى فيها ، مع أنها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض ، فلم لا يجوز أن يكون ههنا مثله ؟

فإن قيل : ليس فيها أجزاء نارية ، لكن تستخن بدن الحى عند انفعاله عنها بالخاصية ؛ كان قولا بأنها تسخن بالخاصية ، لا بالكيفية ، وهذا خلاف ما قالته الأطباء] .

والجواب : أن الأجزاء النارية التى فى الفرفيون إنما لا تظهر للحس لكونها منكسرة الكيفية للمزاج ، فإن قالوا بمثله ، ناقضوا مذهبهم ، وإلا لزمهم ما مر .

(١) أقول : يريد بيان أن النار المرئية ليست ببسيطة ، والبسيط شفاف لا لون له .

ذلك لها ، إذا علقت شيئاً أرضيًّا ينفعل بالضوء عنها ، وكذلك أصول الشُّعل .

وحيث النار قوية ، هى شفافة لا يقع لها ظل ، ويقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر .

(٢) وربما كان انفراجه وتحجمه وانتشاره ، أكثر من حجم الشفاف ، حتى لا يكون لقائل أن يقول : إن الشفيف للانتشار ، وخلافه لاستحداد الصنوبرية مستخصفة النار .

فالمراد باستضاءة النار ، شعلتها . وقيدها بقوله : [الساترة لما وراءها] .

ليستدل بذلك على كونها مشتملة على أجزاء أرضية .

ثم ذكر علة كونها مستضيئة ، وهو انفعال الأجزاء الأرضية عنها بالضوء ، فنبه بذلك على أن النار الصرفة شفافة ، لعدم ما يقبل الضوء عنها .

ثم استدل على ذلك أيضاً بأن النار القوية المتمكنة من الإحالة التامة للأجزاء الأرضية ، كما فى أصول الشعل . وحيث تكون النار قوية من سائر أجزائها ، إنما تكون شفافة ينفذ البصر فيها ، عديمة الظل ، غير ساترة لما وراءها .

ثم قال : [ويقع لما فوقها ظل] .

أى لرأس الشعلة .

(٢) هذا جواب عن سؤال ذكره بعده ، وهو أن يقال : لعل الشفيف وعدم الظل فى أصول الشعل ، كانا لانتشار أجزاء النارية وتفرقها هناك . وعدم الشفيف والظل فيما فوقه ، لاكتنازها واجتماعها ، وذلك لأن شكل الشعلة يكون فى الأكثر مخروطاً صنوبريًّا ، فالأجزاء تنتشر فى قاعدة المخروط ، وتجتمع فى رأسه .

وأجاب بأنه ربما لا يكون شكله كذلك ، بل كان بالعكس ، فكان انفراج رأس الشعلة وتحجمه — أى عظمه وانتشاره — أكثر من حجم الشفاف الذى هو أصلها .

ومع ذلك يكون الشفيف وعدم الظل فى الأصل دون الرأس .

(٣) فبين من هذا أن النار البسيطة شفافة كالهواء .

(٤) وإذا استحالت إليها النار المركبة ، التى تكون منها الشهب ، استحالة تامة ، شفت ، فظن أنها طَفِئت .

(٥) ولعل ذلك من أسباب طفوئها أحيانًا عندنا .

(٦) والأشبه أن أكثر السبب فى ذلك عندنا ، استحالة النارية هواء ، وانفصال الكثافة الأرضية دخانًا ، الذى كلما قويت النار قلّ ، لأنها تكون أقدر على إحالة الأرضية بالتمام نارًا ، فلم يبق ما يكون دخانًا بقاءه فى النار الضعيفة .

(٣) فهذا هو النتيجة لما مضى .

(٤) أقول : المتحلل اليابس المتصعد لاكتساب الحرارة — أعنى الدخان المرتفع من الأرض — إنما يعلو البخار ، لأن اليابس أكثر حفظاً للكيفية الفعلية ، وأشد إفراطاً فيها لذلك . فإذا بلغ الجو الأقصى الحار بالفعل ، لبعده عن مجاورة الماء والأرض ، ومخالطة أبخرتهما ، وقربه من الأثير ، اشتعل طرفه العالى أولا ، ثم ذهب الاشتعال فيه إلى آخره ، فرئى الاشتعال ممتداً على سمت الدخان إلى طرفه الآخر ، وهو المسمى بالشهاب.

فإذا استحالت الأجزاء الأرضية ناراً صرفة ، صارت غير مرئية لعدم الاستضاءة ، فظن أنها طفئت ، فليس ذلك بطفوء .

(٥) أقول : وهو كما إذا ألقينا شيحة فى تنور مثلا ، مشتعل مسعر ، صارت النار فيه شفافة لقوتها ، فإن الشيحة تشتعل ثم تنطفىء .

(٦) أقول : وذلك لأن النار عندنا تكون فى الأكثر ضعيفة ، لإحاطة أضدادها بها ، فتستحيل هواء ، وتنفصل الأرضية عنها دخاناً ، ثم بيّن حال إحالتها الأرضية بحسب قوتها وضعفها .

(٧) وهذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع للغرض ، ومناسبة بحسب الجنس .

الفصل السابع والعشرون

تنبيه

(١) أُنظر إلى حكمة الصانع ، بدأ فخلق أصولًا ، ثم خلق منها أمزجة شتّى ، وأَعَدّ كل مزاج لنوع ، وجعل إخراج

---

(٧) أقول : الكلام كان فى المركبات ونسبتها فى المزاج ، وانجر إلى أبطال المذاهب المخالفة لذلك .

وهذا البحث لا يناسبه من حيث تعلقه بالمزاج والتركيب ، ويناسبه من حيث تعلقه بالعناصر التى هى أصول التركيب والمزاج ؛ فكان مناسباً بحسب الجنس دون النوع .

وكان الأصوب أن يقول :

[وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الصورة ، ومناسبة بحسب المادة] .

والغرض من إيراد هذه النكتة هو التنبيه على أن كون النار المحيطة بسائر العناصر ، غير مرئية ، هو لبساطتها .

(١) أقول : الشيخ قد لاحظ فى هذا الفصل عبارة الشيخ الفاضل أبى نصرالفارابى ؛ فإنه قال فى المختصر الموسوم ب [عيون المسائل] :

بهذه العبارة : [حكمة البارى تعالى فى الغاية ، لأنه خلق الأصول ، وأظهر منها الأمزجة المختلفة ؛ وخص كل مزاج بنوع من الأنواع ؛ وجعل كل مزاج كان أبعد عن الاعتدال ، سبب كل نوع كان أبعد عن الاعتدال ؛ وجعل النوع الأقرب من الاعتدال مزاج البشر ، حتى يصلح لقبول النفس الناطقة] .

فالأصول هى الأسطقسات الأربعة ، وإخراج الأمزجة عن الاعتدال هومزاج أقرب المعادن إلى العناصر .

الأمزجة عن الاعتدال ، لإخراج الأنواع عن الكمال ؛ وجعل

وإنما قال : [أقربها من الاعتدال الممكن] .

لأن الاعتدال الحقيقي عنده ليس بموجود .

وفي قوله : [لتستوكره] .

استعارة لطيفة منبهة على تجريد النفس ، إذ جعل نسبتها إلى المزاج نسبة الطائر إلى وكره .

واعلم أن انكسار تضاد الكيفيات ، واستقرارها على كيفية متوسطة وحدانية ، نسبة مالها إلى مبدئها الواحد ، وبسببها تستحق لأن يفيض عليها صورة أو نفساً تحفظها . فكلما كان الانكسار أتم ؛ كانت النسبة أكمل ، والنفس الفائضة بمبدئها أشبه .

واعترض الفاضل الشارح : على قول الشيخ : [وأعد كل مزاج لنوع] .

[بأن كل مزاج إنما يستعد لقبول صورة لذاته ، لا بجعل غيره .

واستشهد بقوله في النمط الخامس : « إن وجود المحدث بالفاعل ، وكونه مسبوقاً بالعدم ، ليس بفعل الفاعل ، بل لذاته » . .]

وأقول : موجد الشيء هو الموجد لصفاته الذاتية ، فإن فاعل السواد ، هو الذي فعله لوناً .

وأما قولهم : تلك الصفات له لذاته ، لا بفعل فاعل ، فليس معناه أنها ليست بفعل فاعل الشيء ، بل إنها إنما صدرت عن فاعل الشيء بتوسط ذات الشيء ؛ وليست بفعل فاعل مباين لهما ؛ فإن بعض الصفات محتاجة معهما إلى غيرهما .

واعترض أيضاً على قوله : [وأقربها من الاعتدال الممكن مزاج الإنسان] .

[بأن مباحث الطبيعة شهدت بأن أعدل الأعضاء جلد الأصابع ، وأخرجها عن الاعتدال القلب ، فكان ينبغي أن تتعلق النفس بتلك الجلدة ؛ لا بالقلب] .

وأقول : كون جلد الأصابع أعدل الأعضاء : لا يقتضي كونه على أعدل الأمزجة على الإطلاق ؛ فإن الأعضاء من حيث هي أعضاء ليست بقريبة من الاعتدال ، لغلبة الجزأين الثقيلين عليها .

وأيضاً ليست الأعضاء مما تتعلق به النفس أولا .

أقربها من الاعتدال الممكن ، مزاج الإنسان ، لتستوكره نفسه الناطقة *

والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية – فضلا عن الإنسانية – ليس هو مزاج الأعضاء ، بل هو مزاج الأرواح التي تقرب الأجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوي . فهي أول شيء تتعلق النفوس به .

ثم إن تلك النفوس تحتاج بسبب محافظة تلك الأرواح ، وإكمالها الشخصي والنوعي ، أولا : إلى عضو يحصر تلك الأرواح ، ويمنعها عن التفرق ، هو القلب .

ثم إلى عضو : يغذيها ، هو الكبد .

وإلى عضو : يعدها لأن تصير مبدأ للحس والحركة ، هو الدماغ .

ثم إلى سائر الأعضاء : عضواً بعد عضو ، بحسب حاجاتها في أفعالها المختلفة المترتبة إلى أن تنتهي إلى جلد الأنملة وغيره .

فيتم بجميع ذلك ، التشخيص ، على التفصيل المذكور في كتب الطب .

فهذا وأمثاله ليس مما يخفى على الناظر في كتبهم ، ولكن من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور .

النمط الثالث

في النفس الأرضية والسماوية *

الفصل الأول

تنبيه

(١) ارجع إلى نفسك وتأمل هل إذا كنت صحيحاً ، بل

* إنما فصل النفس إلى الأرضية والسماوية ؛ لأنها لا تقع عليهما بمعنى واحد بعد اشتراكهما في معنى .

فالمعنى المشترك قولنا : كمال أول لجسم طبيعي .

أما الكمال الأول : فقد مر بيانه .

وأما الجسم ههنا : فبمعنى الجنس ، لا المادة .

وأما الطبيعي : فما يقابل الصناعي .

والمعنى الذي ينضاف إلى ذلك ، فتتحصل النفس الأرضية ، متناولة للنفوس النباتية ، والحيوانية ، والإنسانية ، هو أن نقول — بعد قولنا : لجسم طبيعي — آلي ؛ ذي حياة بالقوة .

ومعناه : كونه ذا آلات يمكن أن يصدر عنها — بتوسطها وغير توسطها — ما يصدر من أفاعيل الحياة ، التي هي التغذي ، والنمو ، والتوليد ، والإدراك . والحركة الإرادية ، والنطق .

والمعنى الذي ينضاف إلى ذلك ، فتتحصل النفس السماوية هو أن نقول — بعد قولنا : لجسم طبيعي — ذي إدراك وحركة تتبعان تعقلا كلياً حاصلا بالفعل .

(١) أقول : يريد أن ينبه على وجود النفس الإنسانية ، بأن الإنسان الكامل الإدراك ، وغير كامله ، الذي يختل إدراكه : إما بالحواس الظاهرة ، كالنائم ؛ وإما

وعلى بعض أحوالك غيرها ، بحيث تفطن الشيء فطنة صحيحة ، هل تغفل عن وجود ذاتك ، ولا تثبت نفسك ؟ ما عندى أن هذا يكون للمستبصر . حتى إن النائم فى نومه ، والسكران فى سكره ، لا يعزب ذاته عن ذاته ، وإن لم يثبت تمثله لذاته فى ذكره .

ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت ، أول خلقها ، صحيحة العقل والهيأة ، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيأة ، لا تبصر أجزاءها ، ولا تتلامس أعضاؤها ، بل هي منفرجة

بالحواس الظاهرة والباطنة جميعاً ، كالسكران ؛ بشرط أن يكون له مع ذلك فطنة صحيحة — لا يغفل عن وجود ذاته .

ثم زاد إيضاحاً ، بفرض حالة للإنسان لا يدرك فيها شيئاً غير ذاته . وهو أن يتوهم أنه خلق ، أول خلقه ؛ حتى لا يكون له تذكر أصلا . واشترط كونه « صحيح العقل» ليتنبه لذاته ؛ وكونه « صحيح الهيأة » لئلا يؤذيه مرض ، فيدرك حالا لذاته غير ذاته ؛ وكونه « بحيث لا يبصر أجزاءه » لئلا يدرك جملة ، فيحكم بأنه هى ، و « لا تتلامس أعضاؤه » لئلا يحس بأعضائه ؛ بل منفرجة ومعلقة فى هواء طلق — بفتح الطاء ، وسكون اللام — أى غير محسوس بكيفية غريبة فيه ، من حر أو برد . يقال يوم طلق . وليلة طلقة ، إذا لم يكن فيه حر ولا قر ؛ ولا شيء يؤذى .

وإنما اشترط كون الهواء طلقاً ، لئلا يحس بشيء خارج عن جسده أيضاً . فإن الإنسان فى مثل الحالة المذكورة ، يغفل عن كل شيء ، كأعضائه الظاهرة والباطنة ، وككونه جسما ذا أبعاد ، وكحواسه وقواه ، وكالأشياء الخارجة عنه جميعاً ، إلا عن ثبوت ذاته فقط .

فإذن أول الإدراكات على الإطلاق وأوضحها . هو إدراك الإنسان نفسه . وظاهر أن

ومعلقة لحظة ما ، فى هواء طلق ، وجدتها قد غفلت عن كل شيء ، إلا عن ثبوت أنِّيَّتِها .

الفصل الثانى

تنبيه

(١) بماذا تدرك حينئذ ، وقبله ، وبعده ، ذاتك؟ وما المدرِك من ذاتك ؟ أترى المدرِك منك أحدَ مشاعرك ؟ أم عقلك ، وقوة غير مشاعرك وما يناسبها ؟ فإن كان عقلك ، وقوة غير مشاعرك بها تدرك ؛ أفبوسط تدرك؟ أم بغير وسط ؟ ما أظنك تفتقر

مثل هذا الإدراك لا يمكن أن يكتسب بحد أو رسم ، أو يثبت بحجة أو برهان .

وقول الفاضل الشارح : [إن الشيخ لم يبين أن هذه القضية أولية ، أو برهانية ، ثم حكمه عليها بأنها برهانية ، ثم تمحله فى إقامة البرهان عليها ، ثم تزييفه لبراهينه] خبط كلها ، لا فائدة فى الاشتغال بها .

(١) أقول : يريد التنبيه على أن الإنسان لا يدرك نفسه إلا بنفسه ، لا بقوة غير نفسه ، ولا بتوسط شيء آخر . وذلك بالبحث عن المدرك عند الغرض المذكور ، بل فى جميع أحوال الإدراك ما هو؟ ، وكذلك المدرَك .

وبدأ بالمدرَك ، وقسمه إلى المشاعر الظاهرة ، وإلى الباطنة كالعقل وغيره .

وقسم الباطنة إلى :

ما يدرك بوسط . أو بغير وسط .

وإلى ما يدرك بنفسه ، أو بقوة شيء آخر غيره .

وبيّن أن الإدراك فى الفرض المذكور ، لم يكن بقوة أخرى ، ولا بتوسط شيء آخر ، لأن المدرك فى ذلك الفرض كان غافلا عما يغايره .

فى ذلك – حينئذ – إلى وسط ؛ فإنه لا وسط . فبقى أن تدرك ذاتك من غير افتقار إلى قوة أخرى ، وإلى وسط . فإنه لا وسط فبقى أن يكون بمشاعرك ، أو بباطنك بلا وسط . ثم انظر *

الفصل الثالث

تنبيه

(١) أتحصل أن المدرك منك ، أهو ما يدرك البصر من إهابك ؟ لا ؛ فإنك إن انسلخت عنه ، وتبدل عليك ، كنت أنت أنت . أو هو ما تدركه بلمسك أيضًا ، وليس أيضًا إلا من ظواهر أعضائك ؟ لا ؛ فإن حالها ما سلف . ومع ذلك

فبقى أن يكون ذلك الإدراك بالمشاعر الظاهرة ، أو الباطنة ، بلا وسط ، وعلى وجه لا تتصور مغايرة بين المدرك والمدرك البتة .

(١) أقول : يريد أن يبين أن نفس الإنسان ليست بمحسوسة . فبحث عن المدرَك وقسمه إلى أن يكون :

إما محسوساً .

أو غير محسوس .

وإن كان محسوساً ، فهو إما :

جزء من البدن .

أو كله .

وإن كان جزءاً ، فهو إما :

شيء من ظواهر أعضائه .

فقد كنا فى الوجه الأول من الفرض ، أغفلنا الحواس عن أفعالها ، فبيّن أنه ليس مدرَكك حينئذ عضوًا من أعضائك ، كقلب أو دماغ . وكيف ويخفى عليك وجودهما إلا بالتشريح ، ولا مدرَكك جملة من حيث هو جملة . وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ، ومما نُبهت عليه . فمدرَكك شىء آخر غير هذه الأشياء التى قد لا تدركها وأنت مدرك لذاتك ، والتى لا تجدها ضرورية فى أن تكون أنت أنت . فمدرَكك ليس من عداد ما تدركه حسًّا بوجه من الوجوه ؛ ولا مما يشبه الحس مما سنذكره .

أو شىء من بواطنها .

وهذه أربعة أقسام .

ثم أبطل أن يكون المدرَك شيئاً من ظواهر البدن ، بوجهين :

أحدهما : لأن الإنسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه : لكان هو هو ، ولكان مدركاً لذاته .

والثانى : أن ظواهر البدن لا تدرك إلا بالحواس ، وهو فى الفرض المذكور كان غافلا عن الحواس ، وعما تدركه الحواس ، مع أنه مدرك لذاته .

وأبطل أن يكون المدرك شيئاً من أعضائه الباطنة ، بأنها لا تدرك إلا بالتشريح ، وهو فى الفرض المذكور كان غافلا عن التشريح ؛ وعما يوجبه التشريح .

وأبطل أن يكون المدرك جملة البدن ، بأنه حين يمتحن نفسه ، يجد نفسه مدركاً لذاته ، غافلا عن تفاصيل أعضائه ؛ وبأن إدراك المركب لا ينفك عن إدراك أجزائه التى يكون كل واحد منها غير المركب . وكان الإنسان فى الفرض المذكور غافلا عما يغايره .

الفصل الرابع

وهم وتنبيه

(١) ولعلك تقول : إنما أثبت ذاتى بوسط من فعلى ، فيجب إذن أن يكون لك فعل تثبته فى الفرض المذكور ، أو

فظهر أن المدرك هو شىء غير أجزاء البدن جملة وفرادى ، التى يمكن أن يغفل عنها المدرك لذاته حالة الإدراك ؛ لكونها غير ضرورية الإدراك فى كونه مدركاً لذاته .

وظهر من ذلك أن المدرك ليس بمحسوس . ولا ما يشبه المحسوس ؛ مما سنذكره ، يعنى المتخيل والموهوم .

(١) أقول : إثبات الأشياء التى يخفى وجودها . قد يكون بعللها . كما فى برهان لمى . وقد يكون بمعلولاتها . كما فى الدليل .

ووهم الإنسان لا يذهب إلى إثبات ذاته بعلله . فإن وجوده له . أظهر من وجود علله . فإن ذهب فعساه أن يذهب إلى إثباته بمعلولاته . التى هى أفعاله وآثاره . فإن أكثر القوى تثبت بأفعالها وآثارها .

والشيخ أبطل هذا الوهم بوجهين :

وجه خاص بهذا الموضع : وهو أن الإنسان فى الفرض المذكور كان غافلا عن أفعاله . مع إدراك ذاته .

ووجه عام : وهو أن الفعل إن أخذ من حيث هو فعل ما . من غير اختصاص بفاعله ؛ فهو لا يدرك إلا على فاعل ما . غير معين . ولا يمكن أن يستدل الإنسان به على فاعل معين هو ذاته .

وإن أخذ من حيث هو فعل الفاعل المعين . فالفاعل المعين يكون معلوماً قبله . ولا أقل من أن يكون معلوماً معه . فلا يمكن أن يستدل بذلك عليه .

وبالجملة الاستدلال بالفعل على الفاعل ؛ استدلال ناقص . لا يتأدى إلى معرفة ذات الفاعل ما هو .

حركة أو غير ذلك . فنى اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل من ذلك .

وأما بحسب الأمر الأعم ، فإن فعلك إن أثبته فعلا مطلقا فيجب أن تثبت به فاعلًا مطلقًا لا خاصًا ، هو ذاتك بعينها .

وإن أثبته فعلًا لك ، فلم تثبت به ذاتك ، بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك ؛ فهو مثبَت فى الفهم قبله ، ولا أقل من أن يكون معه ، لا به .

فذاتك مثبتة لا به » .

فإذن إثبات الإنسان نفسه بوساطة فعلها محال .

والفاضل الشارح : نسب كلام الشيخ فى هذه الفصول إلى التطويل ، ورام اختصاره بحجة على أن ذات الإنسان ليست هى أعضاءه ، فقال :

[الإنسان عالم بثبوته . وإن كان غافلا عن جميع أعضائه . والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم . فذاته مغايرة لأعضائه] .

وهذا هو الذى قرره الشيخ بعينه .

ثم عارضه : [بأن الإنسان يعلم ذاته المخصوصة ، ولا يخطر بباله تصور النفس التى يقولون بها . فكل ما يجعلونه عذراً عن ذلك ، فهو عذر عن هذا الكلام] .

وأقول : ليت شعرى ما يريد بالنفس التى يقولون بها ؟ إن أراد به ذات الإنسان المدركة المحركة ، فلا مغايرة . وإن أراد بها شيئاً آخر ، فالشيخ لم يقل بها .

وينبغى أن يعلم أن هذا الرجل أعظم قدراً من أن يجهل أمثال هذا ، لكنه يتجاهل فى كثير من المواضع ، تقرباً إلى الجهال .

الفصل الخامس

إشارة

(١) هو ذا يتحرك الإنسان بشيء غير جسميته التي

(١) يريد إثبات أن نفس الإنسان غير الجسمية والمزاج ، تصدر عنها الأفاعيل المنسوبة إليه ، من مأخذ آخر : وهو الوجه الذى تثبت به صور سائر الأنواع وقواها .
فنقول ـ قبل الخوض فيه ـ :

إن صور المركبات تقوّم موادها ، وتجعلها شيئاً ما غير المواد . فهى من حيث هى كذلك ، مبادئ لفصول منوعة .

ومن حيث تصدر عنها أفعال مختلفة ، هى قوى وطبائع .

فمن الأفعال الصادرة عنها : حفظ موادها المجتمعة من الأسطقسات المتضادة ، بكيفياتها المتداعية إلى الانفكاك ، لاختلاف ميولها إلى أمكنتها المختلفة .

والصورة التى يقتصر فعلها على هذا القدر ، معدنية .

ومنها : الأفعال النباتية التى منها جمع أجزاء أخر من الاسطقسات ، وإضافتها إلى موادها ، وصرفها فى وجوه التغذية والإنماء والتوليد .

والصورة التى تصدر عنها هذه الأفعال ، مع الحفظ المذكور ، نفس نباتية .

ومنها الأفعال الحيوانية ، التى هى الحس والحركة .

والصورة التى يصدر عنها هذان الفعلان ، مع الأفعال النباتية والحفظ المذكور ، نفس حيوانية .

وأما النفس الإنسانية : فهى التى تصدر عنها الأفعال السابقة كلها ، مع النطق وما يتبعه .

فالشيخ يريد فى هذا الفصل : أن يستدل ببعض هذه الأفعال على وجود النفس الإنسانية . من حيث هى نفس ، أو صورة ما ، لا من حيث هى ذاتها المبركة لنفسها ، فإنها من حيث هى تلك ، لا يمكن أن تثبت بأفعالها ، على ما مضى .

وبدأ بأظهر الأفعال المذكورة ، وهى الحركة الإرادية والحس .

لغيره ، وبغير مزاج جسمه الذى يمانعه كثيرًا حال حركته فى جهة حركته ، بل فى نفس حركته .

فاستدل بالحركات الإرادية المختلفة أولا ، وذلك لأنها مبدأ .

ولا يجوز أن يكون مبدؤها جسمية الإنسان ، لأنها موجودة لغير الإنسان ، كالعناصر والجمادات .

ولا يجوز أن يكون مبدؤها المزاج ، لأن المزاج يقتضى حركة المركب ، إلى مكان يقتضيه غالب أجزائه ، إما مطلقاً ، أو بحسب الاجتماع ، أوسكونه فى مكان اتفق حدوثه فيه ، على ما تقرر .

وبالجملة لا يقتضى حركات مختلفة ، فى جهات مختلفة ، لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة ، بل هو مما يمانع الإنسان كثيراً وقت حركته ، فى جهة الحركة ، كما إذا صعد الإنسان على جبل فإنه يريد الفوق ، ومزاج بدنه – لغلبة الثقيلين فيه – يقتضى السفل . بل فى نفس حركته ، كما إذا أراد الإنسان أن يتحرك على الأرض ، ومزاجه يقتضى سكونه عليها لثقله .

– والفاضل الشارح : فسر حال الحركة فى قوله :

[يمانعه كثيراً حال حركته فى جهة حركته] .

بالسرعة والبطء ، فقال : [وذلك فى وقت الإعياء ؛ فإن المزاج يمانع كون الحركة سريعة ، كالإنسان إذا أراد رفع قدمه ، فجهة الحركة الإرادية هى الفوق ، وعند الإعياء ، لا تكون تلك الحركة سريعة] .

أقول : والأظهر أنه يريد بحال الحركة ، وقت الممانعة الواقعة بينهما فى جهة الحركة ، بأن يقصد الإنسان جهة ، والمزاج أخرى ، فإذن ذلك لا يكون إلا فى حال الحركة ، كما ذكرناه .

وفسر أيضاً قوله : [بل فى نفس حركته] .

بالرعشة ، قال : [لأن النفس تحركها إلى فوق ، والمزاج إلى أسفل ، فتتركب الحركة منهما] .

أقول : الرعشة لا تتركب من هاتين الحركتين فقط ، بل من كل حركة فى جهة

(٢) وكذلك يدرك بغير جسميته ، وبغير مزاج جسميته ، الذى يمنع عن إدراك الشبيه ، ويستحيل عند لقاء الضد ، فكيف يلمس به .

(٣) ولأن المزاج واقع فيه بين أضداد متنازعة إلى الانفكاك إنما يجرها على الالتئام والامتزاج ، قوةٌ غير ما يتبع التئامها ،

تريدها النفس ، ومن حركة فى مقابل تلك الجهة ، تحدث من امتناع العضو عن طاعة النفس ؛ فإنه إذا أحدث محرك ميلا إلى جهة ، وعارضه مانع ، أحدث ذلك المانع ميلا إلى مقابل تلك الجهة ، كما فى الحجر الهابط ، إذا وقع على جسم صاب ، فرجع صاعداً .

وأيضاً عند تحريك النفس إلى فوق ، والمزاج إلى أسفل ، لا تكون الممانعة بينهما فى نفس الحركة ، بل فى جهتها ، فإن الممانعة فى نفس الحركة ، تكون إما :

بأن تريدها النفس ، ولا يقصدها المزاج ، كما فى حال الحركة عن المكان الطبيعى.
أو يقصدها المزاج ، ولا تريدها النفس ، كما فى حال الهُوىّ .

(٢) أقول : وهذا استدلال بالإدراك ، فإنه أيضاً يقتضى مبدأ ، ولا يجوز أن يكون مبدؤها الجسمية المشتركة ، ولا المزاج ، فإنه كيفية ما ، لا تتأثر عما يوافقها فى النوع ، فيمنع المدرك عن إدراكه ، إذ الإدراك إنما يحصل بانفعال المدرك ، على ما سيظهر . ويستحيل عما يخالفها ، فلا تبقى معه موجودة ؛ فكيف يلمس المدرك بها ، وهى غير موجودة ؟

(٣) وهذا استدلال بوجود المزاج نفسه ، وبقائه ، على وجود النفس .

وهو أن المزاج — كما مر — إنما يحدث بين اسطقسات متضادة متنازعة إلى الانفكاك ، لاختلاف ميولها إلى أمكنتها . فهو محتاج أولا :

إلى شىء يجمعها بالقسر ، حتى تمتزج وتلتئم بعد الاجتماع ، ثم تتفاعل ؛ فيحدث بعد ذلك ، المزاجُ .

وإلى شىء يحفظ الاسطقسات بالقسر مجتمعة ليبقى المزاج موجوداً ، وإلا تفرقت بحسب طبائعها ، فانعدم المزاج .

من المزاج وكيف ، وعلة الالتئام وحافظه ، قبل الالتئام ، فكيف لا يكون قبل ما بعده ؟

وهذا الالتئام كلما يلحق الجامع الحافظ وَهَنٌ ، أو عَدَمٌ ، يتداعى إلى الانفكاك .

(٤) فأصل القوى المحركة والمدركة والحافظة للمزاج ،

فالمزاج المستمر الوجود محتاج إلى جامع وحافظ :

أحدهما : سبب وجوده .

والثانى : سبب بقائه .

وهما متقدمان على الالتئام ، المتقدم على المزاج.

وهذا هو المراد من قوله : [وكيف ، وعلة الالتئام وحافظه ، قبل الالتئام ، فكيف لا يكون قبل مابعده ؟] أى وكيف وعلة الالتئام وحافظه يكونان قبل الالتئام المستمر الوجود . فكيف لايكونان قبل المزاج الباقى ، الذى هو بعد الالتئام ؟

وهذا الالتئام يتداعى إلى الانفكاك عند لحوق الجامع والحافظ وهنٌ . بالأمراض المنهكة مثلا ؛ أو عدمٌ ، بالموت ؛ لارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة .

وهذا استدلال مؤكد للذى قبله ، باعتبار المشاهدة .

فإذن هناك شيء هو الجامع والحافظ للمزاج : وهو الشيء الذى صار المركب به إنساناً .

(٤) هذه نتيجة لما تقدم . وإنما صرح بتسميته بالنفس ؛ لأن الاصطلاح وقع على أن مبدأ هذه الأفعال ، هو النفس .

ولما تبين كونه صورة ، وكان كل صورة جوهراً ، صرح بأنه جوهر ، فقال : [وهذا هو الجوهر الذى يتصرف فى أجزاء بدنك ، ثم فى بدنك] .

وإنما كان تصرفه فى أجزاء البدن ، أقدم من تصرفه فى البدن ؛ لأنه يتعلق ، أول تعلقه ، بالروح ، ثم بالأعضاء التى هى أوعيته ، ثم بسائر الأعضاء الرئيسية ، التى هى مبادئ الأفعال الحيوانية والنباتية ، ثم بالأعضاء المرءوسة الباقية . وعند ذلك يصير متصرفاً فى جميع البدن .

شيء آخر لك أن تسميه بالنفس . وهذا هو الجوهر الذى

وإنما اختار الشيخ من الأفعال المنسوبة إلى النفس — للاستدلال المذكور — الحركة والإدراك ؛ لغرض يذكره فى الفصل التالى لهذا الفصل .

ولم يذكر النطق ؛ لأن ماهيته غير بينة . إلى أن يبين .

وإنما دُفع إلى الاستدلال بالمزاج . لا بالقصد . بل إنما أراد أن يذكر أن النفس ليست هىَ المزاج — على ما ذهب إليه بعض الناس — فذكر أن المزاج نفسه يحتاج إلى النفس . فكيف يكون هو النفس ؟

وقد يرد على هذا الموضع سؤال مشهور . وهو أن يقال :

إنكم قلتم : إن المركبات إنما تستعدلقبول صورها من مبدئها ، بحسب أمزجتها المختلفة . ويجب من ذلك تقدم الأمزجة على تلك الصور .

والآن تقولون : إن النفس التى هى صورة للحيوان . جامعة لاسطقساته . والجامعة للاسطقسات يجب أن تكون متقدمة على المزاج .

وهذا تناقض .

وأجاب الفاضل الشارح عن ذلك : بأن الجامع لأجزاء النطفة نفس الوالدين ؛ ثم إنه يبقى ذلك المزاج فى تدبير نفس الأم إلى أن يستعد لقبول نفس . ثم إنها تصير بعد حدوثها حافظة له ، وجامعة لسائر الأجزاء بطريق إيراد الغذاء .

وقال فى رسالته المشتملة على أجوبة مسائل « المسعودى » :

[واعلم أن الجامع لتلك العناصر . غير الحافظ لذلك الاجتماع .

ولما كتب « بهمينيار » إلى الشيخ وطالبه بالحجة على « أن الجامع للعناصر فى بدن الإنسان هو الحافظ لها » فقال الشيخ : « كيف أبرهن على ما ليس ؟ فإن الجامع لأجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين ؛ والحافظ لذلك الاجتماع أولا . القوة المصورة لذلك البدن ؛ ثم نفسه الناطقة » . .]

ثم قال : [وتلك القوة ليست قوة واحدة باقية فى جميع الأحوال . بل هى قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين .

وبالجملة : فإن تلك المادة تبقى فى تصرف المتصورة . إلى أن يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة ، فحينئذ توجد النفس] .

يتصرف فى أجزاء بدنك ، ثم فى بدنك *

فهذا ما قال هذا الفاضل فيه .

وقال الشيخ فى الفصل الثالث ، من المقالة الأولى ، من علم النفس ، فى الشفاء :

[فالنفس التى لكل حيوان ، هى جامعة اسطقسات بدنه ، ومؤلفها ، ومركبها ، على نحو تصلح معه أن تكون بدناً لها ، وهى حافظة لهذا البدن على النظام الذى ينبغى] .

فقول الشيخ فى الشفاء والإشارات ، يخالف ما ذهب إليه الفاضل الشارح ههنا ، وما نقله عن الشيخ فى رسالته .

وأيضاً إن كانت نفس الأم ، مدبرة للمزاج ، فكيف فوضت التدبير بعد مدة ، إلى الناطقة ؟ وإنما يجرى أمثال هذا ، بين فاعلين غير طبيعيين بإرادات متجددة .

وإن كانت القوة المصورة ، مدبرة ؛ والمصورة من القوى الخادمة للنفس ، التى تكون بمنزلة آلات لها ، فكيف خدمت المصورة ، قبل حدوث النفس التى هى مخدومها ؟ وكيف فعلت بذاتها ؟ فإن الآلة ليس من شأنها أن تفعل ، من غير مستعمل إياها .

وما تقتضيه القواعد الحكمية التى أفادها الشيخ وغيره : هو أن نفس الأبوين تجمع بالقوة الجاذبة أجزاء غذائية ، ثم تجعلها أخلاطاً ، وتفرز منها بالقوة المولدة ، مادة المنى ، وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شأنها إعداد المادة لصير ورتها إنساناً فتصير بتلك القوة منياً .

وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المنى ، كالصورة المعدنية .

ثم إن المنى يتزايد كمالا فى الرحم ، بحسب استعدادات تكتسبها هناك ؛ إلى أن يصير مستعداً لقبول نفس أكمل يصدر عنها مع حفظ المادة ، الأفعال النباتية ، فتجذب الغذاء ، فتضيفها إلى تلك المادة ، فتنميها ، وتتكامل المادة بتربيتها إياها ، فتصير تلك المصورة مصدراً ، مع ما كان يصدر عنها لهذه الأفاعيل .

وهكذا إلى أن تصير مستعدة لقبول نفس أكمل تصدر عنها ، مع جميع ما تقدم ، الأفعال الحيوانية أيضاً .

فتصدر عنها تلك الأفعال أيضاً ، فيتم البدن ، ويتكامل ، إلى أن يصير مستعداً لقبول نفس ناطقة ، أو يصدر عنها مع جميع ما تقدم ، النطق ، وتبقى مدبرة فى البدن ، إلى أن يحل الأجل .

وقد شبهوا تلك القوى فى أحوالها من مبدأ حدوثها إلى استكمالها نفساً مجردة ، بحرارة

الفصل السادس

إشارة

(١) فهذا الجوهر فيك واحد ، بل هو أنت عند التحقيق .

تحدث فى فحم من نار مشتعلة تجاوره ، ثم تشتد . فإن الفحم — بتلك الحرارة — يستعد لأن يتجمر ، وبالتجمر يستعد لأن يشتعل ناراً شبيهة بالنار المجاورة .

فمبدأ الحرارة النارية الحادثة فى الفحم كتلك الصورة الحافظة . واشتدادُها كمبدأ الأفعال النباتية . وتجمرها كمبدأ الأفعال الحيوانية . واشتعالها ناراً ، كالناطقة .

وظاهر أن كل ما يتأخر يصدر عنه مثل ما يصدر عن المتقدم وزيادة .

فجميع هذه القوى كشىء واحد ، متوجه من حد ما من النقصان ، إلى حد ما من الكمال .

واسم النفس واقع منها على الثلاث الأخيرة ، فهى على اختلاف مراتبها ، نفس لبدن المولود .

وتبين من ذلك أن الجامع للأجزاء الغذائية الواقعة فى المنيين هو نفس الأبوين . وهو غير حافظها . والجامع للأجزاء المضافة إليها ، إلى أن يتم البدن ، وإلى آخر العمر ، والحافظ للمزاج هو نفس المولود .

وقول الشيخ [إنهما واحد] بهذا الاعتبار .

وقوله : [إن الجامع غير الحافظ] بالاعتبار الأول .

وبالجملة فالغرض ههنا على التقديرين — أعنى أن يكون الجامع والحافظ ، شيئين ، أو شيئاً واحداً — حاصل ؛ لأن المزاج محتاج إلى شىء آخر ، هو النفس ، سواء كانت نفس ذلك البدن ، أو نفساً أخرى .

(١) يريد بيان أن الجوهر الذى أثبته فى الفصل المتقدم ، بالحركة ، والإدراك ، وحفظ المزاج ، هو شىء واحد بعينه . وهو تلك الذات المدركة لنفسها ؛ المذكورة فى الفصول المتقدمة .

ويشير إلى كيفية ارتباطه بالبدن ، ويبين أن كل واحد منهما ينفعل من الآخر بحسب

(٢) وله فروع من قوى منبثة فى أعضائك .

(٣) فإذا أحسست بشىء من أعضائك شيئًا ، أو تخيلت أو اشتهيت ، أو غضبت ؛ ألقت العلاقة التى بينها وبين هذه الفروع ، هيأة فيه ، حتى تفعل بالتكرار إذعانًا ما ، بل

ذلك الارتباط . فقال : [فهذا الجوهر فيك واحد] . وذلك لأن الشىء الذى تصدر عنه الحركة الإرادية فى الإنسان : هو الذى يدرك فيه ، وذلك بديهى . وهو الذى إذا أصابه وهن أو عدم ، تداعى بدنه إلى الانفكاك ؛ وذلك تجريبى .

ثم قال : [وهو أنت عند التحقيق] وذلك لأنك تعلم يقيناً أنك متحرك بإرادتك ، وتدرك بمشاعرك أو بعقلك ، وإن مزاجك يبقى ما دمت باقياً ؛ ولو عمرت مائة سنة ؛ ويزول عند حلول الأجل فى سويعات ، فيأخذ البدن فى الانفكاك والانحلال .

وإنما استدل على وجود النفس فى الفصل المتقدم ، بالحركة والإدراك ؛ دون الأفعال النباتية ؛ ليتبين لك أن تلك النفس هى أنت ؛ فإنك لا تشك فى صدور هذين الفعلين عنك . وتشك فى صدور الأفعال النباتية عنك ، إلى أن يتبين لك بنوع من البيان .

(٢) أقول : وذلك لأن النفس واحدة ، وقد تصدر عنها أفعال متقابلة ، كالشهوة لشىء ، والغضب على شىء ، والدفع لشىء ، والجذب لآخر .

وهى ، من حيث تكون مشتهية ، لا تكون غاضبة ؛ وبالعكس ، والاشتغال بأحدهما ، ربما يمنعها عن الاشتغال بالآخر .

فإذن هى مبدأ لأشياء متقابلة ، تصدر عنها بحسبها الأفعال المتقابلة .

فتلك الأشياء — من حيث هى مبادئ التغيرات — قوى — ومن حيث هى لا تفعل بانفرادها ، بل تفعل إذا استعملتها النفس — فروع لها ، بها ارتبطت بالبدن .

(٣) أقول : هذا بيان كيفية تأثر النفس عن البدن ، وهو أن تحصل فى النفس هيأة ، بسبب هذه الأفعال التى ذكرها ، وهى كيفية من الكيفيات النفسانية ، وتسمى حالا ، ما دامت سريعة الزوال ، فإذا تكررت أذعنت النفس لها ، فصارت النفس كل مرة أسهل تأثراً ، حتى تتمكن تلك الكيفية منها ، وتصير بطيئة الزوال ، فصارت ملكة ، وبالقياس إلى ذلك الفعل ، عادة وخلقاً .

عادةً وخلقًا ، يمكنان من هذا الجوهر المدبر ، تمكن الملكات .

(٤) وكما يقع بالعكس ؛ فإنه كثيرًا ما يبتدئ ، فتعرض فيه هيأة ما ، عقلية ، فتنقل العلاقة من تلك الهيأة ، أثرًا إلى الفروع ؛ ثم إلى الأعضاء .

انظر ! إنك إذا استشعرت جانب الله عزوجل ، وفكرت فى جبروته ، كيف يقشعر جلدك ، ويقف شعرك ؟

(٥) وهذه الانفعالات والملكات ، قد تكون أقوى ، وقد تكون أضعف . ولولا هذه الهيئات ، لما كان نفس بعض الناس – بحسب العادة – أسرع إلى التهتك والاستشاطة غضبًا ، من نفس بعض *

---

(٤) وهذا بيان كيفية تأثر البدن عن النفس ؛ وهو ظاهر .

ومعنى قوله : [يقف الشعر] هو أن يقوم من الفزع والخشية .

(٥) أقول : هذه إشارة إلى أن هذه الكيفيات المذكورة فى الجانبين قابلة للشدة والضعف . ويختلف الناس بحسبها فى هذه الانفعالات والملكات ، وذلك لاختلاف أحوال أنفسهم وأمزجتهم .

الفصل السابع

إشارة

(١) إدراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرِك ، يشاهدها ما به يدرك.

وبحسب تلك الشدة والضعف يتفاوتون فى أخلاقهم الفاضلة والرذلة. فيكون بعضهم أشد أو أضعف استعداداً للغضب . وبعضهم للشهوة ، وكذلك فى سائرها .

(١) لما فرغ من إثبات النفس . أراد أن يبين أحوال قواها . وهى :

إما مدركة .

وإما محركة .

فبدأ بالمدركة ، وذكر أولا معنى الإدراك فى هذا الفصل .

قال الفاضل الشارح : [إنما قدم الإدراك ؛ لأن الحركة الإرادية لا توجد إلا عند الشعور بمطلوب ، أو مهروب عنه ، فهى متأخرة عن الشعور : ولأجل ذلك ذهب بعضهم — وإن كانوا مبطلين — إلى تجويز خلو بعض الحيوانات ؛ كالأصداف . والإسفنجات ؛ عن تلك الحركة] .

أقول : ويمكن أيضاً أن يقال : إنما احتاج الحيوان إلى الإدراك لأجل الحركة ، حتى يتحرك إلى ملائم وغير ملائم ، ولذلك لم يكن النبات مدركاً .

والحق : أنه لا تقدم لأحدهما على الآخر من هذه الجهة ، ولذلك جعلا مبدأى فصلين متساويين فى الرتبة للحيوان .

بل الوجه فى تقدم الإدراك على الحركة أنه أشرف منها ؛ لأنه قد يكون مطلوباً لذاته ؛ كما فى الإنسان . والحركة لا تكون البتة مطلوبة إلا لغيرها .

وبعد ما تقدم فنقول :

الشىء المدرَك :

إما أن يكون مادياً .

أو لا يكون .

فإن كان ماديًّا ، فحقيقته المتمثلة هى صورة منتزعة من نفس حقيقته الخارجية ، انتزاعاً على الوجه المفصل فى الفصل التالى لهذا الفصل .

فإما أن تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج

وإن كان مفارقاً ، فلا يحتاج فيه إلى الانتزاع .

فقوله : [وهو أن تكون حقيقة متمثلة] متناول للأمرين ، يقال تمثل كذا عند كذا ، إذا حضر منتصباً عنده بنفسه ، أو بمثاله .

والإدراك تعرض له إضافتان :

إحداهما : إلى ذى الإدراك .

والثانية : إلى الشيء المدرك .

ولأجل ذلك احتاج فى تعريفه إلى إيراد ذكر الشيء ، وهو المدرَك ، وإلى إيراد ذكر الإدراك ، وهو قوله : [عند المدرِك] .

ولأجل عروض هذه الإضافة : كان المدرك والمدرك أيضاً متضايفين .

والإدراك ينقسم :

إلى إدراك بآلة :

وإلى إدراك بغير آلة : بل بذات المدرك .

وللتنبيه على القسمين : قيد التعريف بقوله : [يشاهدها ما به يدرك] .

وعلى قوله : [يشاهدها] . بحث ، وهو أن يقال : المشاهدة نوع من الإدراك ، أخذه فى بيان معنى الإدراك .

فإن قيل : إنه أراد بالمشاهدة الحضور فقط . قيل: الحضور غير كاف ؛ فإن الحاضر عند الحس الذى لا تلتفت النفس إليه ، لا يكون مدركاً .

والجواب : أن الإدراك ليس هو كون الشيء حاضراً عند الحس فقط ، بل كونه حاضراً عند المدرك ، لحضوره عند الحس ؛ لا بأن يكون حاضراً مرتين ؛ فإن المدرك هو النفس ، ولكن بواسطة الحس .

وكلام الشيخ دال عليه .

وأعلم أن الحضور عند الحس : ليس هو الحصول فى نفس الحس . بل يجوز أن يكون أيضاً الحصول فى آلة للحس ، يتصل بها الحس ، كانت تلك الآلة محلا للحس ، أو لم تكن .

عن المدرِك إذا أُدرك ، فتكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل فى

والأشياء المدركة تنقسم :

إلى ما لا يكون خارجاً عن ذات المدرك .

وإلى ما يكون .

أما فى الأول : فالحقيقة المتمثلة عند المدرك ، هى نفس حقيقتها .

وأما فى الثانى : فهى تكون غير الحقيقة الموجودة فى الخارج ، بل هى :

إما صورة منتزعة من الخارج ، إن كان الإدراك مستفاداً من خارج .

أو صورة حصلت عند المدرك ابتداء، سواء كانت الخارجية مستفادة منها أولم تكن.

وعلى التقديرين ، فإدراك الحقيقة الخارجية ، هو حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك .

واستدل على ذلك بقوله : [فإما أن تكون تلك الحقيقة] أى المتمثلة [نفس حقيقة الشىء الخارج عن المدرك ، إذا أدرك . . . أو تكون مثال حقيقته مرتسما فى ذات المدرك غير مباين له] .

وقدم إبطال القسم الأول ، على ذكر القسم الثانى ، فقال ، بعد ذكر القسم الأول .

[فتكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل فى الأعيان الخارجة ، مثل كثير من الأشكال الهندسية] مثلا : كالكرة المحيطة باثنى عشر قاعدة مخمسات [بل كثير من المفروضات التى لا تمكن إذا فرضت فى الهندسة، كما يفرض مثلا من الممتنعات ، ليتبين به الخلف ، فتكون تلك الحقيقة مما لا يتحقق أصلا] إذ لا حقيقة لها فى الخارج .

ولما كانت مما تدرك ، علم أنها موجودة لا فى الخارج ، بل عند المدرك ، وفيما لايباينه .

فبإبطال القسم الأول يتحقق الثانى ، وأشار إلى ذلك بقوله : [وهو الباقى] .

والمثال فى قوله : [أو يكون مثال حقيقته . . .] هو الصورة المنتزعة ؛ أو الصورة التى لا تحتاج إلى الانتزاع من الشىء الذى لو كان فى الخارج ، لكان هو .

فهذا بيان ما قاله الشيخ :

واعلم : أن العلماء اختلفوا فى ماهية الإدراك اختلافاً عظيماً ، وطولوا الكلام فيها ، لا لخفائها ، بل لشدة وضوحها .

الأعيان الخارجية : مثل كثير من الأشكال الهندسية ، بل

فنهم : من جعل الإضافة العارضة للمدرك والمدرك ، نفس الإدراك ، ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الإدراك صورة . وغفل عن استدعاء الإضافة ثبوت المتضايفين ، فلزمه أن لا يكون ما ليس بموجود فى الخارج مدركاً ، وأن لا يكون إدراك ما ، جهلا البتة ، لأن الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة إياها .

ومنهم : من ذهب إلى أن الإدراك غنى عن التعريف ، فلا ينبغى أن يعرف ، وهو الحق ، إلا أنهم لا يريدون بذلك التخلص عن المدافعة التى وقع القوم فيها .

واعلم : أن ما ذكره الشيخ ليس بتعريف للإدراك ، ولذلك لم يتحاش فيه عن إيراد ذكر المدرك ، فإنه لايجوز أن يقال فى تعريف الحركة مثلا : إنها حال للمتحرك .

بل هو تعيين للمعنى المسمى بالإدراك الذى يشترك فيه : الإحساس ، والتخيل ، والتوهم ، والتعقل . وإن كان ذلك المعنى واضحاً غنيًّا عن التعريف ؛ فإن الباحثين عن حقائق الأشياء ، كثيراً ما يرومون تعيينَ الأشياء الواضحة . المقولة على الأشياء المختلفة ، وتلخيصها ، كالحركة مثلا ؛ ليتعرفوا حالها ، أهى بالتساوى فى تلك الأشياء ، أم بغير التساوى ، وكيفية نسبتها إلى ما يتعلق بها .

وأيضاً ، فهم كثير من الناظرين فى الفلسفة من قولهم : [النفس تدرك المحسوسات الجزئية بآلة ، والمعقولات بذاتها] .

إن مدرك الجزئيات هى الآلة ، لا النفس ، وشنعوا عليهم بأنهم يقولون : [النفس لا تدرك الجزئيات] .

وطولوا الكلام فى ذلك .

وجملة اعتراضاتهم وتشنيعاتهم واردة على ما فهموه ، لا على ماقالته الحكماء ، كما سيجىء بيانه فى موضعه .

فن اعتراضات الفاضل الشارح : فى هذا الموضع : [أن الصورة الذهنية :

إن لم تكن مطابقة ، للخارج ، كانت جهلا .

وإن كانت مطابقة ، فلا بد من أمر فى الخارج .

وحينئذ ، لم لا يجوز أن يكون الإدراك حالة نسبية بين المدرك وبينه ، حتى يكون الإدراك إضافة .

كثير من المفروضات التى لا تمكن إذا فرضت فى الهندسة ،

وبأن الصور المتخيلة ، لم لا يجوز أن تكون موجودة قائمة بأنفسها ، كما قاله أفلاطون ، أو بغيرها من الأجرام الغائبة عنا . وهذا وإن كان مستبعداً لكنه بالقياس إلى التزام أن صورة السماء فى الذهن ، مساوية للسماء ، غير مستبعد] .

والجواب :

عن الأول : أن من الصورة ما هى مطابقة للخارج ، وهى العلم ، ومنها ما هى غير مطابقة للخارج ، وهى الجهل .

وأما الإضافة فلا تعتبر فيها المطابقة وعدمها ، لامتناع وجودها فى الخارج ، فلا يكون الإدراك بمعنى الإضافة علماً ولا جهلا .

وعن الثانى : أن أفلاطون لم يذهب هو ولا غيره إلى أن المحالات المناقضة لأنفسها موجودة فى الخارج ، ولا أمكن أن يذهب إلى ذلك ذاهب .

وأما القول بكون الصورة المدركة ، فى جسم غائب عن المدرك ، فليس بمستبعد فقط ، بل إنما هو مع ذلك من المحالات الظاهرة .

وليس كذلك القول بأن صورة السماء المنطبعة فى آلة الإدراك ، مساوية للسماء ، لاحتمال أن يكون الانطباع فى مادة الجسم ، الذى هو آلة الإدراك ، أو فى القوة المدركة الحالة فيه ، اللذين لاحظ لهما فى الصغر والكبر ، من حيث ذاتاهما .

أو لاحتمال أن يكون المنطبع أصغر مقداراً من السماء ، وذلك غير قادح فى المساواة ، بحسب الصورة ؛ فإن الصغير والكبير من الإنسان ، متساويان فى الصورة الإنسانية .

ولما لم يكن ذلك محالا ، فمجرد الاستبعاد الذى ادعاه ، لا يقتضى بطلانه ، على أن هذا الاستبعاد ليس بوارد على القول بأن الإدراك إنما يكون بصورة مطلقاً . بل غاية ما فى الباب أنه يرد على القائلين بأن :

الإبصار إنما يكون بانطباع صورة فى الرطوبة الجليدية .

والتخيل يكون بانطباع صورة فى الآلة الجسمانية الموضوعة للتخيل .

ولا يرد على سائر الإدراكات الجسمانية والعقلية ، ولا فى الموضعين المذكورين أيضاً ، على القائلين بالشعاع ؛ أو على من ذهب مذهب الشيخ « أبى البركات » فى القول بأن

مما لا يتحقق أصلا .

الصورة المتخيلة تنطبع فى النفس .

ولولا أن هذا البحث خارج عما فى الكتاب : لأوردنا التحقيق فيه ، لكن التجاوز عن هذا القدر يقتضى التعسف .

ومنها قوله : [إن لزم من قول الشيخ إثبات الصورة الذهنية ، فإنما لزم فيما لا يكون موجوداً .

أما المحسوسات التى لا تدرك إلا إذا كانت موجودة ، فيحتمل أن يكون إدراكها إضافة للمدرك ، إليها] .

والجواب : أن الإدراك معنى واحد ، إنما يختلف بإضافته إلى الحس أو العقل ؛ فإذا دلت ماهيته فى موضع على كونه أمراً غير مضاف عرضت له الإضافة ؛ علم قطعاً أنه ليس نفس الإضافة أينما كان .

ومنها قوله : [حصول الاستدارة والحرارة فى القوة المدركة ، يقتضى صيرورتها مستديرة حارة]

والجواب : أن الاستدارة :

إن كانت جزئية ، كانت ذات وضع ، ولا محالة يكون محلها ذا وضع ، فيصير الجزء الذى هو محلها ، مستديراً بها — من حيث هو محلها — ولا يلزم من ذلك أن يصير المدرك الذى يكون ذلك المحل آلة له ، مستديراً .

وإن كانت كلية ، لم تكن ذات وضع ، ولا تقتضى أن يصير محلها مستديراً .

وأما الحرارة ، فإنها لا تقتضى كون محلها حارًّا ، إلا إذا كان الحال هى بعينها ، والمحل جسماً خالياً عن ضدها ، من شأنه أن ينفصل عنها .

ولا يلزم من ذلك أن صورتها المغايرة لها ، إذا حلت جسماً ، أو قوة جسمانية ، أن تجعلها حارة ، فضلا عن أن تجعل المدرك ، الذى يكون ذلك المحل آلة له ، حارا .

والاعتراضات التى أوردها على كل واحد من الإدراكات الجزئية تجرى مجرى هذه . والاشتغال بها يقتضى تطويل شرح الكتاب بما ليس فى متنه .

وأما احتجاجاته ، — بعد تسليم احتياج الإدراك إلى حصول صورة فى المدرك — على أنه أمر وراء ذلك الحصول :

أو تكون مثالَ حقيقتِه مرتسمًا في ذات المدرك ، غير مباين له .

فمنها : قوله [لو كان إدراك السواد عبارة عن حصوله لشيء فقط ، لكان الجسم الأسود مدركاً] .

والجواب : أن حصول الشيء للشيء ، يقع بالاشتراك والتشابه على معان مختلفة .

كحصول الجوهر ، للجوهر والعرض .

وحصول العرض . للعرض والجوهر .

والصورة ، للمادة أو الجسم .

وعكسهما .

والحاضر لما حضر عنده .

وعكسه .

إلى غير ذلك .

ولما كان الحصول الإدراكي معلوماً ، ولم يكن المراد من هذا القول ، تعريفاً الإدراك ، لم يتعرض لبيان الأقسام ، بل اقتصر على تعيين هذا الحصول ، بأنه حصول صورة ما للمدرك ، لا لشيء على الإطلاق .

ولما لم يكن هذا الحصول ، بمعنى حصول العرض لموضوعه ، لم يجب أن يكون الأسود ، مدرك السواد .

ومنها : قوله : [وأيضاً لوجب — أنا إذا تصورنا موجوداً ليس بجسم ، ولا قائماً في جسم ، واعتقدنا حلول السواد فيه — أن نقطع بكونه عالماً به] .

والجواب : أن اعتقاد حلول السواد فيه :

إن كان على سبيل حلوله في الأجسام ، فهو جهل وسخف .

وإن كان على سبيل حلوله في المجردات ، فهو معنى كونه عالما به ، ولا تغاير بينهما إلا تغاير الألفاظ المترادفة .

ومنها : قوله : [إنا بعد العلم بأن الله تعالى ليس بجسم ولا حال فيه ، قد نتشكك في أنه هل يعلم ذاته ، وهل يعلم كونه فاعلا بغيره ، أم لا .

ويدل ذلك على أن كون الشيء عالماً بشيء ، مغاير لحصول ذلك الشيء له] .

والجواب أن ذلك إنما يقع إذا لم يتحقق أن ذاته بأي وجه حصل لذاته ، وأن غيره

بأى وجه حصل له ؛ فإن معانى الحصول مختلفة .
فإذا حققنا تجرده ، وحققنا أن كون الشىء مجرداً ، قائماً بالذات ؛ يقتضى علمه بذاته وبصفاته — كما يجىء بيانه — لم نتشكك فى ذلك .
ومنها : قوله : [إذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا — على ما يقولون — فعلمنا بعلمنا بذاتنا :
إما أن يكون علمنا بذاتنا ، وحينئذ يكون أيضاً ، هو ذاتنا بعينه ، وهلم جرًّا فى التركيبات غير المتناهية .
وإما أن لا يكون هو علمنا بذاتنا . ويلزم منه أيضاً أن لا يكون علمنا بذاتنا نفس ذاتنا] .
وهذا من اعتراضات « المسعودى » .
والجواب عنه : أن علمنا بذاتنا ، هو ذاتنا بالذات ، وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار .
والشىء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا تنقطع ، ما دام المعتبر يعتبره .
وأما قوله : [حصول الشىء للشىء يقتضى تغاير الشيئين : كإضافة الشىء إلى الشىء وإيجاد الشىء من الشىء ، وذلك يقتضى امتناع كون الشىء عالماً بنفسه] .
فالجواب : أن تغاير الاعتبار كاف فى الحصول والإضافة ؛ فإن المعالج لنفسه ؛ معالج باعتبار آخر ، وليس بكاف فى الإيجاد ؛ لأنه يقتضى تقدم الموجِد على الموجَد بالذات .
ومنها قوله : [الصورة تحصل فى الخيال ، أو فى الجليدية . والإدراك يكون فى الحس المشترك ، أو فى ملتقى العصبتين ، فلو كان نفس الحصول إدراكاً ، لكانا معاً] .
والجواب : ما مر ، وهو أن الإدراك ليس هو حصول الصورة فى الآلة فقط ، بل حصولها فى المدرك ، لحصولها فى الآلة . وههنا الإدراك لا يحصل فى الحس المشترك ، ولا فى ملتقى العصبتين ، بل فى النفس ، بواسطة هاتين الآلتين ، عند حصول الصورة فى الموضعين المذكورين ، أو غيرهما .
ومنهما : قوله : [إنا نعلم أن المبصَر هو زيد الموجود فى الخارج ، والقول بأنه مثاله وشبحه ، يقتضى الشك فى الأوليات] .
والجواب : أن المبصَر هو زيد لا شك ولا نزاع فيه .
أما الأبصار فهو حصول مثاله فى آلة المدرك .

الفصل الثامن

تنبيه

(١) الشيءُ قد يكون محسوسًا ، عند ما يشاهد ؛ ثم يكون متخيلا ، عند غيبته ، بتمثل صورته فى الباطن ، كزيد الذى أبصرته ، مثلا ، إذا غاب عنك فتخيلته .

وعدم التمييز بين المدرك والإدراك ، هو منشأ هذا الاعتراض .

ويجرى مجرى ذلك ما قال غيره من المعترضين أيضاً عليه ، [وهو أن الإدراك . كيف يكون صورة ذهنية مطابقة لما فى الخارج . والشعور بالمطابقة ، إنما يكون بعد الشعور بما فى الخارج] .

وجوابه : أن المطابقة غير الشعور بها . وإنما اشترط فيه الأول ، دون الثانى .

فهذه جمل من الاعتراضات على ما ذكره الشيخ ، وأجوبتها . قد اقتصرنا عليها ، إيثاراً للاختصار ؛ فإن فيها — وفى ما سيأتى من بعد — الكفاية لمن أخذت الفطاعة بيده ، كما قال الشيخ فى صدر الكتاب .

(١) لما فرغ من بيان معنى الإدراك أراد أن ينبه على أنواعه ومراتبها . وأنواع الإدراك أربعة :

إحساس ، وتخيل ، وتوهم ؛ وتعقل .

فالإحساس : إدراك الشىء الموجود فى المادة الحاضرة عند المدرك ، على هيآت مخصوصة به ، محسوسة ؛ من الأين ؛ والمتى ؛ والوضع ، والكيف ، والكم ، وغير ذلك . وبعض ذلك لاينفك ذلك الشىء عن أمثالها فى الوجود الخارجى ، لايشاركه فيها غيره .

والتخيل : إدراك لذلك الشىء مع الهيئات المذكورة ؛ ولكن فى حالتى حضوره وغيبته .

والتوهم : إدراك المعانى غير المحسوسة : من الكيفيات والإضافات ، مخصوصة بالشىء الجزئى الموجود فى المادة لا يشاركه فيها غيره .

والتعقل : إدراك الشىء من حيث هو هو فقط ؛ لا من حيث هو شىء آخر ، سواء

وقد يكون معقولا عند ما يتصور من زيد ، مثلا ، معنى الإنسان الموجود أيضًا لغيره .

وهو عندما يكون محسوسًا يكون قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته ، لو أزيلت عنه لم تؤثر فى كنه ماهيته ، مثل : أَيْن ، وَوَضعٍ ، وَكَيْفٍ ، ومقدارٍ بعينه ؛ لو تُوُهِّمَ بَدَلَه غيرُه لم تؤثر فى حقيقة ماهية إنسانيته .

أخذ وحده ، أو مع غيره من الصفات المدركة بهذا النوع من الإدراك .

فهذه إدراكات مترتبة فى التجريد :

الأول : مشروط بثلاثة أشياء :

حضور المادة ، واكتناف الهيئات ، وكون المدرك جزئيًّا .

والثانى : مجرد عن الشرط الأول .

والثالث : مجرد عن الأولين .

والرابع : عن الجميع .

إلا أنها إذا قيست إلى مدرك واحد سقط الوهم من الاعتبار ، لأنه لايدرك ما يدركه الحس والخيال بانفراده ، بل يدرك مايدركه بمشاركة الخيال ، وبذلك يتخصص مُدرَكه ويصير جزئيًّا ، ولذلك لم يعتبره الشيخ فى هذا الكتاب ، واعتبره فى سائر كتبه بالوجه الأول .

وكل طبيعة — كالإنسانية — إذا أخذت من حيث هى هى . صلحت لأن تقع على كثيرين ، ولأن لا تقع إلا على واحد ، وإنما تختلف فى ذلك بانضياف معان غيرها إليها ، لا تختلف هى باختلاف تلك المعانى ، ولا يلزمها شىء من تلك المعانى من حيث ماهيتها فالمعنى الذى ينضاف إليها ويجعلها جزئيًّا شخصيًّا ، هو المادة أولا ؛ لأن زيداً لا يباين عمراً بالإنسانية ولا بما تقتضيه الإنسانية نفسها ، وإنما يباينه بشخصه المادى .

ثم ما تستلزمه المادة من الأحوال المذكورة ، كالأين والكيف وغيرهما ، ثانياً .

فالصور المحسوسة منتزعة نزعاً ناقصاً ، مشروطاً بحضور المادة .

والخيالية منتزعة نزعاً أكثر ، لكنه غير تام .

والحس يناله من حيث هو مغمور فى هذه العوارض التى تلحقه بسبب المادة ، التى خلق منها ، لا يجرده عنها ؛ ولا يناله إلا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ؛ ولذلك لا يتمثل فى الحس الظاهر صورته إذا زال .

والعقلية منتزعة نزعاً تامًّا .

وعبارة الكتاب ظاهرة ، وإنما تمثل بالإبصار ؛ لأنه أظهر أنواع الإحساس .

والفاضل الشارح : فسر الغواشى الغريبة عن الماهية بجميع العوارض المفارقة ، ولوازم الوجود والماهية .

أقول : ولوازم الماهية كالزوجية للاثنين لا تكون غريبة عن الماهية ، وأيضاً لا تكون بحيث يمكن أن تزول . وأيضاً لا تكون مثل هذه الغواشى عند ما يكون الشىء محسوساً فقط ، بل عند ما يكون معقولا أيضاً .

وقد أورد : فى هذا الموضع سؤالا وهو : [أن الصورة العقلية من حيث حلولها فى نفس جزئية حلول العرض فى الموضع ، تكون جزئية ، ويكون تشخصها وعرضيتها وحلولها فى تلك النفس ومقارنتها لصفات تلك النفس ، عوارض غريبة لا تنفك عنها .

وهذا يناقض قولهم : العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة .

وأيضاً : تلك الصورة التى فى نفس زيد مثلا لا يمكن أن تكون جزءاً من ماهية الأشخاص الموجودة فى الخارج ، قبل زيد وبعده .

فإذن تلك الصورة ليست بمجردة ، ولا بمشترك فيها .

وأجاب بأن الإنسانية المشتركة الموجودة فى الأشخاص ، فى نفسها مجردة عن اللواحق ، فالعلم المتعلق بها من حيث هو علم ، كلى مجرد ؛ لأن معلومه كذلك ؛ لأن العلم فى ذاته كذلك] .

قال : [ولهذا السبب سماه المتقدمون كليًّا تعويلا على فهم المتعلمين . والمتأخرون إذ لم يقفوا على أغراضهم ، ظنوا أن فى العقل صورة كلية مجردة . وليس الأمر على ما ظنوه ، بل التحقيق على ما ذكرناه] .

وأما الخيال الباطن فيخيله مع تلك العوارض ،لا يقدر على تجريده المطلق عنها ، لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التى تعلّق بها الحس ، فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها .

وأما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخشة ، مستثبتًا إياها كأنه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا .

وأقول : الإنسانية التى فى زيد ليست بعينها التى فى عمرو ، فالإنسانية المتناولة لهما معاً ، من حيث هى متناولة لهما ، ليست هى التى فى كل واحد منهما ، ولا هى فيهما معاً ، لأن الموجود منها فى أحدهما حينئذ لا يكون نفسها ، بل جزءاً منها ، فهى إنما تكون فى العقل فقط ، وهى الإنسانية الكلية ؛ فهى من حيث كونها صورة واحدة فى عقل زيد مثلا ، جزئية ؛ ومن حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس ، كلية .

ومعنى تعلقها : أن الإنسانية المدركة بتلك الصورة ، التى هى طبيعة صالحة لأن تكون كثيرة ، ولأن لا تكون ، لو كانت فى أية مادة من مواد الأشخاص ، لحصل ذلك الشخص بعينه . أو أى واحد من تلك الأشخاص سبق إلى أن يدركه زيد ، حصل فى عقله تلك الصورة بعينها .

فهذا معنى اشتراكها .

وأما معنى : تجريدها ، فكون تلك الطبيعة التى انضاف إليها معنى الاشتراك ، منتزعة من اللواحق المادية الخارجية ، وإن كانت باعتبار آخر مكنوفة باللواحق الذهنية المشخصة.

فإنها بأحد الاعتبارين مما ينظر به فى شىء آخر ، ويدرك به شىء آخر ، وبالاعتبار الآخر مما ينظر فيه وتدرك نفسها .

فإذن الصورة التى ذكر هذا الفاضل حالها ههنا ، هى الطبيعة الإنسانية التى ليست فى

(٢) وأما ما هو فى ذاته برئ عن الشوائب المادية ، واللواحق الغريبة التى لا تلزم ماهيته عن ماهيته ، فهو معقول لذاته ، ليس يحتاج إلى عمل يعمل به بعده لأن يعقله

الحقيقة كلية ولا جزئية . وأما التى سماها المتقدمون كلية وتبعهم المتأخرون فى ذلك ، فلم يتعرض لها البتة .

والعجب منه أنه ناقض بتحقيقه هذا ما قاله فى مواضع غير معدودة ، وهو أن الكليات لا توجد فى الخارج .

(٢) أقول : الشىء الذى لا يتعلق بالمادة أصلا ، ولا باللواحق الغريبة ؛ فليس يمكن أن يلحقه شىء من خارج ذاته ، لحوقاً غريباً ؛ لأنه مجرد عما يغاير ذاته ، بل إنما يلحقه ما يلزم ماهيته عن ماهيته .

وهذا تصريح بأن لوازم الماهية ليست من الغواشى الغريبة ؛ فلذلك الشىء لايمكن أن يتكثر إلا بالماهية ، وهو معقول بذاته ؛ لأنه لا يحتاج إلى تجريد ؛ فإن لم يعقل ، كان ذلك من جهة القوة العاقلة ، لا من جهته ؛ لأنه فى نفسه معقول غير محتاج إلى عمل يعمل به ، ليصير معقولا ، بل العاقلة تحتاج إلى عمل تعمله بنفسها — كالفكر مثلا — لتصير عاقلة له

فالضمير فى قوله [بل لعله] يعود إلى العمل ، ويحتمل أن يعود إلى المعقول ؛ لأن ذلك الشىء من شأنه أن يكون أيضاً عاقلا بذاته — كما سيجىء بيانه — وهو معنى قوله : [بل لعله فى جانب ما من شأنه أن يعقله] .

كأن الشيخ قسّم الموجودات :

إلى ما من شأنه أن يكون عاقلا .

وإلى ما ليس من شأنه ذلك .

وقسمها أيضاً :

إلى ما من شأنه أن يكون معقولا بذاته .

وإلى ما ليس من شأنه ذلك :

فأشار إلى أن ما من شأنه أن يكون معقولا بذاته ، ليس بحسب القسمة الأولى ، من

ما من شأنه أن يعقله ، بل لعله من جانب ما من شأنه أن يعقله *

القسم الذى ليس من شأنه أن يكون عاقلا ، بل هو من القسم الآخر أعنى مما من شأنه أن يكون عاقلا .

وإنما لم يحكم بذلك جزماً ؛ لأنه مما لم يبينه بعد ، وسيأتى بيانه .

وأورد الفاضل الشارح : شكاً بعد أن ذكر أن المراد من المادة ههنا هو المحل ، سواء كان محسوساً ، كخشب السرير ، أو معقولا ، كالهيولى ، وسواء كان متقوماً بالحال ، كالهيولى ، أو مقوماً له ، كالموضوع .

وذلك الشك : أن المحل ماهية معقولة ، لا ينافى تعقلها تعقل الحال فيها ، فإن من عقل ثبوت الشكل للخشب ، فقد عقلهما ؛ فإذن ليست هى بمانعة عن التعقل .

وأجاب : بأن التعقل إن كان حصول ماهية المعقول للعاقل ، كان المانع عن التعقل هو المادة لا غير ؛ لأن كل ما ليس فى محل ، فلكونه قائماً بذاته ، تكون حقيقته حاصلة لذاته ، فهو معقول لذاته ، عاقل لذاته .

وكل ما يقوم بمحل ، لم تكن حقيقته حاصلة لذاته ، بل لغيره ، فلايكون هو عاقلا لذاته ، ويصير معقولا لغيره لعمل يعمله به ذلك الغير ، وهو الانتزاع .

أقول : هذا الجواب ليس كما ينبغى ؛ فإن الجسم ليس فى محل وليس عاقلا لذاته ، والصورة المعقولة حالة فى محل ، وليست محتاجة إلى عمل يعمل بها لتصير معقولة .

والحق : أن المادة ههنا هى الهيولى لا غير ، فإنها هى المقتضية لكون كل ما يحل فيها من الصور والأعراض المحسوسة وغير المحسوسة ، أشخاصاً ذوات أوضاع ، وهى وجميع ما يحل فيها ، يمكن أن تؤخذ من حيث هى كذلك ، وحينئذ لا يكون شىء منها معقولا . ويمكن أن تؤخذ مجردة عن اللواحق المشخصة ، وحينئذ يكون جميعها معقولا . وهذا هو منع المادة عن كون الشىء معقولا .

وأما كون الشىء عاقلا ، فهو يكون لقيامه بالذات ، بعد تجرده أيضاً فى ذاته ، لا بسبب عمل عامل كما سيأتى بيانه .

الفصل التاسع

إشارة

(١) لعلك تنزع الآن إلى أن نشرح لك أمر القوى الداركة

---

(١) أقول : لما فرغ من بيان أنواع الإدراكات ، شرع فى إثبات القوى المدركة وأحوالها ، وابتدأ بالحيوانية ، وهى تنقسم إلى :

ظاهرة ، وباطنة

أما الظاهرة ، فلكونها ظاهرة الوجود ، لم تكن محتاجة إلى الإثبات .

ولما كان بيان كيفية الإحساس بها ، يحتاج إلى كلام طويل غير مناسب بسياقة الكتاب ، لم يتعرض له .

وأما الباطنة فلمناسبتها لما مضى ، ولبناء ما سيأتى من أحوال النفس الناطقة عليها ، كانت مما يحتاج إلى تحقيقه ، فجعل هذا الفصل مشتملاً على بيان :

إثباتها ، وتغايرها ، والإشارة إلى مواضعها .

وهذه القوى تنقسم :

إلى مدركة ، وإلى معينة على الإدراك .

والمدركة مدركة :

إما لما يمكن أن يدرك بالحواس الظاهرة ، وهو ما يسمى صوراً .

وإما لما لا يمكن ، وهو ما يسمى معانى :

والمعينة تعين :

إما بحفظ المدركات من غير تصرف ، ليتمكن المدرك من المعاودة إلى إدراكها.

وإما بالتصرف فيها .

والمعينة بالحفظ معينة :

إما لمدركة الصور .

وإما لمدركة المعانى .

فهذه خمس قوى :

من باطن ، أدنى شرح ، وأن نقدم شرح أمر القوى المناسبة للحس أولًا ، فاسمع .

(٢) أليس قد تبصر القَطر النازل خطًّا مستقيمًا ؟ .

الأولى : مدركة الصور ، وتسمى حسًّا مشتركاً ؛ لأنها تدرك خيالات المحسوسات الظاهرة بالتأدية إليها .

والثانية : معينتها بالحفظ ، وتسمى خيالاً ومصورة .

والثالثة : المتصرفة فى المدركات ، وتسمى متخيلة ، ومتفكرة ، باعتبارين .

والرابعة : مدركة المعانى ، وتسمى وهماً ومتوهمة .

والخامسة : معينتها بالحفظ ، وتسمى حافظة وذاكرة .

وإنما سمى الجميع مدركة ؛ وإن كانت المدركة منها اثنتين فقط ؛ لأن الإدراكات الباطنة لا تتم إلا بجميعها .

وابتدأ الشيخ بشرح الحس المشترك لمناسبته للحس الظاهر ؛ فإن الترتيب التعليمى أن يرتقى بالمتعلمين عما هو أظهر عند الحس ، إلى ما هو أقرب إلى العقل .

(٢) أقول : هذا بيان إثبات « الحس المشترك » و « الخيال » . وقد استدل على وجود كل واحد منهما مفرداً ، وعلى وجودهما معهما بالشركة :

أما الاستدلال على « الحس المشترك » منفرداً ، فهو قوله :

[أليس قد تبصر القطر النازل ... إلى قوله : إليها يؤدى البصر كالمشاهدة] .

والحاصل : أن الموجود فى الخارج كنقطة ، والمرئى كخط ، والنقطة المتحركة ترتسم فى البصر عند وصولها إلى مكان ما ، تحدث بحسبه المقابلة بينهما ، وتزول عنه بزوال المقابلة ، والمقابلة إنما تحصل فى آن يحيط به زمانان لاحصول لها فيهما ؛ لكون الحركة غير قارة .

فلولا شىء آخر غير البصر ترتسم فيه تلك النقطة وتبقى قليلا على وجه تتصل الارتسامات المتتالية فى البصر ، فيه ، بعضها ببعض ؛ لم يكن اتصال ، فلم يُرَ خطٌّ .

فإذن ههنا قوة قد بقى فيها الارتسام البصرى مشاهداً .

وأما قوله : [وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها] .

والنقطة الدائرة بسرعة خطًّا مستديرا ؟ كُلُّهُ على سبيل المشاهدة ، لا على سبيل تخيل أو تذكر .

وأنت تعلم أن البصر إنما ترتسم فيه صورةُ المُقابِل .

فإشارة إلى خاصة أخرى لهذه القوة ، وهى التى لأجلها لُقّبتْ بـ « المشترك » ؛ وإنما ذكرها ههنا لتعريف القوة بها ، وسيورد الحجة على إثباتها .

واعترض الفاضل الشارح على هذا الاستدلال ، بأن قال :

[لم لا يجوز أن يكون اتصال الارتسامات فى الهواء ؛ بأن يكون كل تشكل يحدث فى جزء من الهواء لوصول النقطة إليه ؛ فإنه يحدث قبل زوال الشكل السابق ، فتتصل التشكلات ويرى خطًّا . . . قال : وهذا أولى مما قالوه ؛ لأن القول بمشاهدة ما ليس فى الخارج سفسطة وجهالة . . .

ثم قال : ولم لا يجوز أن يكون ذلك فى البصر ، والعلم بأن البصر لا ترتسم فيه إلا صورة المقابل ليس ببرهانى ، والتجربة لا تفيده] .

والجواب :

عن الأول : أن بقاء التشكل السابق عند حصول التشكل بعده ، يقتضى الخلاء ؛ فإن التشكل إنما حدث فى الهواء لنهاياته المحيطة بالجسم المتحرك فيه ؛ وبقاء النهايات بحالها بعد خروج المتحرك عنها يقتضى إحاطة النهايات بالخلاء .

وعن الثانى : أن القول بذلك أولى بأن ينسب إلى السفسطة والجهالة ، من القول بوجود قوة للإنسان يدرك بها شيئاً بعد غيبته ؛ لأنه ، مع كونه مشتملا على القول بمشاهدة ما ليس فى الخارج ، قول بمشاهدة ما لا يقابله البصر ولا يكون فى حكم ما يقابله .

وأما قول الشيخ :

[وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها] .

فإشارة إلى الخيال ، واستدلال على وجوده بالمشاهدة الباطنة ، وهو ظاهر .

قال الفاضل الشارح :

[واستدلوا على مغايرة الخيال للحس المشترك من وجهين :

أحدهما : أن المدرك قابل ، والقابل يغاير الحافظ :

والمقابلُ النازلُ أو المستديرُ ، كالنقطة ، لا كالخط ، فقد بقى إذن فى بعض قواك هيأة ما ارتسم فيه أولًا ، واتصل بها هيأة الإبصار الحاضر ، فعندك قوة قِبَلَ البصر ، إليها يؤدى البصر ، كالمشاهدة ، وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها .

الحجة : هى أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد .
والمثال : هو أن الماء يقبل الأشكال ولا يحفظها .
والحجة ضعيفة ؛ ومع ذلك فإن الخيال الذى هو الحافظ .
يجب أن يقبل الصور حتى يمكن أن يحفظها ، وأيضاً
إنها معارضة بالحس المشترك المدرك لأشياء مختلفة .
وبالنفس التى تفعل أفعالا مختلفة] .

وأقول : اجتماع القبول والحفظ فى شىء واحد لا يدل على وحدة مصدرهما ؛ فإنهم يجوزون اجتماعهما فى شىء واحد لقوتين فيه كالأرض ، وأما افتراقهما فى صورة فيدل على مغايرة المصدرين .

والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليست بشىء ؛ لأن الواحد يصدر عنه الكثير إذا كان الصادر بالقصد الأول شيئاً واحداً ، ثم يتكثر بقصد ثان ، أوكانت وجوه الصدورات مختلفة ؛ فالصادر عن الحس المشترك هو استثبات الصور المادية عند غيبة المادة ، ثم يصير مستثبتاً للألوان والأصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان ؛ وذلك لانقسام تلك الصور إليها .

وذلك كالإبصار الذى فعله إدراك اللون ، ثم إنه يصير مدركاً للضدين لكون اللون مشتملا عليهما .

وأما النفس فإنما يكثر فعلها لتكثر وجوه الصدورات عنها .

قال : [والمثال أيضاً ضعيف ؛ لأنه ثبوت الحكم فى صورة لا يقتضى ثبوت مثله فى صورة أخرى] .

وأقول : ليس الأمر على ما ظنه ؛ بل إنما هو قياس من الشكل الثالث ينتج حكماً جزئياً مناقضاً للحكم الكلى ، بأن كل ما يقبل شيئاً فهو يحفظه ؛ فإن ذلك يدل على مغايرة القوتين بالضرورة .

وعندك قوة تحفظ مُثُلَ المحسوسات بعد الغيبوبة ، مجتمعة فيها .

وبهاتين القوتين يمكنك أن تحكم أن هذا اللون غير هذا

قال :

[والوجه الثانى : أن استحضار الصور والذهول عنها من غير نسيان ، والنسيان ، يوجب تغاير القوتين ؛ فإن الاستحضار حصول الصورة فى القوتين ، والذهول حصولها فى الحافظة دون المدركة ؛ والنسيان زوالها عنهما .

وهذا أيضاً ضعيف ؛ لأن تجويز الحصول فى الحافظة حالة الذهول يقتضى القول بأن الإدراك ليس هو حصول الصورة فى المدرك بل أمر وراءه ، وعلى هذا التقدير يحتمل أن تكون الصورة حاصلة فى الحس المشترك دائماً ، والاستحضار موقوف على حصول ذلك الأمر .

وأيضاً القوة العاقلة ليست لها حافظة مع أنها تستحضر وتذهل من غير نسيان ، وتنسى .

فإن قلتم : حافظتها العقل الفعال ؛ قلنا : فليكن هو حافظاً للحس المشترك أيضاً] .

والجواب : عنه ما مر : وهو أن الإدراك حصول الصورة للمدرك لحصوله فى الآلة . والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك ، وإن كانت حاصلة فى الآلة . والعقل الفعال ــ لتمثل المعقولات فيه ، وامتناع تمثل المحسوسات فيه ــ يصلح لأن يكون حافظاً للصور المعقولة دون المحسوسة .

وأما قول الشيخ : [وبهاتين القوتين يمكنك أن تحكم أن هذا اللون غير هذا الطعم] . فاستدلال مشترك على وجودهما معاً . وهو بناء على أن النفس لا تدرك المحسوسات إلا بقوة جسمانية :

وتقريره : أنها لا تدرك بحس واحد من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات ؛ فإذن لا بد لها حين تحكم على أبيض ما ، أنه ذو حلاوة ، من قوة يدرك البياض والحلاوة

الطعم ؛ وأن لصاحب هذا اللون ، هذا الطعم ؛ فإن القاضى بهذين الأمرين يحتاج إلى أن يحضره المقضى عليهما جميعاً ، فهذه قوى .

معاً بها ، ولا محالة تكون نسبة جميع المحسوسات إلى تلك القوة ، نسبة واحدة .

وأيضاً كما أن النفس لا تقدر على هذا الحكم إلا بقوة مدركة للجميع ؛ فإنها أيضاً لا تقدر على ذلك إلا بقوة حافظة للجميع ؛ وإلا فتنعدم صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند إدراك الآخر والالتفات إليه .

واعترض الفاضل الشارح :

[بأنا نحكم على زيد بأنه إنسان ، وهو حكم بكلى على جزئى ، فالحاكم يجب أن يدركهما معاً ، ويلزم منه أن تكون النفس التى هى مدركة للكليات ، مدركة للجزئيات] .

والجواب : أنها مدركة لهما ؛ ولكن لأحدهما بآلة ، وللآخر بغير آلة .

قال :

[والذى يدل على إبطال القول بالحس المشترك ، علمى بالضرورة إذا ذقت طعاماً أن الذائق ليس هو الدماغ ، ولو جاز ذلك لجاز أن يقال : بل هو « العقب » أو « الكعب » .

وإذا أبصرت شيئاً فلست مبصراً له مرتين ، إحداهما بالعين والأخرى بالدماغ :

والذى يدل على إبطال القول بالخيال ، أن انطباع ما يراه الإنسان طول عمره فى جزء من الدماغ يقتضى : إما اختلاط الصور أو انطباع كل واحد فى جزء هو غاية فى الصغر] .

والجواب :

عن الأول : أنك أيضاً بالضرورة تجد الفرق بين الذوق ، وتخيل الذوق ، وتعلم أن تخيل الذوق ليس فى عقبك .

وعن الثانى : أنه استبعاد محض ؛ وذلك لقياس الأمور الذهنية على الخارجية . .

(٣) وأيضًا فإن الحيوانات — ناطقها وغير ناطقها — تدرك فى المحسوسات الجزئية ، معانى جزئية غير محسوسة ، ولا متأدية من طريق الحواس ؛ مثل إدراك الشاة معنى فى الذئب غيرَ محسوس ؛ وإدراك الكبش معنى فى النعجة غيرَ محسوس ؛ إدراكًا جزئيًّا يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده .

فعندك قوة هذا شأنها ، وأيضاً فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم ؛ قوةٌ تحفظ هذه المعانى بعد حكم الحاكم بها ، غيرُ الحافظة للصور .

---

(٣) أقول هذا بيان إثبات : الوهم ، والحافظة .

أما الوهم : فقوة يدرك الحيوان بها معانى جزئية لم تتأدَّ من الحواس إليها ؛ كإدراك العداوة والصداقة ، والموافقة والمخالفة ، من أشخاص جزئية .

فإدراك تلك المعانى دليل على وجود قوة تدركها . وكونها مما لم يتأد من الحواس ، دليل على مغايرتها للحس المشترك . ووجودها فى الحيوانات العجم دليل على مغايرتها للنفس الناطقة .

وقد يستدل على ذلك أيضاً بأن الإنسان ربما يخاف شيئاً يقتضى عقله الأمن منه ، كالموت ؛ وما يخالف عقله فهو غير عقله .

وأما الحافظة : فإثباتها وبيان مغايرتها لسائر القوى ، كما مر ، وما فى الكتاب ظاهر .

وأما قول الفاضل الشارح : [الصداقة التى بينى وبين ولدى ، كلية] .

فيجاب بأن يقال : هب أنها كلية ولكن الكلى لا بد له من أشخاص جزئية ، وكلامنا فى جزئيات الصداقة الكلية .

وأيضاً الاستئناس الذى تدركه الشاة من صاحبها فى وقت ما بعينه ، جزئى مدرك بغير العقل ، وكلامنا فى مثله .

(٤) ولكل قوة من هذه القوى ، آلة جسمانية خاصة ، واسم خاص .

فالأُولى : هى المسماة بـ « الحس المشترك » ، و « بنطاسيا »

---

(٤) ذكر علماء التشريح :

أن الحامل لقوة الشم ، زائدتان شبيهتان بحلمتى الثدى ، ناتئتان من مقدم الدماغ ، قد فارقتا لين الدماغ قليلا ، ولم تلحقهما صلابة العصب .

والحامل لقوة الإبصار الزوج الأول من الأزواج السبعة التى هى الأعصاب الناتئة من الدماغ . وهما مجوفتان تتلاقيان فتفترقان إلى العينين .

والحامل لقوة الذوق ، هو الشعبة الرابعة من الزوج الثالث الذى منبته الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره ، من لدن قاعدة الدماغ ، وتنفذ هذه الشعبة فى ثقبة فى الفك الأعلى إلى اللسان .

والحامل لقوة السمع ، هو القسم الأول من قسمى الزوج الخامس الذى منشؤه خلف الزوج الثالث . ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ .

والحامل لقوة اللمس ، سائر الأعصاب ، وخصوصاً النخاعية .

فتبين من هذا :

أن مبدأ أعصاب الحواس الأربعة هو مقدم الدماغ .

ومبدأ أعصاب اللمس ، هو الدماغ والنخاع ، الذى مبدؤه أيضاً الدماغ ، وأكثرها نخاعية .

فلأجل ذلك قال الشيخ :

[إن آلة الحس المشترك هو الروح المصبوب فى مبادئ عصب الحس ، لا سيا فى مقدم الدماغ] .

ولم يقل مطلقاً : [فى مقدم الدماغ] فإن الحس المشترك كرأس عين تتشعب منه خمسة أنهار ، وكأن الروح المصبوب فى البطن المقدم هو آلة للحس المشترك والخيال ، إلا أن ما فى مقدم ذلك البطن ، بالحس المشترك أخص ، وما فى مؤخره بالخيال أخص .

وآلتها الروح المصبوب فى مبادئ عصب الحس ، لا سيما فى مقدم الدماغ .

والثانية : المسماة بـ « المصورة » و « الخيال » ، وآلتها الروح المصبوب فى البطن المقدم ، لا سيما فى الجانب الأخير .

(٥) والثالثة الوهم وآلتها الدماغ كله ، لكن الأخص بها هو التجويف الأوسط .

وإنما تتأدّى الإدراكات الحسية من الحواس ، بواسطة الأرواح التى فى الأعصاب ، إلى التى فى مباديها المتصلة بالروح المصبوب فى البطن المقدم .

والفاضل الشارح :

[فسر التأدية بأن تسير الكيفيات المحسوسة فى الأعصاب إلى آلة الحس المشترك ، ثم اشتغل ببيان الاستبعاد وبالتشنيع الوارد على تفسيره] .

والتأدية ههنا استعارة عن إدراك النفس بواسطة الروح المصبوب إلى كل حس محسوسه . وبواسطة الروح الذى هو مبدأ مشترك للجميع مُثُلَ جميع المحسوسات .

واتصال الأعصاب ليس لتمهيد طرق تسير فيها الكيفيات ، فإن الكيفيات لا تنتقل من موضوعاتها ، وإدراك النفس ليس بمتأخر عن ملاقاة الحواس للمحسوسات بزمان تقطع فيه تلك المسافات ؛ بل هو لاتصال الأرواح بمبدأ واحد ، مجتمعة فى موضع يعدها للإحساس .

وباقى كلام الشيخ ظاهر .

(٥) قال الشيخ فى « الشفاء » فى صفة القوة المسماة بـ « الوهم » :

[هى الرئيسة الحاكمة فى الحيوان حكماً ليس فصلا كالحكم العقلي ، ولكن حكماً تخيلياً مقروناً بالجزئية وبالصورة الحسية ، وعنه تصدر أكثر الأفعال الحيوانية] .

إلى ههنا حكاية قوله .

فكون الدماغ كله آلتها ، هو لكونها مصدراً لأكثر الأفعال المتعلقة بالروح الدماغى فى الحيوان .

(٦) وتخدمها فيها قوة رابعة لها أن تركب وتفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن « الحس » ، والمعانى المدركة بـ« الوهم » .

وتركب أيضاً الصور بالمعانى وتفصلها عنها ، وتسمى عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة .

وسلطانها فى الجزء الأول من التجويف الأوسط ، كأنها قوة ما لـ « الوهم » ، ويتوسط الوهم للعقل .

واختصاص التجويف الأوسط بها ، لاستخدامها المتخيلة ، على ما سيجيء ، ولهذا السبب أيضاً قدم ذكرها على ذكر المتخيلة .

(٦) معناه واضح .

والمراد من الخدمة أن الوهم يتصرف بواسطتها فى المدركات ، ويتم بذلك التصرف إدراكه لها .

قال الفاضل الشارح :

[إن كان لهذه القوة إدراك ، كان الشيء الواحد مدركاً ومتصرفاً ، وإن لم يكن لها إدراك — مع أنها تتصرف بالتركيب والتفصيل — بطل قولهم : القاضى على الشيئين لا بد أن يحضره المقضى عليهما .

وأيضاً استخدام الوهم إياها تصرف فيها ، فإذن الوهم مدرك ومتصرف معاً] .

والجواب :

عن الأول : أن هذه القوة ليست بمدركة ، وتصرفها فى شيئين يقتضى حضورهما ، لا إدراكها لهما ؛ إذ لا يجب أن يكون كل حاضر متصرَّف فيه مدرَكاً .

وعن الثانى : أن الشيء الواحد يمكن أن يكون مدرَكاً ومتصرِّفاً من وجهين مختلفين :

أحدهما : بحسب ذاته .

والآخر : بحسب آلة .

أو كلاهما بحسب آلتين . .

(٧) والباقية من القوى هى الذاكرة ، وسلطانها فى حيز

(٧) هذه هى القوة الخامسة ، وهى حافظة للمعانى ، ومعينة للوهم بالحفظ ؛ ويسميها قوم ذاكرة ؛ فإن الذكر لا يتم إلاّ بها .

قال الفاضل الشارح :

[حفظ المعانى مغاير لاسترجاعها بعد زوالها ، فإن وجب أن ينسب كل فعل إلى قوة ، وجب أن تكون القوى ستّاً ، وهذا شىء ذكره فى القانون] .

وأقول : إن الشيخ ذكر فى القانون بهذه العبارة :

[وههنا موضع نظر فلسفى فى أنه : هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم ، قوة واحدة ؟ أم قوتان ؟ ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب] .

فههنا لم يحكم بالتغاير مطلقاً .

وقال فى الشفاء :

[وهذه القوة — يعنى الحافظة — تسمى أيضاً متذكرة ، فتكون :

حافظة لصيانتها ما فيها .

ومتذكرة ؛ لسرعة استعدادها لإثباتها والتصور بها ، مستعيدة إياها إذا فقدت ، وذلك إذا أقبل الوهم بقوته المتخيلة إلى مخزونات الحافظة فجعل يعرض واحداً واحداً من الصور . . . . إلى آخر قوله . . . . وهذا يدل على أنها الذاكرة ولكن باعتبار آخر] .

والحق أن الذكر ملاحظة المحفوظ ، فهو مركب من : إدراك شىء لشىء ، أدرك فى وقت آخر ، وحفظ ، على ما صرح به الشيخ فى آخر هذا النمط .

والاسترجاع طلب تلك الملاحظة بالفكر .

فإذن الذاكرة ليست هى قوة بسيطة ، بل هى مبدأ فعل يتركب من أفعال قوتين : مدركة ، وحافظة .

والمسترجعة مبدأ فعل يتركب من أفعال ثلاث قوى : متصرفة ، ومدركة ، وحافظة .

وههنا بحث آخر : وهو أن الفاضل الشارح ذكر أن الشيخ قال فى الشفاء فى آخر الفصل الأول من المقالة الرابعة ، من الكلام فى النفس :

الزوج الذى فى التجويف الأخير ، وهو آلتها .

(٨) وإنما هُدي الناس إلى القضية بأن هذه هى الآلات ،

[ويشبه أن تكون القوة الوهمية هى بعينها المفكرة ، والمتخيلة ، والمتذكرة ، وهى بعينها الحاكمة ؛ فتكون بذاتها حاكمة ، وبحركاتها وأفعالها متخيلة ومتذكرة : فتكون متخيلة بما تعمل فى الصور والمعانى ، ومتذكرة بما ينتهى إليه عملها .

وأما الحافظة فهى قوة خزانتها .

فهذه حكاية ألفاظه .

وذلك يدل على اضطرابه فى أمر هذه القوى] .

أقول : وقد قال الشيخ أيضاً قبل كلامه هذا متصلاً به :

[وهذه القوة المركّبة بين الصورة ، والصورة ، وبين الصورة والمعنى ، وبين المعنى والمعنى ، هى كأنها القوة الوهمية بالموضع ، لا من حيث تحكم ، بل من حيث تعمل ؛ لتصل إلى الحكم ، وقد جعل مكانها واسطة الدماغ ليكون لها اتصال بخزانتى المعنى والصورة] .

وهذا حكم صريح بأن حامل المتصرفة والوهمية عضو واحد ؛ ومذهبه أن القوة الواحدة بالآلة الواحدة ، لا تفعل فعلين مختلفين ؛ فإذن صدور فعلين مختلفين — هما الإدراك والتصرف — عن مصدر هو جسم واحد يدل على اشتمال ذلك الجسم على قوتين مختلفتين قطعاً ، وهذا شىء لا يمكن أن يذهب على مثل الشيخ ، فإذن ليس مراده من قوله :

[الوهمية : هى بعينها المفكرة ، والمتخيلة ، والمتذكرة] .

أن جميعها بالذات واحد ، وكيف والمتذكرة — التى هى الحافظة على ما ذكر من قبل — لا شك فى أنها الخازنة التى موضعها مؤخر الدماغ ، وليست بالاتفاق هى الوهمية بالذات ، بل مراد الشيخ من ذلك :

[أن المبدأ الذى ينسب إليه التخيل ، والتفكر ، والتذكر ، والحفظ ، هو الوهم ، كما أن مبدأ الجميع فى الإنسان هو الناطقة] .

ولذلك جعله رئيساً حاكماً على القوى الحيوانية .

(٨) أقول : هذا استدلال متعلق بالطب ، على كون هذه الأعضاء ، موضع هذه القوى . والطبيب لا يميز بين المدرك والحافظ ، ولا يتعرض لإثبات الوهم ، إنما يميز هذه

أن الفساد إذا اختص بتجويف ، أو رث الآفة فيه .

(٩) ثم اعتبار الواجب فى حكمة الصانع تعالى ، أن يقدم الأقنص للجرمانى ، ويؤخر الأقنص للروحانى ، ويقعد المتصرف

التميزات الحكيم .

فالقوى عند الأطباء ثلاث :

خيال : آلته البطن المقدم .

وفكر : آلته البطن الأوسط المسمى بالدودة .

وذكر : آلته البطن الأخير .

قال الفاضل الشارح :

[هذه الحجة لا تدل على كون هذه القوى فى هذه الأعضاء ؛ لأنها يحتمل أن تكون مفارقة ، أو قائمة بعضو آخر ؛ وإنما تختل أفعالها باختلال هذه المواضع ؛ لأنها آلاتها ؛ فإن أفعال العاقلة تختل باختلال الدماغ] .

وأقول : إن الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال إلا كونها آلات لهذه القوى ، ولم يتعرض لكونها قائمة بالأرواح المحصورة فى هذه الأعضاء ، أو بشىء آخر .

(٩) أقول : هذا تأكيد لتخصيص الأعضاء المذكورة بهذه القوى مأخوذ من الغاية ؛ فإنها تفيد معرفة منافع الأعضاء على ما يذكر فى الطبيعى والطب ، وفيه تنبيه على العناية الإلهية المقتضية لهذا الترتيب اللطيف .

وفى نسبة الأشباح العالية الخيالية إلى الجرم دون الجسم ،ونسبة المثل الوهمية إلى الروح دون النفس أو العقل ؛ استعارة لطيفة ، ومعناه ظاهر .

قال الفاضل الشارح :

[الاستدلال بكون الحس الظاهر فى مقدم الرأس والوجه ، على وجوب كون الحس المشترك والخيال هناك فى حكمة الصانع — مع أنه خطابى — غير مستمر ؛ لأن السمع واللمس فى مؤخر الرأس ، والذوق فى وسطه ؛ فليس جعل الحس المشترك والخيال فى مقدمه ؛ لكون الإبصار والشم هناك ، بأولى من أن يجعل فى مؤخره ، مع أن احتياج الحيوان إلى اللمس أكثر] .

فيهما حكماً واسترجاعاً للمثل المنمحية عن الجانبين ، عند الوسط ؛ عظمت قدرته •

وأقول : إن الشيخ وإن ذكر قبل هذا ، أن آلة الحس المشترك هو الروح المصبوب فى مقدم الدماغ ، لكنه فى هذا الموضع لم يعلل كون الحس المشترك هناك ، بكون الحس الظاهر هناك صريحاً ، بل ذكر فائدة الترتيب .

وأيضاً إن سلمنا أنه علل بذلك ، لكن فى قول هذا الفاضل :

[إن السمع فى مؤخر الدماغ] .

نظر ؛ لأن الشيخ ذكر فى الفصل الثامن من المقالة الثانية عشرة ، من الفن الثامن فى الحيوان ، من الشفاء ، بهذه العبارة :

[ولين مقدم الدماغ ؛ لأن أكثر عصب الحس ، وخصوصاً الذى للبصر والسمع ، ينبت منه ؛ لأن الحس طليعة ، والطليعة إلى جهة المقدم أولى] .

وذكر فى الفصل الذى يتلوه ، بعد ذكر القسم الأول من الزوج الخامس عن الأعصاب الدماغية بهذه العبارة :

[وهذا القسم منبته بالحقيقة من الجزء المقدم من الدماغ : وبه حس السمع]

فهذه حكاية كلامه .

وإذا كان حال العصب السمعى المتأخر عن الذوق ، هذه ، فما ظنك بالذوق ؟

وأما اللمس فلما كان أكثر أعصابه نخاعية ، للمنفعة المذكورة فى كتب التشريح ، لم يكن تعلقه بمؤخر الدماغ أكثر من تعلقه بمقدمه .

فإذن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ أكثر على الإطلاق ، والحجة التى أقامها الفاضل الشارح : على أن النفس هى المدركة لجميع الإدراكات .

[بأنها حاكمة ببعض المدركات على بعض] وختم بها الفصل .

فهى خالية عن الفائدة ، لأنهم معترفون بذلك ، إلا أنهم يذهبون إلى أنها مدركة للمعقولات بالذات ، وللمحسوسات بالآلات ، وإذ قد تقدم ذكر ذلك مراراً ، فلا فائدة فى التكرار .

الفصل العاشر

إشارة

(١) وأما نظير هذا التفصيل فى قوى النفس الإنسانية ، على سبيل التصنيف ، فهو أن النفس الإنسانية ، التى لها أن تعقل ، جوهرٌ له قوى وكمالات .

(٢) فمن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن ،

---

(١) أقول : يريد ذكر القوى التى يختص الإنسان بها . وإنما قال :

[على سبيل التصنيف] .

لأن القوى الحيوانية المذكورة كانت متباينة بالذات ، لكونها مبادئ أفعال مختلفة ، وكان تفصيلها على سبيل التنويع . وهذه غير متباينة بالذات ؛ لكونها متعلقة بذات واحدة مجردة ، إنما تختلف بحسب الاعتبارات التى هى بالقياس إلى تلك الذات عوارض ، فكأنها أصناف : والكمالات المذكورة ههنا هى الكمالات الثانية ، وهى أفعال هذه القوى .

(٢) أقول : قوى النفس تنقسم بالقسمة الأولى :

إلى ما يكون باعتبار تأثيرها فى البدن الموضوع لتصرفاتها ، مكملة إياه ، تأثيراً اختيارياً .

وإلى ما يكون باعتبار تأثرها عما فوقها ، مستكملة فى جوهرها بحسب استعداداتها .

وتسمى الأولى « عقلاً عملياً » .

والثانية « عقلاً نظرياً » .

« والعقل » يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم ، أو ما يشابهه .

والشيخ بدأ بالأولى ، لأنها أظهر .

فالشروع فى العمل الاختيارى ، الذى يختص بالإنسان ، لا يتأتى إلا بإدراك ما ينبغى أن يعمل فى كل باب ، وهى إدراك رأى كلى مستنبط من مقدمات كلية : أولية ، أو تجريبية ، أو ذائعة ، أو ظنية ؛ يحكم بها العقل النظرى ، ويستعملها العقل العملى فى تحصيل ذلك الرأى الكلى ، من غير أن يختص بجزئى دون غيره .

وهى القوة ، التى تختص باسم العقل العملى ، وهى التى تستنبط الواجب فيما يجب أن يفعل من الأُمور الإنسانية الجزئية ، لتتوصل به إلى أغراض اختيارية ، من مقدمات أولية ، وذائعة ، وتجريبية .

وباستعانة بالعقل النظرى ، فى الرأى الكلى ، إلى أن ينتقل به إلى الجزئى .

(٣) ومن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تكميل جوهرها عقلا بالفعل :

والعقل العملى يستعين بالنظرى فى ذلك ، ثم إنه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية ، أو محسوسة ، إلى الرأى الجزئى الحاصل فيعمل بحسبه ، ويحصّل بعمله مقاصده ، فى معاشه ، ومعاده .

(٣) أقول : وهذه إشارة إلى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها فى الاستكمال :

وتلك المراتب تنقسم :

إلى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوة .

وإلى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل .

والقوة مختلفة أيضاً بحسب الشدة والضعف :

فمبدؤها : كما يكون للطفل من قوة الكتابة .

ووسطها : كما يكون للأمى المستعد للتعلم .

ومنتهاها : كما يكون للقادر على الكتابة الذى لا يكتب ، وله أن يكتب متى شاء .

فقوة النفس المناسبة للمرتبة الأولى تسمى « عقلاً هيولانيًّا » تشبيهاً لها حينئذ بالهيولى الأولى ، الخالية فى نفسها عن جميع الصور المستعدة لقبولها ، وهى حاصلة لجميع أشخاص النوع فى مبادئ فطرتهم .

وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى « عقلاً بالملكة » وهى ما يكون عند حصول

فأولها : قوة استعدادية لها نحو المعقولات ، وقد يسميها قوم عقلا « هيولانيًّا » وهى المشكاة .

ويتلوها قوة أُخرى تحصل لها عند حصول المعقولات الأُولى فتتهيأُ بها لاكتساب الثوانى :

المعقولات الأولى، التى هى العلوم الأولية ، بحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية التى هى العلوم المكتسبة .

ومراتب الناس تختلف فى تحصيلها :

فمنهم : من يحصلها بشوق ما لنفسه إليها يبعثها على حركة فكرية شاقة فى طلب تلك المعقولات ، وهو من أصحاب الفكرة .

ومنهم : من يظفر بها من غير حركة — إما مع شوق ، أو لا مع شوق — وهو من أصحاب الحدس .

وتتكثر مراتب الصنفين ، وصاحب المرتبة الأخيرة ذو قوة قدسية . سيجىء إثباتها .

وأما قوتها المناسبة للمرتبة الأخيرة ، فتسمى : « عقلا بالفعل » وهو ما يكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية بالفعل متى شاء ، بعد الاكتساب بالفكر والحدس .

وهذه قوة للنفس ، وحضور تلك المعقولات كمال لها ، وهو المسمى « بالعقل المستفاد » ؛ لأنها مستفادة من عقل فعال فى نفوس الناس ، يخرجها من درجة العقل الهيولانى ، إلى درجة العقل المستفاد ؛ فإن كل ما يخرج من قوة إلى فعل ، فإنما يخرجها غيرها . ١

وقياس عقول الناس ، فى استفادة المعقولات ، إلى العقل الفعال ؛ قياس أبصار الحيوانات فى مشاهدة الألوان إلى الشمس .

وفى بعض نسخ الكتاب يوجد هكذا :

[وإن كانت أقوى من ذلك فتسمى عقلاً بالملكة] .

مع الواو العاطفة ، والفاضل الشارح لذلك جعل :

العقل بالملكة ، مرتبة بعد الفكر والحدس ، وقبل القوة القدسية .

إما بالفكرة ، وهى الشجرة الزيتونة ، إن كانت ضعفى .

أو بالحدس فهى زيت أيضًا إن كانت أقوى من ذلك ، فتسمى عقلا بالملكة ، وهى الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة

وهذا سهو منه ، يشهد به سائر كتب الشيخ ، وغيره .

ومنشأ هذا السهو هو وجود « الواو » المذكورة الفاصلة بين قوله :

[أو بالحدس ، فهى زيت أيضاً] .

وبين قوله : [إن كانت أقوى] .

وهى زائدة ألحقها الناسخون خطأ ، والتقدير اتصال الكلامين ، وليس قوله :

[فتسمى عقلا بالملكة] .

جواباً لقوله : [إن كانت أقوى] .

بل عطفاً على قوله : [فتهيأ بها لاكتساب الثوانى] .

لأن المسمى « بالملكة » هوالعقل المتوسط بين « الهيولانى » والذى « بالفعل » .

وإذا تقرر هذا فنقول :

لما كانت الإشارة المترتبة فى التمثيل المورد فى التنزيل ، لنور الله تعالى ، وهو قوله عز وجل :

[ٱللَّهُ نُورُ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضِ . مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ . ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجاجةٍ . ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ . يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ . نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ] .

قدسية ، يكاد زيتها يضيء ، ولو لم تمسسه نار .

ثم يحصل لها بعد ذلك ؛ قوة ، وكمال :

أما الكمال : فأن تحصل لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة فى الذهن ، وهى نور على نور .

وأما القوة : فأن يكون لها أن يحصل المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشاهد ، متى شاءت من غير افتقار إلى اكتساب ، وهو المصباح .

وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادًا .

مطابقة لهذه المراتب ، وقد قيل فى الخبر : [من عرف نفسه ، فقد عرف ربه] .

فقد فسر الشيخ تلك الإشارات بهذه المراتب .

فكانت « المشكاة » شبيهة « بالعقل الهيولانى » لكونها مظلمة فى ذاتها ، قابلة للنور ، لا على التساوى لاختلاف السطوح ، والثقب فيها .

و « الزجاجة » « بالعقل بالملكة » لأنها شفافة فى نفسها قابلة للنور أتم قبول .

و « الشجرة الزيتونة » « بالفكرة » لكونها مستعدة لأن تصير قابلة للنور بذاتها ، لكن بعد حركة كثيرة وتعب .

و « الزيت » « بالحدس » لكونه أقرب إلى ذلك من الزيتونة .

و « التى يكاد زيتها يضىء ولو لم تمسسه نار » « بالقوة القدسية » لأنها تكاد تعقل بالفعل ، ولو لم يكن شىء يخرجها من القوة إلى الفعل .

و « نور على نور » « بالعقل المستفاد » فإن الصورة المعقولة نور ، والنفس القابلة لها نور آخر .

و « المصباح » « بالعقل بالفعل » لأنه ينير بذاته من غير احتياج إلى نور يكتسبه .

و « النار » « بالعقل الفعال » لأن المصابيح تشتعل منها .

قال الفاضل الشارح :

وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل .

والذى يُخرج من الملكة إلى الفعل التام ، ومن الهيولانى أيضًا إلى الملكة ، فهو العقل الفعال ، وهو النار *

الفصل الحادى عشر

تنبيه

(١) لعلك تشتهى الآن أن تعرف الفرق بين « الفكرة » و « الحدس » فاستمع :

[وإنما قدم العقل المستفاد ، على العقل بالفعل ؛ لأن ملكة الكتابة لا تحصل إلا بعد حصولها بالفعل ، فالعقل المستفاد متقدم فى الوجود على حصول القوة المسماة بالعقل بالفعل] .

واعلم أن ذلك وإن كان بحسب الوجود كما ذكره الفاضل الشارح ، لكن العقل المستفاد هو الغاية القصوى ، وهو الرئيس المطلق ، الذى يخدمه ما يتقدمه من القوى الإنسانية ، والحيوانية ، والنباتية .

(١) أقول لما ذكر أن النفس تنتقل من المعقولات الأولى إلى الثانية : إما بالفكر أو بالحدس أراد أن يعرفها ليتضح الفرق بينهما .

فقوله فى تعريف الفكر : [إن النفس مستعينة بالتخيل فى أكثر الأمر] .

إشارة إلى أن الفكر يكون فى الجزئيات أكثر ؛ لأنها فى الكليات تكون مستعينة بالتفكر ، وهما متغايران بالاعتبار كما مر .

وقوله : [استعراضاً للمخزون فى الباطن] .

إشارة إلى الصور والمعانى المخزونة فى الخيال والذاكرة .

وقوله : [وما يجرى مجراه] .

إشارة إلى الصور العقلية .

أما « الفكرة » : فهى حركة ما للنفس فى المعانى مستعينةً بالتخيل ، فى أكثر الأمر ؛ يطلب بها الحد الأوسط ، أو ما يجرى مجراه ، مما يصار به إلى العلم بالمجهول حالة الفقدان استعراضًا للمخزون فى الباطن ، أو ما يجرى مجراه ، فربما تأدت إلى المطلوب ، وربما أنبتت .

وأما « الحدس » : فهو أن يتمثل الحد الأوسط فى الذهن دفعة :

إما عقيب طلب وشوق من غير حركة .

فالفكر : حركة فى المعانى ، من المطالب ، يطلب بها مبادئ تلك المطالب : كالحدود الوسطى وغيرها ، فربما أنبتت ، وربما تأدت ، ويتم إذا تأدت بحركة أخرى من الحدود الوسطى إلى المطالب .

وأما الحدس : فهو ظفر - عند الالتفات إلى المطالب - بالحدود الوسطى دفعة . وتمثل المطالب فى الذهن مع الحدود الوسطى كذلك ، من غير الحركتين المذكورتين ؛ سواء كان مع شوق أو لم يكن .

وأشار الشيخ بقوله : [أن يتمثل الحد الأوسط دفعة] .

إلى عدم الحركة الأولى .

وبقوله : [ويتمثل معه ما هو وسط له] .

إلى عدم الحركة الثانية .

وقوله : [أو فى حكمه] .

إشارة إلى ما يتمثل مع المطلوب من العلوم المتصلة به .

فالفرق بين الفكر والحدس :

أولا : بإمكان الانبتات ولا إمكانه ، إلا أن الفكر المنبت لا يكون مؤدياً إلى علم ؛ ولأجل ذلك ربما لا يسمى فكراً ، وهو غير الفكر المذكور فى الفصل المتقدم .

وإما من غير اشتياق وحركة .

ويتمثل معه ما هو وسط له أو فى حكمه *

الفصل الثانى عشر

إشارة

(١) ولعلك تشتهى أن تعرف زيادة دلالة على القوة القدسية وإمكان وجودها ، فاستمع :

وثانياً : بوجود الحركة وعدمها ، وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر والحدس المستعملين فى هذا الموضع .

والفاضل الشارح :

جعل الحركة الثانية مشتركة بينهما .

وخص الأولى بالفكر دون الحدس ، وقال : « الحدس هو أن يقع الحد الأوسط فى الذهن أولاً » . ثم ينساق الذهن منه إلى المطلوب ، ثم قسمه :

إلى ما يقترن بشوق ، فيتقدم الشعور بالمطلوب على الشعور بالأوسط .

وإلى ما لا يقترن به فيتأخر عنه .

وذلك خبط يشتمل — مع مخالفة المتن — على التناقض الصريح .

(١) أقول : يريد بيان إمكان وجود القوة القدسية .

وتقريره : أن للحدس والفكر مراتب فى التأدية إلى المطلوب بحسب الكيف والكم .

أما بحسب الكيف : فلسرعة التأدية وبطئها .

وأما بحسب الكم فلكثرة عددها وقلته .

والأول : يكون فى الفكرة أكثر ؛ لاشتمالها على الحركة .

والثانى : يكون فى الحدس أكثر لتجرده عن الحركة ؛ ولأن الحدس إنما يكون لقوة من النفس .

أَلستَ تعلم أن للحدس وجودًا ، وأن للناس فيه مراتب • وفى الفكرَة ؟

فمنهم غبى لا يعود عليه الفكر برادة .

ومنهم من له فطانة إلى حد ما ، ويستمتع بالفكر .

ومنهم من هو أثقف من ذلك ، وله إصابة فى المعقولات بالحدس .

وتلك الثقافة غير متشابهة فى الجميع ، بل ربما قلت وربما كثرت ، وكما أنك تجد جانب النقصان منتهيًا إلى عديم الحدس ، فأيقن أن الجانب الذى يلى الزيادة يمكن انتهاؤه إلى غنى فى أكثر أحواله عن التعلم والفكرة •

ولتلك المراتب حدًّا نقصان وكمال :

وحد النقصان : هو أن تنبت جميع أفكار الشخص عن مطالبه .

وحد الكمال : هو أن يحصل لشخص ما ، ما يمكن أن يحصل لنوعه من العلوم بحسب الكم دفعة أو قريباً من ذلك ، وبحسب الكيف على وجه يقتضى الاشتمال على الحدود الوسطى ، لا تقليدى .

ولما كان طرف النقصان مشاهداً ، فطرف الكمال ممكن الوجود .

وما فى الكتاب ظاهر .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل الثالث عشر

إشارة

(١) فإن اشتهيت أن تزداد فى الاستبصار فاعلم أنه سيبين لك أن المرتسم بالصورة المعقولة منا ، شىءٌ غير جسم ، ولا فى جسم ، وأن المرتسم بالصورة التى قبلها ، قوة فى جسم ، أو جسم .

---

(١) أقول : يريد إثبات العقل الفعال وبيان كيفية إفاضة المعقولات على النفوس الإنسانية .

ولما تقدمت إشارة ما ، إلى ذلك بأنه هو الذى يخرج النفوس من القوة إلى الفعل : أورد هذا الفصل لازدياد الاستبصار .

ولما كان المطلوب مبنيًّا على مقدمتين هما :

أن كل ما يرتسم فيه صور معقولة ، فهو ليس بجسم ولا جسمانى .

وأن كل ما يرتسم فيه صورة محسوسة ، أو متعلقة بها ، فهو إما جسم ، وإما قوة فى جسم .

ولما لم يبينها بعد ، ذكرهما وأحال بيانهما على ما سيأتى .

ثم شرع فى تقرير الحجة : وهى أن يقال :

إدراك الشىء وجود صورته فى المدرِك ، على ما مر . والذهول عنه مع إمكان ملاحظته ، هو عدم ما ، لتلك الصورة فيه ، لامن كل الوجوه ، بل مع إمكان وجودها أى وقت شاء .

والنسيان عدم مطلق لها فيه ؛ فإن الوجود معه إنما يتحصل بتجشم كسب جديد ، كما كان فى أول الأمر .

فههنا شىء غير المدرك حافظ للمدرَك ، تكون الصورة حالة الذهول موجودة فيه ، وحالة النسيان غير موجودة فيه ، وإلاَّ كان الذهول والنسيان واحداً .

وأنت تعلم أن شعور القوة بما تدركه ، هو ارتسام صورته فيها .

وأن الصورة إذا كانت حاصلة فى القوة ، لم تغب عنها القوة .

وأما القوى الجسمانية فقابلة للقسمة إلى جزءين : يكون أحدهما مدركاً : والآخر حافظاً ؛ لكون الأجسام قابلة للتجزئة .

وأما العاقلة فلا تقبل الانقسام لما سيأتى :

فإذن يجب أن يكون شىء غيرهما بالذات ترتسم فيه المعقولات ، ويكون هو خزانة حافظة لها . وذلك الشىء لا يمكن أن يكون جسماً أوجسمانياً ؛ لامتناع ارتسام المعقولات فيهما ، ولا يمكن أن يكون نفساً ، لأن النفس من حيث هى نفس ، لا تكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل ، بل بالقوة .

فإذن ههنا موجود مرتسم بصور جميع المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسمانى ، ولا بنفس ، وهو العقل الفعال .

فقوله : [وأنت تعلم أن شعور القوة بما تدركه هو ارتسام صورته فيها] .

تذاكر لما ذكره من قبل :

وقوله : [وأن الصورة إذا كانت حاصلة فى القوة ، لم تغب عنها القوة] .

إشارة إلى حال حصول الإدراك بالفعل .

وقوله : [أرأيت القوة إن غابت عنها ، ثم عاودتها ؛ والتفتت إليها ، هل يكون قد حدث هناك غير تمثلها فيها] .

بيان لكون الذهول مشتملاً على زوال ما ؛ فإن المعاودة إلى الإدراك تقتضى تجدداً ما ، للصورة .

وقوله : [فيجب إذن أن تكون الصورة المغيبة عنها : قد زالت عن القوة المدركة زوالاً ما] .

نتيجة لذلك .

وقوله :[وأما فى القوة الوهمية التى فى الحيوان فقد يجوز أن يقع هذا الزوال على وجهين :

أرأيت القوةَ إن غابتْ عنها ثم عاودتها ، والتفتت إليها ، هل يكون قد حدث هناك غيرُ تمثّلها فيها ؟

فيجب إذن أن تكون الصورة المغيبة عنها قد زالت عن المدركة زوالا ما .

وأما فى القوة الوهمية التى فى الحيوان فقد يجوز أن يقع هذا الزوال على وجهين :

أحدهما : أن تزول عنها ، وعن قوة أخرى كانت كالخزانة لها .

والثانى : أن تزول عنها ، وتحفظ فى قوة أخرى هى كالخزانة لها .

وفى الوجه الأول : لا تعود للوهم إلاّ بتجشم كسب جديد .

وفى الوجه الثانى : قد تعود وتلوح له بمطالعة الخزانة والالتفات إليها ، من غير تجشم كسب جديد .

ومثل هذا قد يمكن فى الصورة الخيالية المستحفظة فى قوة جسمانية ، فيجوز أن الخزن لها منا فى عضو ، أو فى قوة عضو . والذهول عنها لقوة أخرى فى عضو آخر ، لاحتمال أجسامنا وقوى أجسامنا للتجزى] .

إشارة إلى ما قررنا من أمر القوى الجسمانية .

وقوله : [ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانيًّا ، بل نقول :

إنا نحن نجد فى المعقولات نظير هاتين الحالتين ، أعنى فيما يذهل عنه ، ثم يستعاد ، لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات — كما تبين لك — غير جسمانى ولا منقسم ، فليس فيه شىء كالمتصرف ، وشىء كالخزانة . ولا يصلح أن يكون هو كالمتصرف ، وشىء من الجسم وقواه كالخزانة ؛ لأن المعقولات لاترتسم فى جسم] .

إشارة إلى حال القوة العاقلة ، واحتياجها إلى حافظة .

وقوله : [فبقى أن ههنا شيئاً خارجاً عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات] .

أحدهما : أن تزول عنها وعن قوة أخرى إن كانت ، كالخزانة لها .

والثانى : أن تزول عنها وتحفظ فى قوة أخرى هى لها كالخزانة .

وفى الوجه الأول لا تعود للوهم إلا بتجشم كسب جديد .

وفى الوجه الثانى قد تعود وتلوح له بمطالعة الخزانة والالتفات إليها من غير تجشم كسب جديد .

ومثل هذا قد يمكن فى الصورة الخيالية المستحفظة فى قوة جسمانية ، فيجوز أن يكون الخزن لها فى عضو ، أو فى قوة عضو ، والذهول عنها لقوة أخرى فى عضو آخر ، لاحتمال أجسامنا وقوى أجسامنا للتجزى .

نتيجة ذلك ، وإثبات للجوهر المفارق ، وأراد بالخروج عن جوهرنا مباينته لذواتنا بالذات .

وإنما قال : [عن جوهرنا] .

ولم يقل : [عن جسمنا] .

لأن الخارج عن جسم لا يكون مفارقاً .

وقوله : [إذ هو جوهر عقلى بالفعل] .

إشارة إلى أن ارتسام المعقولات بالفعل فيه إنما كان لأنه جوهر عقلى بالفعل ؛ لأن الجسم لا يمكن أن يرتسم فيه ؛ لأنه جوهر غير عقلى ؛ والنفس لا يمكن أن يرتسم فيها ؛ لأنها جوهر عقلى ، لا بالفعل ، بل بالقوة .

وقوله :

ولعله لا يجوز فيما ليس جسمانيًّا ، بل نقول : إنا نحن نجد فى المعقولات نظير هاتين الحالتين . أعنى فيما يذهل عنه ثم يستعاد ، لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات - كما تبين لك - غير جسمانى ولا منقسم ، فليس فيه شىء كالمتصرف ، وشىء كالخزانة ، ولا يصلح أن يكون هو كالمتصرف ، وشىء من الجسم وقواه كالخزانة ؛ لأن المعقولات لا ترتسم فى جسم.

فبقى أن ههنا شيئًا خارجًا عن جوهرنا ، فيه الصور المعقولة بالذات ؛ إذ هو جوهر عقلى بالفعل ، إذا وقع بين نفوسنا وبينه

[إذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ، ارتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص ، لأحكام خاصة] .

إشارة إلى تخصيص بعض الصور المرتسمة فيه؛ بأن تصير النفوس مدركة لها دون سائرها .

والأحكام الخاصة : هى علل الاستعدادات الخاصة من الإدراكات الجزئية السابقة المعدة لإدراك الكليات ، والإدراكات الكلية المناسبة المتأدية إلى المدرك الكلى .

وقوله :

[فإذا أعرضت النفس عنه إلى ما يلى العالم الجسدانى أو إلى صورة أخرى انمحى المتمثل الذى كان أولا ، كأن المرآة التى كانت تحاذى جانب القدس ، قد أعرض بها عنه إلى جانب الحس ، أو إلى شىء آخر من الأمور القدسية]

إشارة إلى حالة الذهول ، وسببه ، وتمثيل بالمرآة ، لأنها فى الجسمانيات أشبه شىء بالنفس المستفيدة من المجردات .

وقوله : [وهذا إنما يكون أيضاً للنفس إذا اكتسبت ملكة الاتصال] .

إشارة إلى السبب الذى به تختلف حالتا الذهول والنسيان .

وذلك لأن النسيان فى القوى الجسمانية ، إنما كان لزوال الصورة عن الحافظة ، وههنا

اتصال ما ، ارتسم منه فيها الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص ، لأحكام خاصة .

وإذا أعرضت النفس عنه إلى ما يلى العالم الجسدانى ، أو إلى صورة أخرى ، انمحى المتمثل الذى كان أولا ، كأن المرآة التى كانت يحاذى بها جانب القدس قد أعرض بها عنه إلى جانب الحس ، أو إلى شىء آخر من الأمور القدسية .

وهذا إنما يكون أيضًا للنفس إذا اكتسبت ملكة الاتصال .

لا يمكن أن يزول شىء من العقل الفعال .

فسبب الاختلاف ههنا أن الذهول إنما يكون مع كون النفس ذات هيئة تُمكِّنُ بها من الاتصال بالعقل الفعال ، فى مشاهدة ما اختص بها من المعقولات المرتسمة فيه ، وتلك الهيئة هى ملكة الاتصال . والنسيان زوال تلك الملكة عنها .

واعتراضات الفاضل الشارح : مكررة قد سبقت الإجابة إليها وإلى أجوبتها إلا قوله :

[هذا الكلام دل على وجود سبب يُفيضُ العلوم على النفس ، ولم يدل على كون ذلك السبب مجرداً عالماً ، فإن كل مؤثر فى شىء لا يجب أن يكون موصوفاً بذلك الأثر ، كالعقل الفعال أيضاً ، الذى هو عندهم علة لحدوث الألوان ، والصور ، والمقادير ، مع عدم اتصافه بها] .

والجواب عنه : أن الحجة المذكورة ، دلت على تجريده ، وسيأتى البرهان على أن كل مجرد عاقل .

على أن ملاحظة النفس للمعقولات ، بعد الذهول عنها ، مشاهدةً إياها ، دليل على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها .

الفصل الرابع عشر

إشارة

(١) هذا الاتصال علته قوة بعيدة ، هى « العقل الهيولى » وقوة كاسبة هى « العقل بالملكة » وقوة تامة الاستعداد لها أن تُقبل بالنفس إلى جهة الإشراق – متى شاءت – بملكة متمكنة وهى المسماة « بالعقل بالفعل » .

---

(١) أقول : لما ظهر أن العلة الفاعلية لحصول صور المعقولات فى النفس هى العقل الفعال ، والعلة القابلة هى النفس ، بشرط أن تحصل لها ملكة الاتصال به ، أراد أن يشير إلى العلة الموجدة لهذه الملكة فى النفس ، التى هى استعدادها لقبول تلك الصور .

ولا شك أن الاستعداد إنما يحدث شيئاً فشيئاً حتى يتم ؛ فإذن ينبغى أن تكون علته حادثة أيضاً كذلك بإزائه .

وقد مر ذكر قوى النفس المترتبة المتجددة التى هى : العقل الهيولانى ، والعقل بالملكة ، والعقل بالفعل ، فأشار ههنا إلى أن العلة البعيدة :

هى الأولى منها ، وهى الاستعداد العام الإنسانى .

والمتوسطة : هى الثانية ، وهى كاسبة الاتصال ، لاشتمالها على العلم بالمعقولات الأولى ، التى هى مبادئ المعقولات الثانية .

والقريبة : هى الثالثة ، وهى المقتضية للملكة المذكورة ، وإنما يتم الاستعداد ، بها . وبمشيئة النفس ، اللتين يجب حصول الصورة معهما .

أقول : وهذا يدل على أن العقل بالملكة مرتبة متوسطة بين العقل الهيولانى ، والعقل بالفعل ، لا بين الحدس والقوة القدسية .

الفصل الخامس عشر

إشارة

(١) كثرة تصرفات النفس فى الخيالات الحسية ، وفى المثل المعنوية ،اللتين فى المصورة والذاكرة ، باستخدام القوة الوهمية والمفكرة ، تُكسب النفسَ استعداداً نحو قبول مجرداتها عن الجوهر المفارق لمناسبةٍ ما بينهما ، يحقِّقُ ذلك مشاهدةُ الحال وتأمُّلُها .

---

(١) أقول : لما ذكر حصول الاتصال بالعقل الفعال فى الفصل الماضى على سبيل الإجمال ، أراد أن يعيِّنَ ويفصِّل حصوله فى هذا الفصل ، وهو على وجهين :

أحدهما : أن يكثر تصرف النفس فى الخيالات الحسية ؛ كخيال زيدوعمرو ؛ وفى المُثُل المعنوية ؛ كمثال هذه الصداقة وتلك الصداقة ،اللتين فى المصورة والذاكرة ؛ لاعلى أن تدركها النفس وتتصرف فيها بذاتها ، فإن النفس لا تدرك الجزئيات ولا تتصرف فيها بانفرادها ، بل باستخدام القوة الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة المتصرفة بذاتها فى المثل ؛ وباستخدام الحس المشترك مع ذلك فى الخيالات ، فتكتسب النفس بتلك التصرفات – أعنى التفكر فى الأشخاص الجزئية – استعداداً نحو قبول صورة الإنسان ، وصورة الصداقة المجردتين عن العوارض المادية على الوجه المذكور ، قبولا عن العقل الفعال المنتقش بهما ، لمناسبة ما بين كل كلى وجزئياته . تُحقق ذلك مشاهدةُ الحال وتأملُها ؛ فإنا إذا أحسسنا بالجزئيات تصورنا الكليات . وهذه التصرفات فى الجزئيات هى المخصصات للاستعداد التام لحصول صورة صورة من الكليات المشتملة على تلك الجزئيات ؛ لأن تلك الصور لا تنتقل عن الجزئيات إلى النفس ، بل ترتسم فيها عن العقل الفعال .

والوجه الثانى : أن يفيد هذا التخصصَ معنىً عقلىٌّ – كإجزاء الحد والرسم ،

وهذه التصرفات هى المخصِّصات للاستعداد التام لصورة صورة ، وقد يُفيد هذا التخصصَ معنى عقلى لمعنى عقلى *

الفصل السادس عشر

إشارة

(١) إن اشتهيت الآن أن يتضح لك أن المعنى المعقول لا يرتسم فى منقسم ، ولا فى ذى وضع فاسمع :

وكتصور الملزوم ، وما يشبه ذلك ، لمعنى عقلى ؛ كتصور المحدود ، والمرسوم ، واللازم .
وهذه حالُ التصورات المستفادة . والتصديقاتُ على قياسها .

واعتراضات الفاضل الشارح على ذلك لما كانت ظاهرة الفساد ، عند التأمل فيها ، أعرضنا عنها مخافة الإطناب .

(١) أقول : يريد بيان أن النفس الناطقة ، وبالجملة كل جوهر عاقل ، فهو ليس بجسم ولا جسمانى ، وبالجملة ، ليس بذى وضع :

قال الفاضل الشارح :

[إيراد هذه المسألة كان بالنمط المترجم بـ « التجريد » أولى ، إلا أنه لما بنى إثبات الجوهر المفارق على أن النفس الإنسانية ليست جسماً ولا جسمانية ، احتاج إلى بيان ذلك ؛ فاكتفى ههنا ببرهان واحد لذلك ، وذكر سائر البراهين فى النمط المذكور] .

وأقول : إنه أراد فى هذا النمط أن يبحث عن ماهية النفس وكمالاتها ، فبيّن ، أولا ، أنها جوهر مفارق الوجود عن الأجسام والجسمانيات ، ثم أثبت لها كمالات تصدر عنها لذاتها من غير توسط آلة ، وكمالات تصدر عنها بتوسط آلات .

وأراد فى نمط التجريد أن يبحث عن حالها بعد التجرد عن البدن ، فبيّن هناك بقاءها مع كمالاتها الذاتية ، ولم يتعرض لبيان امتناع كونها جسماً أو جسمانية ، بل بالغ فى إيضاح الفرق ، بين الكمالات الذاتية الباقية معها ، والكمالات البدنية الزائلة عنها بزوال البدن ؛

إنك تعلم أن الشيء غير المنقسم قد يقارنه أشياء كثيرة لا يجب لها أن تصير منقسمة فى الوضع ، وذلك إذا لم

فوقع اشتراك المنطين فى البحث عن تلك الكمالات من غير قصد، على ما يتضح فى موضعه ، ولم يورد — كما ذكره الشارح ههنا — شيئاً مما يجب أن يبين هناك .

وقوله :

[إنك تعلم أن الشيء غير المنقسم قد يقارنه أشياء كثيرة لا يجب لها أن تصير منقسمة فى الوضع ، وذلك إذا لم تكن كثرتها كثرة ما ينقسم فى الوضع ، كأجزاء البلقة . لكن الشيء المنقسم إلى كثرة مختلفة الوضع ، لا يجوز أن يقارنه شيء غير منقسم] .

إشارة إلى تمهيد أصل كلي ، وهو : أن الحالّ :

قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام المحل .

وقد يكون بحيث يقتضي .

والأول : هو الحال الذى لا ينقسم إلى أجزاء متباينة فى الوضع : كالسواد المنقسم إلى جنسه وفصله ، وكأشياء كثيرة تحل محلاً واحداً معاً ، كالسواد والحركة مثلا ؛ فإنهما لا يقتضيان بانقسامها إلى هذين النوعين ، انقسام المحل إلى جزء أسود غير متحرك. وإلى جزء متحرك غير أسود .

والثاني : هو الحال الذى ينقسم إلى أجزاء متباينة فى الوضع ، كالبُلقة ؛ فإنها تنقسم إلى عرضين متباينين فى المحل والوضع .

وأشار الشيخ إلى هذين القسمين بقوله :

وأشار الشيخ إلى هذين القسمين بقوله :

[الشيء غير المنقسم قد يقارنه أشياء كثيرة. . . إلى قوله : كأجزاء البلقة] .

والمحل أيضاً قد يكون :

بحيث لا يقتضي انقسامه ، انقسام الحالّ .

وقد يكون بحيث يقتضي .

والأول : هو :

تكن كثرتها كثرة ما ينقسم فى الوضع ، كأجزاء البُلْقَة ، لكن الشىء المنقسم إلى كثرة مختلفة الوضع ، لا يجوز أن يقارنه شىءٌ غير منقسم .

(٢) وفى المعقولات معان غير منقسمة لا محالة ، وإلا

المحل المنقسم إلى أجزاء غير متباينة فى الوضع ، كالجسم المنقسم إلى جنسه وفصله ، أو إلى مادته وصورته .

والمحل الذى ينقسم إلى أجزاء متباينة فى الوضع ، ولكن لا يحل فيه الحال ، من حيث هو ذلك المحل ، بل من حيث لحوق طبيعة أخرى به :

كالخط ؛ فإن النقطة لا تنقسم بانقسامه ؛ لأنها لا تحله من حيث هو خط ، بل من حيث هو متناه .

وكالسطح ؛ فإن الشكل لا يحله من حيث هو سطح ، بل من حيث هو ذو نهاية واحدة ، أو أكثر .

وكالجسم ؛ فإن المحاذاة التى هى الإضافة مثلاً . لا تحله من حيث هو جسم ، بل من حيث وجود جسم آخر على وضع ما ، منه .

وكالأجزاء ؛ فإن الوحدة لا تحلها ، من حيث هى أجزاء ، بل من حيث هى مجموع .

والثانى : هو المحل الذى يحل فيه شىء ، من حيث هو ذلك الشىء القابل للقسمة ؛ كالجسم الذى يحل فيه السواد ، والحركة ، والمقدار .

وأشار الشيخ إلى القسم الأخير بقوله :

[لكن الشىء المنقسم إلى كثرة مختلفة الوضع ، لا يجوز أن يقارنه شىء غير منقسم] .

وإنما أعرض عن ذكر القسم الأول ؛ لأن الحال هناك لا يقارن المحل المنقسم، من حيث هو ذلك المحل ، وليست مقارنته إياه هذه المقارنة ؛ بل إنما يقع عليهما اسم المقارنة لا بمعنى واحد .

(٢) أقول : لما فرغ من تمهيد الأصل المذكور ، شرع فى تقرير الحجة ، وهى أن فى المعقولات معانى غير منقسمة ، وإلا لزم منه محال ، وهو التئام كل معقول من أجزاء

لكانت المعقولات إنما تلتئم من مبادئ لها ، غير متناهية بالفعل.

ومع ذلك فإنه لا بد فى كل كثرة ـ متناهيةً كانت أو غيرَ متناهية ـ من واحد بالفعل .

وإذا كان فى المعقولات ما هو واحد بالفعل ، ويعقل من

غير متناهية بالفعل ، سواء كانت متشابهة أو غير متشابهة .

وإنما قيّد بـ« الفعل » ، لأن الشيء الذى يكون له أجزاء غير متناهية بالقوة ، كالجسم ؛ إنما يكون واحداً بالفعل ، فيكون هو معنى غير منقسم : من حيث هو واحد ، وهو المطلوب ، مع أن هذا الاحتمال فى المعقولات غير ممكن ، على ما سيأتى .

ومع لزوم المحال المذكور : فالمطلوب حاصل ؛ لأن كل كثرة بالفعل ، ـ سواء كانت متناهية أو غير متناهية ـ فالواحد بالفعل موجود فيها ، وذلك لأن الكثرة عبارة عن الآحاد ، فإذن ثبت أن فى المعقولات ما هو واحد ، فإذا عُقِل من حيث هو واحد، فإنما ُعقل من حيث لا ينقسم .

ومعنى أنه ُعقِل ، أنه ارتسم فى جوهر يدركه . وهذا الارتسام فى ذلك الجوهر لايكون من حيث لحوق طبيعة أخرى به ، لأنه إنما يدركه بذاته .

ثم إن كان ذلك الجوهر مما ينقسم ، وجب من انقسامه ، انقسام المعنى المعقول ؛ من حيث هو واحد ، وهو محال .

فإذن المعقول الواحد ، يستحيل أن يرتسم فيما ينقسم فى الوضع ، وكل جسم ، وكل قوة حالة فى جسم ، منقسم ؛ فإذن محل المعقول الواحد ليس بجسم ، ولابقوة جسمانية .

ومحل المعقول الواحد هو محل سائر المعقولات على ما مر ، فإذن ليست النفس الإنسانية ، ولا كل ما من شأنه أن يعقل ، بجسم ولا جسمانى .

وألفاظ الكتاب ظاهرة .

وإنما قيّد قوله : [فإذن لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع] .

احترازاً من انقسام المحل لا بالوضع ، فإنه لايقتضى انقسام الحال كما مر . والجوهر

حيث هو واحد ؛ فإنما يعقل من حيث هو لا ينقسم ؛ فإذن لا يرتسم فيما ينقسم فى الوضع .

وكلُّ جسمٍ ، وكلُّ قوة فى جسم ، منقسمٌ *

الفصل السابع عشر

وهم وتنبيه

(١) أو لعلك تقول : قد يجوز أن يقع للصورة العقلية الوحدانية قسمةٌ وهمية إلى أجزاء متشابهة ، فاسمع :

العاقل يجوز أن ينقسم ذلك الانقسام ، كانقسام النفس إلى جنسها وفصلها .

واعلم أن ما ليس بمنقسم بالفعل ، فلا يحتمل أن ينقسم إلى مختلفات ، لأن اختلاف الأجزاء الموجودة فى الكل ، يقتضى انقسام الكل بالفعل ؛ وقد فرض غير منقسم بالفعل . هذا خلف .

لكنه يحتمل أن ينقسم إلى متشابهات ، وإن لم يكن إلا فى الوهم ، وذلك كالجسم الذى هو شخص ، إلى أجزاء غير متناهية بالقوة ، أو كالجسم الذى هو جنس ، إلى أنواع غير متناهية بالقوة .

فالمعنى المعقول — إن كان كذلك — فلا يمتنع أن يحل فى جسم غير منقسم بالفعل ، وينقسم بانقسام ذلك الجسم إلى أجزائه أو إلى جزئياته ، فلذلك أردف الشيخ هذا الفصل بفصلين مشتملين على بيان هذين الاحتمالين وتحقيق الحق فيهما .

(١) أقول : الوهم هو الاحتمال الأول من الاحتمالين المذكورين :

وهو أن تكون الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية إلى أجزاء متشابهة كالجسم الواحد : وحينئذ يمكن أن تكون حالة فى جسم واحد فتنقسم بانقسامه .

والتنبيه تنبيه على فساد هذا الاحتمال .

وتقريره : أن المعقول الواحد إذا انقسم إلى قسمين متشابهين يجب أن يكونا مشابهين

إنه إن كان كل واحد من القسمين المتشابهين شرطًا مع الآخر فى استتمام التصور العقلى ، فهما مباينان له مباينة الشرط للمشروط .

وأيضًا فيكون المعقول الذى إنما يعقل بشرطين هما جزآه ، منقسمًا .

وأيضًا فإنه قبل وقوع القسمة يكون فاقدًا للشرط ، فلم يكن معقولًا . وإن لم يكن شرطًا ، فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة ، صارت معقولة مع ماليس له مدخلية فى تتميم معقوليتها

للمجموع أيضاً ، فلا يخلو :

إما أن يكون كون كل واحد من القسمين مع الآخر شرطاً فى كون ذلك المعقول معقولاً وحينئذ لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا ، لفقدان الشرط .

أو لا يكون كذلك ، بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولا أيضاً كالأصل .

أما القسم الأول : فباطل من ثلاثة أوجه :

الأول : أن كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مبايناً للكل مباينة الشرط للمشروط ، ويلزم من ذلك أن يجتمع من القسمين شىء ليس هو إياهما ، بل إنما يكون المجتمع متعلق الماهية بزيادة فى المقدار أوالعدد ، كشكل ما ، أو عدد ، بخلاف القسمين فلا يكون القسمان جزئية من حيث ماهيته المشابهة لهما ، هذا خلف .

والثانى : أن المعقول ، الذى شرط كونه معقولا هو حصول الجزأين له ، لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم ؛ وقد فرضناه واحداً غير منقسم ، هذا خلف .

والثالث : أنه قبل وقوع القسمة فيه ، لا يكون الجزآن حاصلين ، فلا يكون شرط معقوليته حاصلا ، فلا يكون معقولا ، وقد فرضناه معقولا ، هذا خلف .

والشيخ أشار إلى القسم الأول بقوله :

[إنه إن كان كل واحد من القسمين المتشابهين شرطاً مع الآخر فى استتمام التصور العقلى]

إلا بالعرض ؛ وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة فإذن هى ملابسة بعدُ، لها ، وكيف لا ؟ وهى عارضة لها بسبب ما فيه قدر فى أقل منه بلاغ ؛ فإن أحد القسمين هو حافظ لنوع الصورة إن كان مشابهًا ؛ فالصورة

وأشار إلى الوجه الأول بقوله :

[فهما مباينان له مباينة الشرط للمشروط] .

وأشار إلى الوجه الثانى بقوله :

[وأيضاً فيكون المعقول الذى إنما يعقل بشرطين هما جزآه منقسماً] .

وأشار إلى الوجه الثالث بقوله :

[وأيضاً فإنه قبل وقوع القسمة يكون فاقداً للشرط ، فلم يكن معقولاً] .

وأما القسم الثانى : وهو أن لا يكون حصول القسمين شرطاً فى معقوليته ، بل يكون هو بنفسه معقولاً ، وكل واحد من القسمين بانفراده أيضاً معقولا ، كالجسم الذى يقبل القسمة إلى أجسام ؛ فباطل أيضاً ؛ لكون الصورة المعقولة مأخوذة مع لاحق غريب عن ذاته ، كالقسمة أولا ؛ وكمقارنة ما يقبل القسمة من المقدار ثانياً .

وقد ذكرنا من قبل أن الصور المعقولة إنما تكون مجردة عما يقتضيه غير ذواتها . هذا خلف .

وأشار الشيخ إلى هذا القسم بقوله : [وإن لم يكن شرطاً] .

وإلى الخلف اللازم من جهة مقارنة القسمة بقوله :

[فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة ، مع ما ليس له مدخلية فى تمم معقوليتها إلا بالعرض ، وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة ، فإذن هى ملابسة بعد ، لها] .

وإلى الخلف اللازم من جهة مقارنة ما يقبل القسمة من المقدار بقوله:

[وكيف لا وهى عارضة لهابسبب ما فيه قدر فى أقل منه بلاغ ، فإن أحد القسمين هو حافظ لنوع الصورة إن كان مشابهاً . فالصورة التى جردناها

التى جردناها مغشاة بعد ، بهيأة غريبة ، من جمع أو تفريق ، أو زيادة أو نقصان ، أو اختصاص بوضع . فليست هى الصورة المفروضة .

(٢) وأما الصورة الحسية والخيالية فتفتقر ملاحظة النفس

مغشاة بعد ، بهيأة غريبة من جمع أو تفريق ، أو زيادة أو نقصان ، واختصاص بوضع ، فليست هى الصورة المفروضة] .

وذلك لأن القسمة عارضة لها بسبب شىء فيه ذو مقدار ، فى أقل منه كفاية ، فإن أحد القسمين إن كان مشابهاً للقسم الآخر ، فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة ؛ فإذن الصورة التى فرضناها مجردةً ، كانت مغشاة بعد ، بهيأة غريبة :

من جمع : إذا اعتبر حصول الكل من القسمين .

أو تفريق : إذا اعتبر انقسامه إليهما .

أو زيادة : إذا اعتبر حصوله من انضياف أحد القسمين إلى الآخر .

أو نقصان : إذا اعتبر بقاء المعقولية بعد حذف أحدهما منه .

أو اختصاص بوضع ؛ لأن التجزئة إلى جزأين متشابهين لا تعرض إلاّ للماديات ، فهى تقتضى وضعاً ما ، لا محالة .

وقوله : [فليست هى الصورة المفروضة] .

إشارة إلى الخلف .

(٢) أقول : لما فرغ من بيان امتناع حلول الصورة المعقولة فى الجسم وما يتبعه ، بيّن وجوب حلول الصورة الحسية والخيالية فيه ، ليتم الفرق بينهما .

وذلك لأنا إذا أحسسنا بوجه إنسان مثلاً ، وتخيلناه ؛ فلا بد من أن تلاحظ النفس أجزاء له ، متباينة الوضع ، مقارنة لهيئات غريبة مادية . كالعين ، والأنف ، والفم ؛ فإن صورة العين اليمنى تدرك فى مادة وجهة لم تحل اليسرى فيهما ، وكذلك اليسرى ؛ فهما متباينتان فى الوضع .

أجزاء لها ، جزئية ، متباينة الوضع ، مقارنة لهيئات غريبة

وأيضاً كونهما على بعد مخصوص بينهما ، وكون إحداهما فى جهة من الأنف غير جهة الأخرى ؛ هيئات غريبة مادية تقارنهما .

وتلك الملاحظة تفتقر إلى أن يكون رسمها الحسى ، ورشمها الخيالى فى ذى وضع وقبول انقسام ، أى فى شىء مادى .

والرسم هو الأثر اللاصق بالأرض وهو بالمحسوس أولى ، لأن الحس إنما يجد أثر الشىء .

والرسم هو الختم ، أعنى إحداث النقش الذى يحدث من الطابع فى الشىء الذى طبع عليه ؛ ولذلك يسمى اللوح الذى تختم به البيادر رشماً ، وهو بالخيال أولى ، لأن صورها منطبعة فى الخيال من طابع ، وهو المدرك بالحس .

وفى قول الشيخ : [ملاحظة النفس للصور الحسية والخيالية] .

تصريح بإدراك النفس لها . ويظهر منه بطلان قول من ادعى عليه [أنه لايقول بذلك] .

واعتراض الفاضل الشارح : بأن : [الصور العقلية فى النفس الجزئية ليست بمجردة] .

مكرر وقد سبق ذكره

وقوله :

[لو صح أن الصورة العقلية مجردة عن اللواحق لكان كافياً فى بيان تجرد النفس ؛ لأنا حينئذ نقول : كل حالٍّ فى متحيز فهو ذو وضع ، وكل ذى وضع فليس مجرداً عن اللواحق .

والصورة العقلية مجردة ، فهى ليست بحالة فى متحيز]

ليس بقادح فى الحجة المذكورة ؛ لأن صحة حجة على مطلوب ، لاينافى صحة حجة أخرى عليه .

والشيخ قد أورد تلك الحجة أيضاً فى أكثر كتبه ، حتى المختصر الموسوم بـ «عيون الحكمة» لكنه أوردها على وجه أقرب مأخذاً مما ذكره هذا الفاضل ، وذلك أنه أوردها هكذا :

[الصورة العقلية ليست بذوات وضع وكل حال فى جسم فهو ذو وضع]

وإنما اختار ههنا الحجة المذكورة التى هى قولنا :

[المرتسم بالمعقول الواحد ، ليس بمنقسم ، والجسم منقسم] .

لاندراج وجوب كون الصورة الخيالية جسمانية ، تحتها ؛ على وجه أظهر ؛ كما أشار إليه.

مادية ؛ إلى أن يكون رسمها ورشمها فى ذى وضع وقبول انقسام •

الفصل الثامن عشر

وهم وتنبيه

(١) أو لعلك تقول : إن الصورة العقلية قد تنقسم بإضافة زوائد معنوية إليها ، قسمة المعنى الجنسى الوحدانى

وأما اعتراضه : المستعار من الشيخ « أبى البركات » ؛ وهو : [أن الهيولى غير ذات حجم ، وقد حكمتم بانطباع الجسمية والمقدار فيها ، فلم لا يجوز انطباع المحسوسات فى النفس ؟] ·

فالجواب عنه : أن الهيولى إنما تتحصل موجودة ، ذات وضع ، بذلك الانطباع ، والنفس لا يجوز أن تصير ذات وضع البتة .

وقوله :

[هب أن ما ذكرتموه يقتضى كون الصور الحسية والخيالية ، جسمانية ؛ لكنه لا يقتضى كون الوهمية جسمانية]

فالجواب : أنهم لم يتمسكوا فى ذلك بهذه الحجة ، بل بغيرها .

(١) أقول : الوهم فى هذا الفصل هو الاحتمال الثانى من الاحتمالين المذكورين ، وهو :

أن تنقسم الصورة العقلية إلى جزئيات لها .

واعلم : أن قسمة الكلى إلى الجزئيات ، إنما تكون بإضافة زوائد معنوية إليه ، وتلك الزوائد تكون :

إما مقومة لماهيات الجزئيات . أو غير مقومة .

فإن كانت مقومة ، كانت فصولا ؛ فكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسى الوحدانى

بالفصول المنوِّعة : والمعنى النوعى الوحدانى بالفصول العرضية المصنِّفة ، فاسمع .

(٢) إنه قد يجوز ذلك ، ولكن يكون فيه إلحاق كلى بكلى يجعله صورة أُخرى ليست جزءًا من الصورة الأُولى ؛ فإن المعقول الجنسي والنوعى لا تنقسم ذاته فى معقوليته ، إلى معقولات نوعية وصنفية يكون مجموعها حاصل المعنى الواحد

بالفصول الذاتية المنوعة ، كقسمة الحيوان – بإضافة الناطق ، وغير الناطق – إلى الإنسان وغيره .

وإن لم تكن مقومة ، كانت عرضيات ، ولا يخلو :

إما أن يكون الحاصل بعد إضافتها إلى ذلك الكلى قابلا للشركة .

أو لم يكن .

فإن كان قابلا للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعى الوحدانى بالفصول العرضية المصنِّفة ، كقسمة الإنسان بالسواد والبياض ، إلى السود والبيض .

وإن لم يكن قابلا للشركة ، كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعى الواحد ، بالعوارض الجزئية المشخصة .

وإنما لم يذكر الشيخ هذا القسم ؛ لأن الحاصل فيه لا يكون معقولا ، بل يكون محسوساً .

(٢) أقول : هذا هو التنبيه على تحقيق الحق فيه ، وهو أن هذه القسمة يجوز أن تقع فى الوجود ، بخلاف القسمة المتقدمة ، لكنها بالحقيقة لا تكون قسمة بل هى تركيب تلك الصورة الكلية ؛ كالحيوان ؛ بصورة كلية أخرى ؛ كالناطق ، تجعلها صورة ثالثة ، كالإنسان . والإنسان الحاصل ليس جزءاً من الصورة الأولى ، أعنى الحيوان ، فإن المعقول الجنسى كالحيوان لا تنقسم ذاته فى معقوليته إلى معقولات ، كالإنسان والفرس يكون مجموعهما ، هو حاصل معنى الحيوان .

الجنسي أو النوعي ؛ ولا تكون نسبتها إلى المعنى الواحد المقسوم نسبة الأجزاء ، بل نسبة الجزئيات .

ولو كان المعنى الواحد العقلي البسيط الذي سبق تعرضنا له ، ينقسم بمختلفات بوجه ، لكان غير الوجه الذي تُشَكِّكُ به أوّلا من قبول القسمة إلى المتشابهات ، وكان كل واحد من أجزائه أولى بأن يكون البسيطَ الذي فيه الكلام *

الفصل التاسع عشر

إشارة

(١) إنك تعلم أن كل شيء يعقل شيئًا ، فإنه يعقل

وكذلك النوعي كالإنسان ، لا ينقسم إلى معقولات صنفية ، كالعرب والعجم ، بكون مجموعهما ، هو حاصل معنى الإنسان .

وأيضاً لا تكون نسبة هذه الأنواع والأصناف ، للحيوان والإنسان المقسومين ، نسبة الأجزاء ، بل نسبة الجزئيات .

ولو كان المعنى الواحد العقلي البسيط الذي استدللنا به على تجريد محله ، ينقسم بمختلفات بوجه ، كالجنس والفصل ، لكان غير الوجه الذي يشكك به قبل هذا ، من قبول القسمة إلى أجزاء متشابهة كالجسم ، وكان كل واحد من أجزائه البسيطة التي لا تنقسم ، كجنسه العالي ، أولى بأن نجعله البسيط الذي استدللنا به ، لئلا يعرض شك من وجه .

(١) أقول : يريد بيان :

أن كل عاقل فهو معقول .

وأن كل معقول قائم بذاته فهو عاقل . وابتدأ بالأول ، فقوله :

بالقوة القريبة من الفعل ، أنه يعقل ، وذلك عقل منه لذاته ؛ فكل ما يعقل شيئاً ، فله أن يعقل ذاته .

[كل شيء يعقل شيئاً فإنه يعقل بالقوة القريبة من الفعل أنه يعقله] .

صغرى قياس .

وإنما قال : [بالقوة القريبة]

لأنه جعل للقوة ثلاث مراتب :

بعيدة : هي العقل الهيولانى.

ومتوسطة : هي العقل بالملكة .

وقريبة : هي العقل بالفعل ، وهي التى تقتضى أن يكون للعاقل أن يلاحظ معقوله متى شاء .

فالمراد : أن كل شيء يعقل شيئاً ، فله أن يعقل بالفعل — متى شاء — أن ذاته عاقلة لذلك الشيء ؛ وذلك لأن تعقله لذلك الشيء ، هو حصول ذلك الشيء له ، وتعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء ، هو حصول ذلك الحصول له .

ولا شك أن حصول الشيء للشيء لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له ، إذا اعتبره معتبر .

والفاضل الشارح : استدرك على قول الشيخ : [إنه يعقل بالقوة القريبة من الفعل] . بأن العقول المفارقة ليس فيها شيء بالقوة على ما سيأتى، فهى إنما تعقل بالفعل ، قال :

[وكان من الواجب أن يقول : فإنه يمكن أن يعقله بالإمكان العام ، ليكون متناولا لها وللنفوس الإنسانية] .

أقول : الإمكان العام يقع على الإمكانيات البعيدة ، حتى على دائم العدم من غير ضرورة ، فلذلك لم يعبر به الشيخ عن المقصود فى هذا الموضع ، وعبربالقوة القريبة التى مر ذكرها .

والمراد : أن تعقّل الشيء يشتمل على تعقّل صدور ذلك التعقل من المتعقّل بالقوة القريبة ، فالمشتمل على القوة هو التعقل ، لا المتعقّل، وكون المتعقّل بحيث يجب أن يكون له بالفعل ما يكون لغيره بالقوة ، لسبب يرجع إلى ذاته ، لا ينافى ذلك .

(٢) وكل ما يُعقَل فمن شأن ماهيته أن تقارن معقولا آخر ، ولذلك يُعقل أيضًا مع غيره ، وإنما تعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة .

(٣) فإن كان مما يقوم بذاته ، فلا مانع له من حقيقته ، أن يقارن المعنى المعقول .

فهذه صغرى القياس .

وقال الفاضل الشارح : [إنه بديهى] .

وأما كبرى القياس فيدل عليها قوله : [وذلك عقل منه لذاته] .

يعنى تعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء تعقل منه لذاته بوجه ؛ فإن العلم بالتصديق ، علم بتصور الموضوع ، لست أقول هو علم بتصور الموضوع فقط ، بل هو علم بتصور المحمول ، وعلم بارتباطهما .

وأما النتيجة : فقوله : [فكل ما يعقل شيئاً ، فله أن يعقل ذاته] .

وصورة القياس هكذا : كل شيء يعقل شيئاً ، فله أن يعقل — متى شاء — كونَ ذاته عاقلة لذلك .

وكل ما له أن يعقل كونَ ذاته عاقلا لشيء ، فله أن يعقل ذاته .

فكل شيء يعقل شيئاً ، فله أن يعقل ذاته .

(٢) أقول : يريد أن يبين أن كل معقول فهو عاقل بالإمكان ، بشرط سيذكره .

فذكر أولا أن كل معقول فمن شأن ماهيته أن تقارن معقولا آخر ، وبيَّنه من وجهين :

أحدهما : أنه ربما يعقل مع غيره : فلو لم يكن من شأنه مقارنة الغير لامتنع أن يُعقل مع الغير .

والثانى : أن كونه معقولا ، هو كونه مقارناً للعاقل .

(٣) أقول : هذا هو الشرط المذكور ، وهو القيام بالذات .

والمعنى أن كل معقولٍ قائمٍ بذاته ، فلا يمتنع من حيث ذاته أن يقارنه معنى معقول .

(٤) اللهم إلا أن تكون ذاته ممنوة فى الوجود بمقارنة أمور مانعة من ذلك ، من مادة ، أو شيء آخر إن كان .

(٥) فإن كانت حقيقته مسلّمة ، لم يمتنع عليها

وسبب الاحتياج إلى هذا الشرط ، ماسيذكره فى الفصل التالى لهذا الفصل .

(٤) أقول : قد ثبت فيما مضى أن مقارنة المادة ولواحقها مانعة من كون الشيء معقولا ، وأنه إنما يصير معقولا بتجريده عنها ، فكل شيء يكون فى الوجود ممنوًّا بمقارنة المادة ولواحقها ، وإن كان قائماً بذاته كالجسم ، فهو خارج عن الحكم المذكور .

يقال : منوت الشيء ، ومنيته : أى ابتليته .

وقوله : [أو شيء آخر إن كان] .

يمكن أن يحمل على الصورة المعقولة المجردة فإنها لا تعقل إذا كانت قائمة بعاقل آخر ، وإن كانت تعقل إن كانت قائمة بذاتها .

(٥) أقول : أى إن كانت حقيقته مسلمة لذاته ، غير قائمة بغيره ، لم يمتنع على تلك الحقيقة بحسب ذاتها ، أن تقارنها الصور العقلية فكانت عاقلة لتلك الصور بالإمكان ، فإن معنى التعقل هو حصول الصور العقلية عندها ، وفى ضمن ذلك إمكان عقله لذاته ، لأن تعقل غيره يستلزم تعقل كونه متعقلا له بالقوة ، وهو يتضمن تعقله لذاته .

وتقدير الكلام :

وفى ضمن ما يلزم ذلك ، إمكان عقله لذاته .

فثبت إذن أن كل معقول قائم بذاته ، عاقل لغيره ولذاته بالإمكان ، وقد ثبت من الحكم الأول أن كل عاقل لشيء فهو معقول لذاته .

قال الفاضل الشارح : [المقصود من هذا الفصل بيان أن كل مجرد ، فإنه يمكن أن يكون عاقلا بالإمكان العام .

وبرهانه : أن كل مجرد ، إن أمكن أن يعقل غيره ، أمكن أن يعقل ذاته ، لكنه أمكن أن يعقل غيره .

بيان الشرطية : أن كل من يعقل شيئاً ، فيمكنه أن يعقل تعقله لذلك الشيء .

مقارنة الصورة العقلية إياها ، فكان لها ذلك بالإمكان ، وفى

وكل من أمكنه ذلك ، أمكنه أن يعقل ذاته .

وبيان صدق المقدم : أن كل مجرد يصح أن يكون معقولا وحده ، وكل ما يصح أن يكون معقولا وحده ، يصح أن يكون معقولا مع غيره ، وكل ما هو كذلك ، يصح أن يقارن غيره .

فإذن : كل مجرد يصح أن يقارن غيره .

وصحة هذه المقارنة لا تتوقف على حصول المجرد فى الجوهر العاقل ؛ لأن حصوله فيه نفس المقارنة .

فتوقف صحة المقارنة على حصول المجرد فيه ، توقف صحة الشىء على وجود المتأخر عنها.

فإذن المجرد سواء وجد فى العقل ، أو فى الخارج ، يلزمه صحة مقارنة الغير ، ولا معنى للتعقل إلا المقارنة .

فإذن كل مجرد يصح أن يعقل غيره] .

وأقول : إنه أراد أن يجعل الحكمين المذكورين فى هذا الفصل ، حكماً واحداً ، وجعل الحجة استثنائية ، وجعل الأول بيان الشرطية ، والثانى بيان الاستثناء .

والأظهر ما قدمناه .

ثم اعترض : على قوله : [كل مجرد يصح أن يعقل غيره] .

بأن قال :

[أما قولكم] : كل مجرد يصح أن يكون معقولا ، ليس ببديهى ، فهو محتاج إلى برهان ، خصوصاً مع اعترافكم بأن حقيقة البارى تعالى ، وحقائق العقول ، بل القوى البسيطة ، غير معقولة للبشر] .

والجواب عنه : أن الحكم بأن كل مجرد يصح أن يكون معقولا ، ليس مما ذكره الشيخ فى هذا الفصل ، بل هو مذكور فى الفصل الذى ذكر فيه أحوال الإدراكات الحسية والخيالية ، والعقلية ، ومر الكلام فيه ، فإيراد الاعتراض ههنا عليه غير مناسب .

وكون ذات البارى تعالى ، وذوات العقول ، غير معقولة بالقياس إلينا لا يقتضى امتناع تعقلها فى نفوسها .

ضمن ذلك إمكان عقله لذاته .

ثم قال :

[وإن سلمناه ، فلم قلتم : إن ما يصح أن يعقل وحده ، يصح أن يعقل مع غيره ، فلعل من المجردات ما لا يصح تعقل شيء آخر مع تعقلها ؟ وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه أن العلم بالشيء والعلم بغيره لا يجتمعان ؟]

والجواب : أن تعقل كل موجود يمتنع أن ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة ، وما يجرى مجراهما من الأمور العامة ، ولذلك حكم بعضهم بأن التصور لا يتعرى عن تصديق ما ، والحكم بشيء على شيء يقتضى مقارنتهما فى الذهن .

فإذن لا شيء يصح أن يعقل وحده ، إلا ويصح أن يعقل مع غيره .

ثم قال : [وإن سلمناه ، فلا بد من دليل على أن كل مجرد فإنه يصح أن يُعقل مع كل ما عداه ، حتى يفرع عليه أن كل مجرد فإنه يصح أن يعقل الأشياء] .

والجواب : أن المطلوب ههنا هو إثبات العاقلية لكل ما يفرض مجرداً ، ويكفى فيه صحة مقارنته لمعقول واحد .

وأما إثبات صحة تعقل كل الأشياء لكل مجرد ، فشيء لم يدعه الشيخ ههنا ، وليس فى تقرير كلامه إليه حاجة .

ثم قال :

[وإن سلمناه ، فلم قلتم : إن صحة المقارنة تكون فى الخارج ؟ ولم لا يجوز أن تكون مشروطة بأن تكون فى النفس ؟

وقوله : لو توقفت صحة المقارنة على حصول المجرد فى النفس ، لزم تأخر صحة الشيء عن وجوده ، مغالطة ، فإن المقارنة جنس تحته ثلاثة أنواع :

مقارنة الحال للمحل .

ومقارنة المحل للحال :

ومقارنة أحد الحالين للآخر .

ولا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شيء ، صحة الحكم بسائر الأنواع عليه ، فإن العرض يصح أن يقارن غيره مقارنة الحال للمحل ، من غير عكس ، وكذلك الصورة ، وباقى الجواهر بالعكس .

. . . .

وإذا ثبت ذلك ، كان توقف صحة مقارنة المجرد لغيره ، التى هى مقارنة الحالين ، على حصول المجرد فى العاقل ، الذى هو مقارنة الحال للمحل ، توقف صحة وجود نوع ، على وجود نوع آخر . ولا يلزم منه محال .

وبتقدير أن لا يكون أحدهما متوقفاً على الآخر ، لكن لايلزم من صحة وجود نوعين من المقارنة ، صحة النوع الثالث ، الذى لا يتصور تعقل المجرد إلا به] .

والجواب : أن حصول نوع من المقارنة كاف فى الدلالة على صحة طبيعة المقارنة مطلقاً ، من حيث الماهية المشتركة ، وهى كافية فى تقرير الحجة .

ثم قال :

[ولو سلمنا أن هذه الأنواع متساوية فى الماهية لكن لايلزم من صحة حكم على ماهية ، عند كونها فى الذهن ، صحته عليها فى الخارج ؛ فإن الإنسان الذهنى لا يحتاج إلى موضع ، بخلاف الخارجى .

والخارجى حساس متحرك ، بخلاف الذهنى] .

والجواب : أن اعتبار حصول الإنسان فى الذهن ، من حيث هو ماهية الإنسان ، غير اعتبار حصول الإنسان فى الذهن ، من حيث هو صورة ذهنية ، كما مر بيانه .

فإن الأول هو تعقل الإنسان .

والثانى هو الصورة المتعقَّلة للإنسان ، وهى محتاجة إلى تعقل آخر مثل الأول .

والعقل إذا حكم على الإنسان بالاعتبار الأول ، وجب أن يطابق الخارج ، وإلا لارتفع الوثوق عن أحكام العقل .

وإذا حكم بالاعتبار الثانى ، لم يجب أن يطابق الخارج ؛ لأنه لم يحكم على الإنسان الخارجى ، بل حكم على الذهنى وحده . وههنا لم يحكم بصحة مقارنة المجرد لغيره ، من حيث هو صورة ذهنية ، بل من حيث ماهيته .

ثم قال :

[وإن سلمنا الصحة فى الخارج ، فلم لا يجوز أن يكون فى الخارج مانع من وجود الحكم ، كما أن الحيوانية التى فى الإنسان يصح عليها من حيث الحيوانية ، قبول فصل الفرس ، إلا أن فصل الإنسان يمنعها من ذلك] .

والجواب عنه : ما يورده الشيخ فى فصل مفرد :

الفصل العشرون

وهم وتنبيه

(١) ولعلك تقول : إن الصورة المادية فى القوام إذا جردت فى العقل ، زال عنها المعنى المانع ، فما بالها لا ينسب إليها أنها تعقل؟

(٢) فجوابك ؛ لأنها ليست مستقلةً بقوامها ، قابلةً

---

(١) أقول : قد تبين من قبل أن المانع من كون الشيء معقولا هو اقترانه بالمادة ، والمجرد عنها بذاته ، معقول بذاته ، والمقترن بها يصير بتجريد العقل إياه معقولا .

وتبين أن التعقل لا يحصل إلا بمقارنة العاقل للمعقول .

فالوهم فى هذا الفصل سؤال عن الصور المادية التى جردها العقل وصارت معقولة ، أنها إذا قارنت صورة أخرى معقولة ؛ فلم لا تصير عاقلة لها ، مع أن المانع زال ، والمقارنة حاصلة .

وبالجملة : فهو سؤال عن العلة المقتضية للاشتراط المذكور فى الفصل المتقدم .

(٢) أقول : والجواب أن تلك الصور لما لم تكن فى العقل مستقلة بقوامها ، قابلة لغيرها من المعانى المعقولة : لم تكن المعقولات حاصلة فيها ، بل كانت حاصلة معها فى شىء آخر ، وليست واحدة من الصورتين الحاصلتين فى شىء واحد ، بقبول الأخرى ، أولى من الأخرى بقبولها ؛ فلو كانت كل واحدة منهما قابلة للأخرى ، لكانت كل واحدة منهما قابلة لنفسها ، وهو محال .

ولما لم تكن واحدة منهما قابلة للأخرى ، فلا واحدة منهما بحاصلة فى الأخرى .

والتعقل هو حصول المعقول فى العاقل .

فإذن لا واحدة منهما بعاقلة للأخرى ، بل العاقل لهما هو الشىء المتصور بهما ، لأنهما حاصلتان فيه .

وأما وجود تلك الصور فى خارج العقل ، فمادى غير مجرد ، والمادة مانعة من كونها معقولة ، فضلا عن كونها عاقلة .

لما يحلها من المعانى المعقولة ، بل أمثالها إنما يقارنها معان معقولة ، ترتسم بها ، لا هى ، بل القابل لهما جميعًا ؛ وليس أحدهما أولى بأن يكون مرتسمًا فى الآخر ، من الآخر ، به .

فإذن لا يمكن أن تكون تلك الصور عاقلة فى حال من الأحوال .

لكن المعنى الذى كلامنا فيه أن الشىء العاقل هو جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه ، إذا قارنه معنى معقول ، صار قابلا له ، فكان له بالإمكان العام أن يتصور به ويعقله .

فإذن الاستقلال بالقوام شرط فى كون الشىء عاقلا . فظهر من ذلك أن كل عاقل معقول ، وليس كل معقول عاقلا .

واعترض الفاضل الشارح : بأن :

[الصور المعقولة الحالة فى شىء واحد لا يمكن أن تكون متماثلة :

لامتناع جميع الأمور المتماثلة .

ولأنها صور لأشياء تختلف بالماهيات .

فإذن هى مختلفة ، وحينئذ يمكن أن يكون بعضها أولى بالمحلية ، وبعضها بالحالية .

ألا ترى أن الحركة لما خالفت البطء بالماهية ، صارت بالمحلية أولى] .

والجواب : أن كون أحد الشيئين بالمحلية أولى من الآخر يقتضى اختلافهما بالماهية ، أما عكس هذا الحكم فغير واجب .

والحركة ليست محلا للبطء لاختلاف ماهيتهما ؛ وإلا لكانت محلا للسواد أيضاً ، بل كان البطء أيضاً محلا لها ، بل إنما هى محل للبطء ؛ لكونه هيئة لها ، وكونها متصفة به .

وههنا لا يمكن أن يقال : أحد المعقولين — مع تساويهما فى النسبة إلى المحل — هيئة وصفة للآخر . وكيف وكل واحد منهما يوجد لا مع الآخر ، بحسب ماهيته ، وبحسب كونه معقولا ؟

فإنه ليس أحدهما بالمحلية أولى من الآخر .

ومقارنتهما غير مقارنة الصورة والمتصور .

وأما وجودها فى الخارج فمادى .

لكن المعنى الذى كلامنا فيه ، جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه ، إذا قارنه معنى معقول ، كان له بالإمكان جعله متصوراً *

ثم قال :

[وإن سلمناه ؛ لكن ذلك اعتراف بأن مقارنة الصور لمحلها ، وللحال معها ، غير مقارنتها للحال فيها ؛ لأن الأولين حاصلان ، والثالث ممتنع.
وفيه اعتراف بأن الأولين لا يقتضيان كون المقارن عاقلا ، ولا يلزم من صحتهما صحة القسم الثالث فى الخارج الذى هو المقتضى لكونه عاقلا]

والجواب : أنه لم يستدل من صحة القسمين الأولين على صحة الثالث ، بل استدل من صحتهما على صحة المقارنة المطلقة ، التى هى معنى يشترك الجميع فيه فقط .

ثم بين أن أحد الشيئين اللذين يصح مقارنتهما فى محل يقومان به ، إن كان قائماً بنفسه كان عاقلا للآخر ، وذلك لحصول الآخر فيه .

فاستدل على الجزء المشترك من القسم الثالث ، بالقسمين الأولين ؛ وعلى الجزء الخاص به ، بالفرض . وإلى ذلك أشار بقوله :

[لكن المعنى الذى كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه]

واعلم أنه لم يحكم بامتناع القبول فيه ، على كل ما لا يكون مستقلا مطلقاً ؛ بل حكم بذلك على أحد شيئين لا اختصاص له بالعلة القابلية ، ولا للآخر بالمقبولية ؛ وإلا فالقوى الحيوانية عنده مدركة لما يحل معها فى محلها .

واعترض : أيضاً على قوله : [كان له بالإمكان جعله متصوراً]

[بأنه : اعتراف بأن تصور العاقل للمعقول أمر وراء المقارنة ؛ وعند ذلك يسقط أصل الدليل]

والجواب : أن المعنى المعقول قد يقارن الجوهر المستقل بقوامه كالعقل الهيولانى ، غير مجرد ، بل مع الغواشى الغريبة ، ثم إنه يصير مجرداً بحسب إعدادات ما لذلك الجوهر ،

الفصل الحادى والعشرون

وهم وتنبيه

(١) أو لعلك تقول : إن هذا الجوهر وإن كان لا مانع له بحسب ماهيته النوعية ، فله مانع بحسب شخصيته التى ينفصل بها عن المرتسم من معناه فى قوة عاقلة تعقله .

ويصير الجوهر بتجرده عقلا بالملكة .

وإنما يكون هذا الخروج من القوة إلى الفعل بالإمكان الخاص . فحكم الشيخ بالإمكان العام لتكون هذه الصورة أيضاً داخلة فيه ، ولا يلزم من ذلك مغايرة التعقل للمقارنة ، بل يلزم مغايرة المقارنة مع الغواشى الغريبة ، للمقارنة المجردة .

(١) أقول : لما استدل بصحة مقارنة ماهية الجوهر العاقل لسائر المعقولات ، عند كونها قائمة معها ، بقوة عاقلة تعقلها ، على صحة مقارنتها إياها عند كونها قائمة بذاتها ، توجه عليه الشك من وجهين :

أحدهما : أن يقال : المقارنة شرط لا يوجد إلا عند القيام بالغير .

والثانى : أن يقال : لها مانع يوجد عند القيام بالذات .

فإن هذين الاحتمالين يوجبان اختصاص وجود المقارنة بإحدى الحالتين دون الأخرى .
لكن لما كانت الماهية عند ارتسامها فى العقل ، مجردة عن اللواحق الشخصية ، وعند قيامها بالذات ممكنة الاقتران بها ، لم يحتمل لحوق شىء بها إلا عند القيام بالذات ، ولأجل ذلك ذكر الشيخ المانع اللاحق من حيث شخصيته التى ينفصل بها عن المرتسم من معناه فى قوة عاقلة ؛ فإن المرتسم فيه هو نفس الماهية المجردة عن جميع اللواحق الغريبة ، لا باعتبار كونها صورة عقلية ، بل باعتبار كونها تعقلا لأمر خارجى ، وقد مر الفرق بينهما .

والأشخاص إنما تنفصل عن الماهية النوعية بزوائد تنضاف إليها .

ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث شخصيتها التى تلحقها باعتبار كونها صورة عقلية ؛ لكونها بهذا الاعتبار خارجة عن البحث المقصود .

والفاضل الشارح لما لم يميز بين الاعتبارين ، أوردهما جميعاً .

(٢) فيكون جوابك أن هذا الاستعداد لتلك الماهية ، إن كان من لوازم الماهية كيف كانت ، فقد سقط شكك .

وإن كانت إنما تكتسبه عند الارتسام فى العقل ، فيكون الاستعداد إنما يستفاد مع حصول الاكتساب له .

---

(٢) تقرير الجواب أن استعداد المقارنة :

إما أن يكون لازماً للماهية النوعية غير منفك عنها حالتى القيام بالذات ، والقيام بالقوة العاقلة . وإما أن لا يكون لازماً ، بل إنما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط .

والقسم الثانى ينقسم إلى ثلاثة أقسام ؛ لأنه :

إما أن يحصل مع المقارنة .

أو بعدها .

أو قبلها .

أما القسم الأول : وهو أن يكون استعداد المقارنة لازماً للماهية ، فيقتضى كونها مستعدة للمقارنة ، سواء كانت قائمة بالقوة العاقلة ، أم بذاتها .

وعلى هذا التقدير يكون الشك ساقطاً .

وأما القسم الأول : من أقسام القسم الثانى : وهو أن يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة ، فباطل ؛ لأن الشيء يجب أن يستعد أولا للصفة ، ثم تحصل له تلك الصفة ، ولا يمكن أن تحصل الصفة ويستعد معها لحصولها ، اللهم إلا إذا كان الاستعداد لصفة أخرى غير الصفة الحاصلة ، كما لاستعداد للمعقولات الثوانى ، الذى يحصل بعد حصول المعقولات الأول .

وأما القسم الثانى منها : وهو أن يكون حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة ، فباطل أيضاً لامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها .

وأما القسم الثالث : وهو أن يكون حصول الاستعداد قبل وجود المقارنة ، فيقتضى فى هذا الموضع أن يكون ذلك الاستعداد بحسب الماهية أيضاً كما كان فى القسم الأول ؛ وذلك لأن الماهية قبل المقارنة إنما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة ، لكونها معقولة ؛

فيكون : لم يكن استعداد للشيء ، حتى حصل ؛ فاستعد له .
أو لم يكن استعداد للشيء ، وقد كان ذلك الشيء وحدث .
وهذا كله محال .

فيجب إذن أن يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة . فهو للماهية .

فلا يكون هناك شيء يفيدها الاستعداد غير ذاتها ، وحينئذ يسقط الشك أيضاً .
ونرجع إلى المتن .
فقوله :
[إن هذا الاستعداد لتلك الماهية ، إن كان من لوازم الماهية كيف كانت ، فقد سقط شكك] .
إشارة إلى القسم الأول من القسمين الأولين . ومعنى [كيف كانت] .
أن الماهية سواء كانت فى العقل أم فى الخارج .
وقوله : [وإن كانت إنما تكتسبه عند الارتسام فى العقل] .
إشارة إلى القسم الثانى المنقسم إلى الأقسام الثلاثة .
والارتسام فى العقل وإن لم يكن بانفراده ، مقارنة معقولين حالين فى محل ، لكنه مقارنة حال لمحل هما معقولان ، فهو أيضاً مقارنة الماهية لمعقول .
وقوله : [فيكون الاستعداد إنما يستفاد مع حصول الاكتساب له]
إشارة إلى القسم الأول من الثلاثة . والفاء فى قوله [فيكون]
تقتضى العطف على قوله : [تكتسبه]
والمعنى أن الماهية إن كانت إنما تكتسب الاستعداد عند الارتسام فى العقل الذى هو المقارنة ، فكان حصول الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب له .
وقوله : [فيكون لم يكن استعداد للشيء ، حتى حصل ، فاستعد له] .
إشارة إلى بيان فساد هذا القسم . والفاء فى قوله : [فيكون] :
لجواب الشرط المذكور فى قوله : [وإن كان إنما تكتسبه] .

بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض ما يقارن ، تتلو المقارنة الأولى .

(٣) وكذلك فاعلم أن لماهية المعنى الجنسى استعدادًا لكل فصل له ، فإن لم يكن له خروج إلى الفعل ، فلمانع

والفاضل الشارح : جعل قوله : [فيكون الاستعداد إنما يستفاد مع حصول الاكتساب] جواباً للشرط ، وبياناً لفساد القسم الثانى من القسمين الأولين ، فتجرأ لذلك فى تفسير ألفاظ الكتاب . وقدّر احتمالين ، ثم زيفهما ، وترك المتن غير مفسر .

وقوله : [أو لم يكن استعداد للشىء ، وقد كان ذلك الشىء وحدث] .

إشارة إلى القسم الثانى من الثلاثة ، وبيان فساده . و« كان » فى قوله : [وقد كان] . تامة بمعنى حصل .

قوله : [وهذا كله محال] .

تصريح بفساد القسمين المذكورين ، والغرض إنتاج القسم الثالث الباقى من الثلاثة .

وقوله : [فيجب إذن أن يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة ، فهو للماهية] .

إشارة إلى القسم الثالث من الثلاثة ، وبيان أنه راجع إلى كون الاستعداد لازماً للماهية .

وقوله : [بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض ما يقارن ، تتلو المقارنة الأولى] .

إشارة إلى ما ذكرنا من كون الاستعداد لصفة أخرى غير الحاصلة .

وههنا قد تم الجواب .

(٣) أقول : هو جواب لشك آخر تقديره أن يقال : المعنى المشترك الجنسى ، كالحيوان مثلا ، إذا كان مقارناً للفصل كالناطق ، لم يكن مستعدًّا لمقارنة فصل آخر ، كالصهّال .

وإذا جاز ذلك ، فلم لا يجوز أن تكون الماهية المعقولة عند كونها قائمة بذاتها غير مستعدة للمقارنة ، وإن كانت عند كونها قائمة بالقوة العاقلة مستعدة لها .

والجواب : أن معنى الجنس من حيث طبيعته الجنسية مستعد لكل واحد واحد من الفصول التى تقارنه مقارنة مقوم لوجوده ، محصل لآنيته .

يطول الكلام فيه ، فكيف فى المعنى المحقق النوعى .

وهو جواب لشك آخر .

الفصل الثانى والعشرون

تنبيه

(١) إنك إذا حصلت ما أصّلْته لك علمت أن كل شىء من شأنه أن يصير صورة معقولة ، وهو قائم الذات ؛ فإنه من شأنه أن يعقل ، فيلزم من ذلك أن يكون من شأنه أن يعقل ذاته .

فإن لم يكن لبعضها كالصهال مثلا خروج إلى الفعل . فلوجود مانع كالناطق سبقه فقوّم المعنى الجنسى ، وحصّله نوعاً . وأخرجه بذلك عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة لمقارنة الفصول ؛ فزال ذلك الاستعداد لوجود هذا المانع ، لامع كونه على طبيعته الجنسية ، بل بعد زواله عن تلك الطبيعة .

فهو مستعد لمقارنة الفصول : ما دامت طبيعته الجنسية باقية .

وإذا كان حال الجنس الذى لا يتحصل وجوده إلا بالمقارنة ، كذلك ؛ فكيف يكون حال الأنواع المحصلة الغنية عن المقارنة فى كونها مستعدة لمقارنة أعراض تلحقها لحوق شىء غير محتاج إليه ؟ أى إنما تكون الأنواع باقتضاء الاستعداد لمقارنتها ما دامت على طبائعها النوعية ، أولى من الأجناس .

ولما كانت الماهية المعقولة التى نحن فى قصتها ، نوعية ، محصلة ، غنية عن مقارنة سائر المعقولات ، فهى باستلزام استعداد مقارنتها بحسب الذات فى جميع الأحوال ، أولى من غيرها .

(١) أقول : هذا ظاهر ، وهو تذكير بما بينه فى الفصول المتقدمة .

(٢) وكل ما من شأنه أن يجب له من شأنه ، ثم يكون من شأنه أن يعقل ذاته ، فواجب له أن يعقل ذاته .

وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل ، غير جائز عليه التغيير والتبديل .

---

(٢) أقول : قد تبين فيما مضى أن الماهيات المعقولة ، إنما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة ، غير مقارنة إلا لما يلزم ذاتها عن ذاتها ، فما كان منها مجرداً بنفسه ، وبأحوال نفسه ، لا بتجريد العقل إياه ، كالعقول المفارقة وما قبلها ، كان من شأنه أن يجب له ما من شأنه ؛ لأن المقتضى لما من شأنه ، لا يكون إلا ذاته ، ولا يكون هناك مانع .

وما تقتضيه ذات الشيء ، ولا يمنعه مانع ، يكون لا محالة واجباً ، ما دامت الذات باقية ، وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها ، ويمتنع أن يتغير ويتبدل .

فإذن يجب أن يكون ما هو هكذا معقولا ، عاقلا لذاته ، ولما يصح أن يكون معقولا .

وما كان مجرداً بنفسه ، غير مجرد بأحوال نفسه ، كالنفوس المفارقة بالذات ، التي تم أفعالها بالتصرف في الماديات ، لا يكون من شأنه أن يجب له ما من شأنه ، لتوقف ما من شأنه على غيره ، بل يجب من ذلك ما يكون مستجمعاً لأسبابه ، ويمتنع ما يفوته بعضها .

وههنا قد تم الكلام في إدراك النفس ، وبقي الكلام في تحريكها .

تكملة النمط

بذكر الحركات فى النفس

الفصل الثالث والعشرون

تنبيه

(١) لعلك الآن تشتهى أن تسمع كلاماً فى القوى النفسانية التى تصدر عنها أعمال وحركات ، فلتكن هذه الفصول من هذا القبيل .

الفصل الرابع والعشرون

إشارة

[١] أما حركات حفظ البدن وتوليده ؛ فهى تصرفات فى مادة الغذاء لتحال إلى المشابهة ؛ سداً لبدل ما يتحلل ، ولتكون

---

(١) معناه ظاهر .

[١] أقول : يريد أن يشير :

إلى الحركات المنسوبة إلى النفس النباتية التى تفعل أفعالا مختلفة من غير إرادة .

وإلى القوى التى هى مبادئ تلك الأفعال : وهى التى يسميها الأطباء قوى طبيعية ؛

واعلم أن النفوس إنما تفيض على الأبدان المركبة بحسب قرب أمزجتها من الاعتدال ، وبعدها عنه كما مر .

ولا بد فى الأمزجة المعتدلة من أجزاء حارة بالطبع ، وينبعث أيضاً من كل نفس

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مع ذلك زيادة فى النشوء على تناسب مقصود محفوظ فى أجزاء المغتذى فى الأقطار ، يتم بها الخلق ، أو ليُختزل من ذلك فضلٌ يُعَد مادةً ومبدأً لشخص آخر ، وهذه ثلاثة أفعال لثلاث قوى :

كيفية فاعلة مناسبة للحياة ، تكون آلة لها فى أفعالها ، وخادمة لقواها ، وهى الحرارة الغريزية فالحرارتان تقبلان على تحليل الرطوبات الموجودة فى البدن المركب ، وتعاونهما على ذلك ، الحرارةُ الغريبة من خارج .

فإذن لولا شىء يصير بدلا لما يتحلل منه ، لفسد المزاج بسرعة ، وبطل استعداد الممتزج لاتصال النفس به ، ففسد التركيب .

فالعناية الإلهية جعلت النفس ذات قوة تتخذ ما يشبه بدنها المركبَ بالقوة ، وتحيله إلى ما يشبهه بالفعل ، فتضيفه إليه بدلا عما يتحلل .

وهى قوة لا تخلو ذات نفس أرضية عنها .

ثم لما كانت الاستقصات متداعية إلى الانفكاك ، ولم يكن من شأن القوى الجسمانية أن تجبرها على الالتئام أبداً كما سيأتى بيانه ، وكانت العناية الإلهية مستبقية للطبائع النوعية دائماً : قُدِّر بقاؤها بتلاحق الأشخاص :

أما فيما لم يتعذر اجتماع أجزائه لبعده من الاعتدال ، ولسعة عرض مزاجه ، فعلى سبيل التوالد .

وأما فيما تعذر ذلك لقربه من الاعتدال ، ولضيق عرض مزاجه ، فعلى سبيل التوالد .

وجعلت نفس الأخير ذات قوة تختزل من المادة التى تحصلها الغاذية ، ما يجعلها مادة شخص آخر من نوعه ، ولما كانت المادة المختزلة للتوليد لا محالة أقل من المقدار الواجب لشخص كامل وهى مختزلة من شخص ، جعلت النفس المدبرة لها ذات قوة تضيف من المادة التى تحصلها الغاذية شيئاً فشيئاً إلى المادة المختزلة ، فتزيد بها مقدارها فى الأقطار ، على تناسب يليق بأشخاص ذلك النوع إلى أن يتم الشخص .

فإذن النفوس النباتية التامة إنما تكون ذات ثلاث قوى يُحفظ بها الشخص إذا كان كاملا ، وتكمله مع ذلك إذا كان ناقصاً ، وتستبقى النوع بتوليد مثله :

أولاها : الغاذيَّة ، وتخدمها الجاذبة للغذاء ، والماسكة للمجذوب ، إلى أن تهضمه الهاضمة المهرية ، والدافعة للثُّفْل .

(٢) والثانية القوة المنمية إلى كمال النشوء .

وهى المسماة : بالغاذية ، والمنمية ، والمولدة للمثل .

فظهر من ذلك أن أفعال جميع هذه القوى، إنما تتم بتصرفات فى مادة الغذاء .

وقوله : [لتحال إلى المشابهة سداً لبدل ما يتحلل] .

إشارة إلى غاية فعل الغاذية .

وقوله :

[ولتكون مع ذلك زيادة فى النشوء على تناسب مقصود محفوظ فى أجزاء المغتذى فى الأقطار يتم بها الخلق] .

إشارة إلى غاية فعل المنمية .

وقوله : [أو ليختزل من ذلك فضل يُعمَد مادة ومبدأ لشخص آخر] .

إشارة إلى غاية فعل المولدة .

وقوله : [وهذه ثلاثة أفعال لثلاث قوى] .

إشارة إلى الاستدلال بوجود الأفعال على وجود القوى .

وقوله :

[أولاها الغاذية ، وتخدمها الجاذبة للغذاء ، والماسكة للمجذوب إلى أن تهضمه الهاضمة المهرية والدافعة للثُّفْل] .

إشارة إلى تقديم الغاذية على الباقية ؛ لتقدم فعلها على أفعالها ، وإلى خوادمها الأربع بحسب أفعال الأربعة على الترتيب الذى ذكره .

(٢) أقول : لما كان الإنماء والتوليد معاً، محوجين إلى كثرة المادة المتعذر تحصيلها والتصرف فيها ، وكان الإنماء أهم ؛ لأنه يتعلق بإكمال الشخص ، وإنما احتيج إلى توليد المثل لكون الشخص معرضاً للفناء ــ جعل الإنماء متقدماً على التوليد بعض التقدم .

(٣) فإن الإنماء غير الإسمان .

(٤) والثالثة القوة المولدة للمثل، وتنبعث بعد فعل القوتين مستخدمة لهما .

(٥) لكن النامية تقف أولاً .

والغاذيّة تخدم هذه القوة فى تحصيل المادة .

(٣) أقول : النمو والسمن يشتركان فى شىء واحد ، وهو الازدياد الطبيعى للبدن بانضياف مادة الغذاء إليه .

ويفترقان فى أشياء :

منها : التناسب فى الأقطار .

ومنها : طلب غاية ما ، يقصدها الطبع .

ومنها : الاختصاص بوقت معين ، فالنمو يختص بجميعها ، والسمن يخالفه أحياناً فيها ، ويوافقه أحياناً .

والذبول : يقابله النمو .

والهزال : يقابله السمن .

(٤) أقول : هذه القوة تنقسم إلى نوعين :

مولدة .

ومصورة .

والمولدة تنقسم إلى نوعين :

محصلة للبذر .

ومفصلة إياه إلى أجزاء مختلفة كالأعضاء ، وهى التى تسمى مغيرة أولى ، بالقياس إلى التى تغير الغذاء ، خدمة للغاذية .

والغاذية والمنمية تخدمان المولدة كما مر .

(٥) أقول : الغاذية فى أول الأمر تقوى على تحصيل مقدار أكثر مما يتحلل ؛ لصغر الجثة وكثرة الأجزاء الرطبة فيها ، فتعمل المنمية فيما فضل من الغذاء ، ثم تعجز عن ذلك لكبر الجثة ، وزيادة الحاجة ، لنفاد أكثر الرطوبات الأصلية الصالحة لتغذية الحرارة الغريزية ، فيصير ما يحصله مساوياً لما يتحلل ، وحينئذ تقف المنمية .

(٦) ثم تقوى المولدة مُلاوة ، فتقف أيضًا .

(٧) وتبقى الغاذيّة عاملة إلى أن تعجز فيحل الأجل *

الفصل الخامس والعشرون

إشارة

(١) وأما الحركات الاختيارية فهى أشد نفسانية ، ولها مبدأ عازم مجمِّع ، مذعنًا ومنفعلًا ، عن خيال أو وهم أو عقل ،

(٦) أقول : عند القرب من تمام النمو ، تفرغ النفس للتوليد ، فتقوى المولدة ملاوة ، أى حيناً ، يقال : أقمت عنده ملاوة من الدهر ، بفتح الميم ، وكسرها ، وضمها ، أى حيناً وبرهة .

ثم إذا عجزت الغاذية عن إيراد بدل ما يتحلل ، بحيث لم يفضل شىء تتصرف المولدة فيه ، أو انحرف المزاج بسبب الانحطاط المفرط ، فصارت المادة غير مستعدة لذلك ، وقفت المولدة أيضاً .

(٧) أقول : إنما يحل الأجل عند عجزه عن إيراد البدل لسرعة تحلل الأجزاء وانحراف المزاج عن الاعتدال ، وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها ، ووجود ما يضادها.

(١) أقول : يريد أن يشير إلى الحركات المنسوبة إلى النفس الحيوانية التى تفعل أفعالا مختلفة بإرادة ، وإلى مبادئها .

والحركة الاختيارية هى التى تصدر عن شىء يقدر على الفعل والترك ، وتتساوى نسبتهما إليه بحسب إرادة ترجح أحدهما .

وإنما قال : [هذه الحركات أشد نفسانية]

لأنها فى النفس الأرضية تصدر عما تصدر عنه الأفعال النباتية من غير عكس .

واعلم : أن لهذه الحركات مبادئ أربعة مرتبة :

أبعدها : عن الحركات ، هو القوة المدركة : وهى الخيال ، أو الوهم ، فى الحيوان ، والعقل العملى يتوسطهما فى الإنسان .

تنبعث عنها قوة غضبية دافعة للضار ، أو قوة شهوانية جالبة للضروري أو النافع الحيوانيين ، فيطيع ذلك ما انبث فى العضل

وتليها : قوة الشوق ، فإنها تنبعث عن القوى المدركة ، وتنشعب :

إلى شوق نحو طلب إنما ينبعث عن إدراك الملاءمة فى الشىء اللذيذ أو النافع ، إدراكاً مطابقاً أو غير مطابق ، وتسمى شهوة .

وإلى شوق نحو دفع وغلبة ، إنما ينبعث عن ادراك منافاة فى الشىء المكروه والضار ، وتسمى غضباً .

ومغايرة هذه القوى للقوى المدركة ، ظاهرة .

وكما أن الرئيس فى القوى المدركة الحيوانية هو الوهم ، فالرئيس فى المحركة هو هذه القوة .

ويليها : الإجماع ، وهو العزم الذى ينجزم بعد التردد فى الفعل والترك ، وهو المسمى بالإرادة والكراهة .

ويدل على مغايرته للشوق كون الإنسان مريداً لتناول ما لا يشتهيه ، وكارهاً لتناول ما يشتهيه .

وعند وجود هذا الإجماع يترجح أحد طرفى الفعل والترك ، اللذين تتساوى نسبتهما إلى القادر عليهما .

وتليها : القوة المنبثة فى مبادئ العضل ، المحركة للأعضاء .

ويدل على مغايرتها لسائر المبادئ كون الإنسان المشتاق العازم ، غير قادر على تحريك أعضائه ؛ وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم .

وهى المبادئ القريبة للحركات ، وفعلها تشنج الأعضاء وإرسالها ، ويتساوى الفعل والترك بالنسبة إليها .

وقوله : [ولها مبدأ عازم مجمع] .

إشارة إلى الإجماع المذكور .

وقوله : [مذعنا ومنفعلا عن خيال أو وهم أو عقل] .

إشارة إلى المبادئ البعيدة .

من القوة المحركة الخادمة لتلك الآمرة .

الفصل السادس والعشرون

إشارة

(١) الجسم الذى فى طباعه ميل مستدير ، فإن حركاته من الحركات النفسانية دون الطبيعية ، وإلا لكان بحركة

وقوله :

[تنبعث عنها قوة غضبية دافعة للضار ، أو قوة شهوانية جالبة للضرورى، أو النافع الحيوانيين]

إشارة إلى أن الشوق قوة متوسطة بين القوى المدركة ، والإجماع .

وقوله : [فيطيع ذلك ما انبث فى العضل من القوة المحركة الخادمة لتلك الآمرة]

إشارة إلى المبادئ القريبة المذكورة .

وقوله : [فيطيع ذلك]

إشارة إلى أن هذه القوى إنما تطيع الإجماع .

و [تلك الآمرة] إشارة إلى المبادئ الثلاث لهذه القوى :

فإن المحركة بالحقيقة هى هذه .

والباقية آمرة .

ولما ذكر كون الشوق منبعثاً عن القوى المدركة ، وكون القوى مطيعة للإجماع ؛ استغنى عن ذكر الترتيب ، وعن ذكر إسناد الإجماع إلى الشوق .

(١) أقول : يريد أن يبين كون الحركات المستديرة الفلكية صادرة عن نفس فلكية لا عن طبيعة .

والنفس الفلكية هى التى تصدر عنها أفعال غير مختلفة بإرادة .

والطبيعة هى التى تصدر عنها أفعال غير مختلفة عن غير إرادة .

فالفارق بينهما هو وجود الإرادة وعدمها .

واحدة يميل بالطبع عما يميل إليه بالطبع ، ويكون طالبًا بحركته وضعًا ما بالطبع فى موضعه ، وهو تارك له وهارب منه بالطبع .

ومن المحال أن يكون المطلوبُ بالطبع ، متروكًا بالطبع ؛ أو المهروبُ عنه بالطبع ؛ مقصودًا بالطبع .

بل قد يكون ذلك فى الإرادة ، لتصور غرضٍ ما ، يوجب اختلاف الهيئات .

فقد بان أن حركته نفسية إرادية .

الفصل السابع والعشرون

مقدمة

(١) المعنى الحسى إلى مثله تتجه الإرادة الحسية ،

وعادم الإرادة لا يطلب شيئاً يتركه ، ولا يترك شيئاً يطلبه .

وواجدها ربما يفعل كذلك؛ لتصور غرض موجب لذلك الاختلاف .

ولما كانت المستديرة طالبة لحدود أوضاع تتركها ، وهاربة من حدود أوضاع تطلبها، لم يمكن أن تكون طبيعية ؛ فإذن هى نفسانية .

وإنما لم يحتمل أن تكون قسرية ؛ لأن المفروض حركة صادرة عن ميل مستدير طباعى، لا عن شىء خارج عن ذات المتحرك .

وألفاظ الكتاب ظاهرة .

(١) أقول : هذه مقدمة لإثبات النفوس الفلكية وتشتمل على حكمين :

أحدهما : أن الإرادة التى تطلب معنى حسيًّا : كلقاء زيد مثلا ، وهذه اللقية مثلا؛ إرادة حسية، أى متعلقة بجزئى محسوس : والإرادة التى تطلب معنى عقليًّا : كلقاء الحبيب

والمعنى العقلى إلى مثله تتجه الإرادة العقلية .

وكل معنى يُحمل على كثير غير محصور ، فهو عقلى ، سواء كان معتبراً لواحد شخصى ، كقولك : ولد آدم ، أو غير معتبر كقولك : الإنسان .

الفصل الثامن والعشرون

إشارة

(١) حركة الجسم الأول بالإرادة ، ليست لنفس الحركة ؛

مطلقاً مثلا ، إرادة عقلية ، أى متعلقة بشىء معقول .

فالإرادة : إما حسية ، وإما عقلية .

والثانى : أن المعنى الذى يحمل على كثير غير محصور ، سواء كان معتبراً بواحد شخصى ؛ كولد آدم ، أو لم يكن كالإنسان ، فهو معنى عقلى . ولا يضر فى كونه عقلياً تقييده بالشخص .

وإنما قيده بقوله : [غير محصور]

لأن المعنى الذى يطلق على كثيرين ربما يكون جزئياً كقولنا : كل واحد من هؤلاء الناس ، إشارة إلى عدد كثير من الناس المتعينين .

والحكمان ظاهران .

(١) أقول : يريد بيان أن نفس الفلك التى تصدر عنها الحركة المستديرة ، ذات إرادة عقلية ، كالنفوس الإنسانية .

وإنما خص الجسم الأول بالذكر ؛ لأنه فى « النمط الثانى » أقام البرهان على وجوده ، وعلى كونه ذا حركة مستديرة ، وعلى امتناع سائر أنواع الحركات عليه ، ولم يتعرض لسائر الأفلاك .

فنقول : إن الحركة لا يمكن أن يقتضيها لذاتها محرك قار الذات بحسب طبيعة ؛ أو

لأنها ليست من الكمالات الحسية ، ولا العقلية . وإنما تطلب لغيرها .

(٢) وليس الأولى لها إلا الوضع ، وليس بمعين موجود ،

إرادة ، أو غير ذلك ؛ لأن مقتضى الشيء يدوم بدوامه : وما لا قرار له فى ذاته لا يمكن أن يدوم بدوام شيء له قرار .

فالمحرك القار إنما يقتضيها ، لا لذاتها ، بل لشيء آخر يتحصل بها ، فيكون مايقتضيه لذاته ذلك المحرك . هو ذلك الشيء ، لا الحركة .

فإذن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها .

وقولهم فى تعريف الحركة :

[إنها كمال مبدأ أول لما بالقوة ، من حيث هو بالقوة] .

لا يناقض ما ذكرناه ؛ لأن معنى كماليتها المنسوبة إلى الأول ، هو تأديتها إلى كمال ثان ، فهو أيضاً دال على كونها غير مطلوبة لذاتها .

ولما تقرر هذا فنقول :

قد ذكرنا أن الإرادة ، إما حسية ، وإما عقلية .

والحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها ، لابحسب الحس ، ولابحسب العقل.

فإذن حركة الجسم الأول بالإرادة ، ليست لنفس الحركة .

(٢) أقول : غاية الحركة :

إما أينٌ معين .

أو وضع معين .

أو كيف ، أو كم كذلك .

والإرادة إنما تطلب شيئاً يكون حصوله أولى لها من لا حصوله .

ولما كانت أصناف الحركات ممتنعة عن الجسم الأول ، إلا الوضعية ، على ما ذكرنا فى « النمط الثانى » فليس الأولى لإرادته إلا الوضع المعين الذى يطلبه بالحركة .

والمطلوب يمتنع أن يكون حاصلاً للطالب حال كونه طالباً .

بل فرضي ؛ ولا بمعين فرضي تقف عنده ، بل معين كلي ، فتلك إرادة عقلية .

(٣) وتحت هذا سر *

فإذن الوضع المعين الذى تطلبه تلك الإرادة ، ليس بمعين موجود ، بل معين مفروض ، تفرضه الإرادة وتتجه إليه بالحركة .

والتعين لا ينافى الكلية ؛ لأن كل واحد من كل كلى فله مع كليته تعين يمتاز به عن سائر آحاد ذلك الكلى .

فإذن المعين المفروض لا يجب أن يكون جزئياً ، بل هو إما جزئى ، وإما كلى .

أما الجزئى فإذا حصل وقفت الحركة الجزئية المتوجهة إليه عنده .

ولكن حركة الجسم الأول التى هى علة لوجود الزمان تمتنع أن تقف .

فإذن مطلوب إرادة الجسم الأول هو وضع معين مفروض ، كلى ، وتقييده بالجسم الجزئى الواحد ، لا يضر كليته ؛ كما مر فى المقدمة .

وأيضاً الإرادة المتوجهة إلى مراد كلى ، عقلية ، على ما مر أيضاً فى المقدمة .

فإذن إرادة الجسم التى هى مبدأ حركته الوضعية ، عقلية .

(٣) أقول : الظاهر من مذهب المشائين أن المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانية هى صورته المنطبعة فى مادته ، وأن العقل المجرد عن مادته الذى تستكمل به نفسه ، هو عقل غير مباشر للتحريك .

والشيخ قد استدل بما ذكره على أن : [المباشر للحركة ذو إرادة عقلية] .

وقد تقرر فيما مضى أن القوى الجسمانية ليس من شأنها أن تعقل ، وأن العقول التى من شأنها أن يجب لها ما من شأنها ، ليس من شأنها أن تباشر التحريك .

فإذن وجب أن يكون للفلك نفس مفارقة كالنفوس الناطقة الإنسانية ، من شأنها أن تعقل ، وتباشر التحريك ؛ لتكون ذات إرادة عقلية ؛ وليصدر عنها الحركة المستديرة .

ولكن لما كان القول بذلك مخالفة للجمهور منهم ، لم يصرح الشيخ به ، وأشار إلى ذلك بقوله : [وتحت هذا سر] .

الفصل التاسع والعشرون

تنبيه

(١) الرأى الكلى لا ينبعث منه شىء مخصوص جزئى ؛

والفاضل الشارح : ذكر :

[أن الشيخ تكلم فى هذه المسألة فى هذا الكتاب فى أربعة مواضع ، وذكر فى جميعها أن ههنا سراً ، لكنه لم يفصل القول فيه إلا فى الموضع الرابع .

والأول : فى هذا الموضع .

والثانى : فى آخر الفصل العاشر من النمط السادس ، حيث قال :

[وأما نفس السماء ، فهو صاحب إرادة جزئية ، أو صاحب إرادة كلية تتعلق بها لتنال ضرباً من الاستكمال إن كان ، وفيه سر] .

والثالث : فى الفصل الرابع عشر من ذلك النمط ، حيث تكلم فى كيفية تشبه النفس بالعقل ، فقال :

[وأنت إذا طلبت الحق بالمجاهدة ، فربما لاح لك سر واضح حق] .

والرابع : فى الفصل التاسع من النمط العاشر ، فإنه قال هناك :

[ثم إن كان ما يلوحه ضرب من النظر مستور إلا على الراسخين فى الحكمة المتعالية ، أن لها بعد العقول المفارقة التى لها كالمبادئ ، نفوساً ناطقة غير منطبعة فى موادها ، بل لها معها علاقة ما ، كما لنفوسنا مع أبداننا] .

فنى ذلك الموضع صرح بحقيقة ذلك السر .

(١) أقول : يريد أن يبين أن نفس الفلك التى هى ذات إرادة عقلية هى أيضاً ذات إرادة جزئية .

والفاضل الشارح : جعل : [مبدأ الإرادة الكلية نفساً مجردة ، ومبدأ الإرادة الجزئية نفساً أخرى منطبعة] .

وذلك شىء لم يذهب إليه ذاهب قبله ؛ فإن الجسم الواحد يمتنع أن يكون ذا نفسين ،

فإنه لا يتخصص بجزئى منه دون جزئى آخر ، إلا بسبب مخصص لا محالة يقترن به ، ليس هو وحده .

(٢) والمريدُ من الحيوان ، بقوته الحيوانية ، للغذاء ؛ إنما يريد ويتخيل غذاءً جزئيًّا فتنبعث منه إرادة حيوانية

أعنى ذا ذاتين متباينتين هو آ لة لهما معاً ، بل مذهب الشيخ هو :

[أن لكل فلك نفساً واحدة مجردة تفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك ، فيتقوم بها ، وهى تدرك المعقولات بذاتها ، وتدرك الجزئيات بجسم الفلك ، وتحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التى هى باعتبار تحريكها ، قوة ، كما فى نفوسنا وأبداننا بعينها] .

على ما صرح به فيما نقله عنه هذا الفاضل من النمط العاشر .

ولنرجع إلى المتن ، فقوله :

[الرأى الكلى لا ينبعث منه شىء مخصوص جزئى] حكم كلى ، وباقى كلامه هو البرهان عليه .

وقوله :

[إلا لسبب مخصص لا محالة يقترن به]

إشارة إلى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكليات ؛ فإن الحكم بأن [هذا الدرهم ينبغى أن يبذل] .

مثلا ، لا ينبعث عن الحكم بأن [الدرهم ينبغى أن يبذل]

إلا مع الشعور بهذا الدرهم .

(٢) أقول : هو إزالة شك يرد على ما ذكره ، وهو أن يقال :

الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقاً ، لا تناول غذاء بعينه ، وذلك حق لأنه يتناول أى غذاء وجده ؛ فإرادته تلك ، كلية ؛ لأنها نحو مراد كلى ؛ ثم إنه إذا حضره غذاء ما ، جزئى تناوله ، وذلك يدل على صدور الفعل الجزئى عن الإردة الكلية .

فأزال هذا الشك بأن قال :

جزئية . وهناك يطلب الغذاء بحركته ، وإنما يتخيل له على الجهة الجزئية ، وإن كان لو حصل له شخص بدله لم يكرهه ؛ بل قام مقامه .

فليس ذلك على أنه كان ذلك متمثلا عنده .

(٣) وكذلك فى قطع المسافة تُتخيَّل له حدود جزئية إياها يقصد ، وربما كان ذلك التخيل مقطوعًا ، وربما كان متجدد الوجود نحوًا ما ، تجدُّدَ الحركة المستمرة على الاتصال ؛ وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية فى التخيل ؛ كما لا يمنع فى الحركة .

المبدأ الأول لهذا الفعل هو تخيل الغذاء ، والحيوان إنما يتخيل غذاء جزئيًّا يتذكره ، كما أحس به ؛ لأنه لا يعقل الكليات مجردة ؛ ثم إنه ينبعث من ذلك التخيل شوق جزئى إلى ذلك الغذاء الذى يذكره ، فيعزم على طلبه ، ويتحرك فى الطلب ؛ فإن وجد غذاء آخر غيره بالشخص ، قام مقام ما طلبه ؛ لكونه بالنوع هو ، وهو أمر يرجع إلى الغذاء لا إلى الحيوان وإرادته ، وذلك لا يدل على أنه كان الغذاء الكلى متمثلا عنده .

(٣) أقول : لما فرغ من بيان المذكور ، ذكر المقصود منه ، وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الإرادة الكلية ، على وجود الإرادة الجزئية .

وبيَّن كيفية ذلك ، فذكر :

أن المسافة تشتمل لا محالة على امتداد يمكن أن تفرض فيه حدود جزئية ، تتجزأ المسافة بها إلى أجزائها الجزئية .

فقاطعُ تلك المسافة يتخيل تلك الحدود ، واحداً ، بعد واحد ، وينبعث عن كل تخيل إرادة جزئية لقصد ذلك الحد ، وقطع ذلك الجزء من المسافة التى انفصل بذلك الحد ، فتصير تلك الإرادة الجزئية سبب قطع ذلك الجزء ؛ ثم الحال لا يخلو :

إما أن ينقطع التخيل ، فتنقطع الإرادة والحركة ، فيقف المتحرك ، أو لا ينقطع ، بل تتصل التخيلات متجددة على التوالى ، حسب اتصال المسافة ، وتتصل الإرادات المنبعثة عنها ، فتستمر الحركة .

(٤) ولمثل هذا ما تتخصص الإرادة بشيء جزئي حتى يكون .
والإرادةُ الكلية مقابلها مرادٌ كليٌّ ولا يجب له تخصص جزئي .
(٥) ونحن أيضًا ، فربما قضينا قضاء كليًّا ، من مقدمات

وكما أن استمرار الحركات لا يمنع شخصيتها ، ولا يقتضي كليتها ، كذلك استمرار التخيلات والإرادات على سبيل الانصرام والتجدد ، لا يمنع جزئيتها ، ولا يقتضي كونها كلية .

(٤) أقول : لما فرغ من بيان كيفية كون الإرادة الكلية مع الإرادة الجزئية ، مبادئ للحركات الجزئية ، جعل الحكم كليًّا في صدور سائر الأفعال الجزئية عن الإرادة الكلية .

وذكر أن ذلك إنما يكون عند تخصص الإرادة الكلية بشيء جزئي كما ذكره ؛ فإن الإرادة الكلية ، من حيث هي كلية ، تقتضي مراداً كليًّا ، ولا توجب تخصصاً جزئيًّا ، فلا محالة يحتاج في ذلك إلى انضياف أمر جزئي إليه .

(٥) أقول : وهذا استشهاد بكيفية صدور حركاتنا عن آرائنا الكلية ، وتأكيد لما ذكره ، فإنا نتصور رأياً كليًّا مثلا ، كتصورنا أنه ينبغي أن يصدر عنا بذل الدرهم . وهذا قضاء كلي حصلناه من مقدمات كلية هي قولنا : ينبغي أن يصدر عنا الفعل الجميل ، ومن الأفعال الجميلة بذل الدرهم ، ثم اتبعناه قضاء جزئيًّا هو أن هذا الدرهم الذي في يدي ينبغي أن أبذله ، فينبعث من هذا القضاء الجزئي شوق وإرادة متعينان إلى بذل هذا الدرهم ، فتنبعث القوة المحركة إلى دفعه إلى مستحق ، فصار هذا البذل لهذا الدرهم مرادي ، لأجل المراد الأول الذي هو صدور بذل الدرهم عني .

واعترض الفاضل الشارح : فقال :

[إدراك الشيء الجزئي يقتضي نسبة بينه وبين المدرك ، والنسبة لا تتحق إلا بعد حصول المنتسبين ، فإدراك الشيء الجزئي . يتوقف على حصوله ، المتوقف على تحصيل فاعله إياه ، فلو توقف تحصيل فاعله إياه على إدراكه ، من حيث هو جزئي ، لزم الدور]

والجواب : أن إدراك الجزئي قبل وجوده ، يتوقف على حصوله في الخيال ، لا على

حصوله فى الخارج . وحصوله فى الخارج ، هو الذى يتوقف على تحصيل الفاعل إياه ، المتوقف على إدراكه له .

فإنه كما يكون حصوله الجزئى فى الخارج ، مبدأ لحصوله فى الخيال ، قد يكون حصوله فى الخيال أيضاً ، مبدأ لحصوله فى الخارج ، ولا يلزم الدور .

ثم قال :

[وأيضاً نعلم قطعاً أنا متى حاولنا فعل حركة ، فإنا لا نحاول إلا إيجاد الحركة ، من حيث هى حركة ، فى الموضع الفلانى ، فى الوقت الفلانى ، وذلك لا ينافى الكلية .

ولا نحاول الحركة ، المعينة ، من حيث هى معينة ، فإنها غير حاصلة ، فكيف نقصدها .

وهذا الاستقراء يوجب القطع بأن المؤثر فى الفعل الجزئى هوالقصد الكلى ، وأنه إنما يتخصص ذلك الجزئى بسبب تخصص المحل والوقت] .

والجواب : أن تعيين المتحرك ، والمسافة ، والزمان ، يقتضى شخصية الحركة ، كما اعترف به .

وبالجملة فقوله :

[نحاول حركة جسم معين ، من حيث هى حركة ، فى الموضع الفلانى، فى الوقت الفلانى]

يشتمل على تناقض .

وأيضاً قوله : [إنا نقصد الحركة الكلية فى موضع ووقت معينين]

يناقض قوله : [الحركة تتخصص بتخصص المحل والوقت]

ثم أورد المعارضة : بأن :

[الإرادات الجزئية أيضاً أمور جزئية حادثة ، فلا بد لها من علل حادثة جزئية . والكلام فيها كالكلام فى الأول ، فيتسلسل .

ثم التسلسل إن كان دَفْعَةً فهو محال ، وإن كان السابق علة للاحق ،

منه شوق وإرادة ، متعينان ضربًا من التعين الوهمى . فتنبعث

كان أيضاً محالا ؛ لأن السابق ينعدم حال حصول اللاحق ، والمعدوم لايكون علة للموجود] .

والجواب : أن الإرادة الجزئية كما كانت سبباً لحدوث حركة جزئية ، فتلك الحركة أيضاً ، سبب لحدوث إرادة أخرى جزئية ، حتى تتصل الإرادات فى النفس ، والحركات فى الجسم ، ولا تتسلسل دفعة ؛ لأن الإرادة لكون الجسم فى حدٍّ ما من المسافة ، ما لم توجد ، لم يجب تحريك الجسم إليه ، وإذا وجدت امتنع أن يكون الجسم فى حال وجود الإرادة ، فى ذلك الحد الذى يريده ، لأن إرادة الإيجاد لا تتعلق بالموجود ، بل كان فى حد آخر قبله ، وامتنع أن يحصل فى الحد الذى يريده ، حال كونه فى الحد الذى قبله .

فإذن تأخر كونه فى الحد الذى يريده ، عن وجود الإرادة ، لأمر يرجع إلى الجسم الذى هو القابل ، لا إلى الإرادة التى هى الفاعلة .

ومع وصوله إلى الحد الذى يريده ، تفنى تلك الإرادة ، ويتجدد غيرها ، فيصير كل وصول إلى حد ، سبباً لوجود إرادة تتجدد مع ذلك الوصول .

ووجود كل إرادة سبباً لوصول متأخر عنها ، فتستمر الحركات والإرادات استمرار شىء غير قار ، بل على سبيل تصرم وتجدد .

والسابق لا يكون بانفراده علة للاحق ، بل هو شرط ما ، تتم العلة بانضيافه إليها .

وهذا من غوامض هذا العلم .

ثم قال :

[وإذا جاز أن يكون السابق علة للاحق ، فلم لا يجوز أن تكون الحركة السابقة علة للاحقة ، وبذلك يحصل الاستغناء عن إثبات هذه النفس] .

والجواب : أن الشيخ لم يستدل بهذا ، على وجود النفس ، بل استدل باستدارة الحركة على وجود الإرادة ، وبها على وجود النفس ، ولذلك قال :

[فى الحركة المستقيمة الطبيعية تكون كل حركة سابقة سبباً به يتم كون الطبيعة علة لوجود الحركة اللاحقة] من غير أن أَثْبتَّ هناك نفسا .

منه القوة المحركة إلى حركات جزئية ، تصير هى مرادة ، لأجل المراد الأول .

ثم قال :

[ومع القول بوجود الإرادة الكلية ، فلم لا يجوز أن يكون سبب التخصص هو القابل .

وبيانه :

أن الفلك يقتضى بإرادته الكلية حركة كلية ، إلا أن جرم الفلك فى كل وقت لما لم يقبل إلا حركة خاصة ، وامتنع الرجوع والسكون عليه ، تخصصت الحركة بسببه ، واستمرت .

أليس يصدر بزعمهم من العقل الفعال - مع أن نسبته إلى الكل سواء - شىء خاص ، لتخصص قابله] .

والجواب : ما مر ، وهو أن العلة القارة بانفرادها يمتنع أن تقتضى الحركة ، وأما العقل الفعال فلا يصدر عنه حادث إلا عند حصول استعداد فى القابل . ولا يكفى فيه وجود القابل وحده .

ثم قال :

[ولئن سلمنا ذلك ، لكنه لا يستقيم على أصولهم ؛ لأنهم يقولون :
غرض النفس من التحريك هو التشبه بالعقل ، والنفس المحركة لا تدرك العقل ، وإن أثبتوا ناطقة مدركة ، فهى لا تحرك] .

والجواب : على مذهب المشائين :

أن النفس الجسمانية تدرك العقل إدراكاً غير مجرد ، بل مشوباً باللواحق المادية على نحو التوهم والتخيل .

وعلى مذهب الشيخ :

أن النفس الناطقة الفلكية تدرك الفعل بذاتها ، وتحرك الفلك بقوة منطبعة فى جسمه كنفوسنا .

وباقى اعتراضاته ينحل بما مر .

الفصل الثلاثون

موعد وتنبيه

(١) أما الشيء الذى يتشوقه الجرم الأول فى الحركة الإرادية فموعد بيانه بعد ما نحن فيه. إلا أنك يجب أن تعلم أنه لن يتحرك متحرك إرادى، إلا لطلب شيء يكون للطالب أحسن وأولى من أن لا يكون؛ إما بالحقيقة وإما بالظن، وإما بالتخيل العبثى؛ فإن فيه ضرباً خفياً من طلب اللذة.

والساهى والنائم إنما يفعل وهو يتخيل لذة ما، أو تبديل حال ما، مملولة، أو إزالة وَصَبٍ ما؛ فإن النائم يتخيل وأعضاؤه أيضاً قد تطيع تحريكه عن تخيله، لا سيما فى

---

(١) أقول : قد ذكر ههنا أن الحركة الفلكية لا تراد لذاتها، بل تراد لحصول وضع كلى.

ولما كان حصول الوضع الكلى ليس أيضاً لذاته مراداً، بل إنما يراد لشيء آخر. وكان من الواجب أن يبين الشيء الذى هو لذاته غاية هذه الحركة، لكن هذا النمط لما كان مقصوراً على إثبات النفوس، وقفاً عليها، وكان النمط السادس مشتملا على ذكر الغايات كان إيراد ذلك فيه أولى، فوعد بيانه هناك. وإنما وقع ذكر الوضع الكلى ههنا أيضاً بالعرض؛ وذلك لأنه احتاج إلى ذلك فى الاستدلال على وجود النفس العاقلة.

ثم ذكر أن الواجب عليك فى هذا الموضع أن تعلم : أن المتحرك الإرادى لا يتحرك إلا لطلب شيء يرى وجوده أولى من عدمه، وهو غرض له مشعور به، على الإجمال، ليميز بين الحركة الصادرة عن النفس، والصادرة عن الطبيعة، وليميز أيضاً بين الأفعال الإنسانية والأفعال العقلية على ما يجيء بيانه فى النمط السادس.

حالة يكون بين النوم واليقظة ، أو فى الشيء الضرورى كالتنفس ، أو فى الشيء الذى يصير كالضرورى ، كمن يرى فى منامه شيئًا مخيفًا جدًّا ، أو حبيبًا جدًّا ، فربما انزعج للهرب ، أو للطرب .

واعلم أن التخيل شيء ، والشعور بالتخيل أنه هو ذا تخيل ، شيء ، وانحفاظ ذلك الشعور فى الذكر ، شيء ؛ وليس يجب أن يُنكر وجود التخيل ، لأجل فقد أحد الأمرين *

ثم ذكر أن الشعور بأولوية المطلوب قد يقع على وجوه :

فإنه قد يكون حقيقيًّا .

وقد يكون ظنيا .

وقد يكون تخيليًّا .

وذكر حركات إرادية خفية الغايات ، كحركة العابث ، والساهى ، والنائم ؛ فإن منكرى وجوب إسناد هذه الحركة إلى غاية مشعور بها يتمسكون بأمثالها .

وبين غايات كل واحدة منها ، ثم أجاب عن شبهة لهم وهى :

أن العابث والساهى والنائم ، لو فعلوا أفعالهم لغايات تخيلوها ، لوجب أن يتذكروها ، بأن : تخيل الغاية ، والشعور به ، وحفظ الشعور ، ثلاثة أمور يتوقف التذكر على جميعها ، فوجود التذكر يدل على وجودها جميعاً ، وعدمه لا يدل على عدم واحد منها بعينه ، بل على عدم شيء منها لا بعينه ، أو على عدم جميعها .

فإذن الاستدلال بعدم التذكر على عدم التخيل ، غير صحيح .

وعبارة الكتاب ظاهرة .

وههنا قد صرح بكون التذكر من حفظ وإدراك على ما أوضحناه . والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب .

انتهى قسم الطبيعيات ويليه قسم الإلٰهيات

الإلهيات

النمط الرابع

فى الوجود وعلله

الفصل الأول

تنبيه

(١) اعلم أنه قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس ، وأن ما لا يناله الحس بجوهره ، ففرض وجوده محال ، وأن مالا يتخصص بمكان أو وضع بذاته كالجسم ، أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم ، فلا حظ له من الوجود .

وأنت يتأتى لك أن تتأمل نفس المحسوس ، فتعلم منه بطلان قول هؤلاء ؛ لأنك ، ومن يستحق أن يخاطب ، تعلمان أن هذه

---

* . . . الوجود ههنا هو المطلق الذى يحمل على الوجود الذى لا علة له ، وعلى الوجود المعلول المقول بالتشكيك . والمحمول على أشياء مختلفة بالتشكيك ، لا يكون نفس ماهيتها ، ولا جزءاً من ماهيتها ، بل إنما يكون عارضاً ؛ فإذن هو معلول مستند إلى علة ؛ ولذلك قال الشيخ ، [فى الوجود وعلله] .

(١) أقول : يريد التنبيه على فساد قول من زعم أن الموجود هو المحسوس وما فى حكمه ، وهم المشبهة ، ومن يجرى مجراهم ، ممن يذعن لقوته الوهمية الحاكمة على ما ليس من شأنه أن يكون محسوساً ، حكمها على المحسوسات .

فقوله : [إن الموجود هو المحسوس] .

المحسوسات ، قد يقع عليها اسم واحد ، لا على سبيل الاشتراك الصرف ، بل بحسب معنى واحد ، مثل اسم الإنسان : فإنكما لا تشكان فى أن وقوعه على زيد وعمرو ، بمعنى واحد ، موجود ، فذلك المعنى الموجود ، لا يخلو :

إما أن يكون بحيث يناله الحس .

أو لا يكون .

فإن كان بعيداً من أن يناله الحس ، فقد أخرج التفتيش من المحسوسات ، ما ليس بمحسوس ، وهذا أعجب .

وإن كان محسوساً ، فله لا محالة ، وضع ، وأين ، ومقدار معين ، وكيف معين ، لا يتأتى أن يحس ، بل ولا أن يتخيل إلا كذلك .

قضية :

وقوله : [وأن ما لا يناله الحس بجوهره ، ففرض وجوده محال] .
كعكس نقيض لها :
والجوهر ههنا هو الذات .
وإنما قال [بجوهره]
لأنهم لا يجوزون وجود شيء يناله الحس بأفعاله ، لا بذاته .
وقوله :

[وأن ما لا يتخصص بمكان ، أو وضع بذاته ، كالجسم ، أو بسبب ما هو فيه ، كأحوال الجسم ، فلاحظ له من الوجود] .

إيضاح لما سبق ؛ وذلك لأن المحسوس هو ماله مكان ، أو وضع ، بذاته ، وهو : إما جسم ، أو جسمانى . وهم ينكرون وجود ما لا يكون جسماً أو جسمانيا .

والشيخ نبه على فساد قولهم ؛ بوجود الطبائع المعقولة من المحسوسات ، لا من حيث

فإن كل محسوس ، وكل متخيل ؛ فإنه يتخصص لا محالة ، بشيء من هذه الأحوال .

وإذا كان كذلك ، لم يكن ملائماً لما ليس بتلك الحال ، فلم يكن مقولاً على كثيرين مختلفين فى تلك الحال .

فإذن الإنسان ، من حيث هو واحد الحقيقة ، بل من حيث حقيقته الأصلية التى لا تختلف فيها الكثرة ، غير محسوس ، بل معقول صرف .

وكذلك الحال فى كل كلى .

هى عامة أو خاصة ، بل من حيث هى مجردة عن الغواشى الغريبة ؛ من الأين ، والوضع ، والكم ، والكيف ، مثلاً ، كالإنسان من حيث هو إنسان ، الذى هو جزء من زيد أو من هذا الإنسان ، بل كل إنسان محسوس ؛ وهو الإنسان المحمول على الأشخاص ؛ فإنه من حيث هو هكذا ؛ موجود فى الخارج ، وإلا فلا تكون هذه الأشخاص أناساً .

ثم إن كان محسوساً ، وجب أن يكون الإحساس به ، مع لواحق معينة ؛ كأين ما ، ووضع ما ، متعينين ؛ وحينئذ يمتنع أن يكون مقولاً على إنسان لا يكون فى ذلك الأين ، وعلى ذلك الوضع ، فلا يكون المشترك فيه ، مشتركاً فيه ، هذا خلف .

وإن لم يكن محسوساً ، فههنا موجود غير محسوس ، وهو الموجود المعقول .

واعلم أن الإنسان من حيث هو واحد الحقيقة ، غير الإنسان الواحد .

فإن معنى الأول : هو الإنسان من حيث هو طبيعة واحدة ، لا من حيث هو حيوان ، أو ناطق ، أو واحد ، أو غير ذلك .

ومعنى الثانى : هو الإنسان المقترن بالوحدة .

والأول مشترك فيه .

والثانى غير مشترك فيه .

ولذلك فسر الشيخ قوله : [من حيث هو واحد الحقيقة] .

بقوله :

[بل من حيث حقيقته الأصلية التى لا تختلف فيها الكثرة] .

الفصل الثانى

وهم وتنبيه

(١) ولعل قائلًا منهم يقول : إن الإنسان مثلا ، إنما هو إنسان ، من حيث له أعضاء ، من يد ، وعين ، وحاجب ، وغير ذلك ؛ ومن حيث هو كذلك فهو محسوس .

فَنُنَبِّهُهُ ونقول له : إن الحال فى كل عضو كلى ، مما ذكرته ، أو تركته ، كالحال فى الإنسان نفسه .

وباقى ألفاظ الكتاب ظاهرة .

واعترض بعض المعترضين : على هذا البيان ، بأن الإنسان : موجود فى العقل لا فى الخارج ، والمطلوب إثبات موجود فى الخارج غير محسوس .

وينحل الاعتراض : بالفرق بين طبيعة الإنسان ، التى يعرض لها الاشتراك وعدمه ؛ وبين الإنسان المأخوذ مع الاشتراك ؛ فإن الأول يوجد فى الخارج والعقل ، والثانى يوجد فى العقل فقط ، على ما مرت الإشارة إليهما .

(١) أقول : هذا الوهم هو أن يقال : إنكم قد اشترطتم فى الإنسان المعقول ، تجريده من الوضع ، والكم .

والإنسان لا يعقل إلا وله أعضاء ، ذوات أقدار متباينة الأوضاع ، على ما يتخيل منه ويحس به .

والشيخ لم يشتغل بإيضاح الحال فى معقولية الإنسان ؛ لأن الاشتغال بالمثال إنما يكون خروجاً عن المقصود ، بل نبه على أن الحال فى كل واحد من الأعضاء والأجزاء ، فى كونه طبيعة معقولة غير محسوسة : كالحال فى الإنسان نفسه .

الفصل الثالث

تنبيه

(١) إنه لو كان كل موجود بحيث يدخل فى الوهم والحس ، لكان الحس والوهم يدخلان فى الحس والوهم ، ولكان العقل ، الذى هو الحكَم الحق ، يدخل فى الوهم .

ومن بعد هذه الأصول ، فليس شىء من العشق ، والخجل ، والوجل ، والغضب ، والشجاعة ، والجبن ، مما يدخل فى الحس والوهم ، وهى من علائق الأمور المحسوسة ؛ فما ظنك بموجودات ، إن كانت خارجة الذوات عن درجات المحسوسات وعلائقها ؟

---

(١) أقول : لما نبه على أن فى كل محسوس شيئاً ليس بمحسوس ، ولا بموهوم ، لم يقتصر على ذلك ، بل نبه أيضاً على أن الحس نفسه ليس بمحسوس ، ولا بموهوم ، وكذلك الوهم ، وعلى أن العقل الذى يميز بين الحس والمحسوس ، والوهم والموهوم ، ليس بموهوم ، فضلاً عن أن يكون محسوساً .

ونبه أيضاً على أن للمحسوسات علائق غير محسوسة ، ولا موهومة ، وهى طبائع الأمور المدركة بالوهم ، كالعشق ، والخجل ، وغيرهما ؛ فإن أشخاصها مدركة بالوهم ، وإن لم تكن مدركة بالحس الظاهر ، وأما طبائعها فليست مدركة بأحدهما أصلاً .

وإذا كان حال الحواس والمحسوسات وعلائقهما ، هذه ؛ فإن ثبت وجود أشياء خارجة عن هذه المراتب بالذات ، فهى أولى بأن لا تكون محسوسة ولا موهومة .

الفصل الرابع

تذنيب

(١) كل حق فإنه من حيث حقيقته الذاتية ، التى هو بها حق ، فهو متفق واحد غير مشار إليه .

فكيف ما ينال به كل حق وجوده ؟ *

---

(١) أقول : الحق ههنا اسم فاعل ، فى صيغة المصدر ، كالعدل ، والمراد به ذو الحقيقة .

وهو بمعنى المصدر يدل بالاشتراك على معان :

منها الوجود فى الأعيان مطلقاً .

ومنها الوجود الدائم .

ومنها حال القول أو العقد الذى يدل على حال الشيء الخارج : إذا كان مطابقاً للواقع ، فهو صادق باعتبار نسبته إلى الأمر ، وحق باعتبار نسبة الأمر إليه .

والمراد ههنا هو المعنى الأول .

واعلم أن مقصوده من إثبات موجود غير محسوس ، إنما كان هو إثبات مبدأ للوجود غير محسوس .

فلما بيّن أن كل موجود فى الأعيان ، فإنه من حيث حقيقته الذاتية التى هو بها ، حق ، أى حقيقته المجردة عن العوارض الغريبة المشخصة ، التى هو بها غير قابل للإشارة الحسية ، صرح بالمقصود وهو :

أن المبدأ الأول الذى يعطى كل ذى حقيقة ، تحققه وثبوته ، كيف لا يكون كذلك ؟

وهذا الكلام هو تصريح بالمقصود مما مضى ، ولذلك سماه « تذنيباً » .

والفاضل الشارح : ظن أنه ألحق المبدأ الأول بسائر الحقائق فى ذلك على وجه التمثيل ، فحكم بأن البيان إقناعى.

الفصل الخامس

تنبيه

(١) الشيء قد يكون معلولا باعتبار ماهيته وحقيقته ؛ وقد يكون معلولًا فى وجوده ، ولك أن تعتبر ذلك بالمثلث مثلا ؛ فإن حقيقته متعلقة بالسطح ، والخط الذى هو ضلعه ، ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية ، كأنهما علتاه المادية والصورية .

وليس كذلك ؛ فإنه إنما حكم حكماً كليًّا على كل حقيقة بما هى حقيقة ، ثم تعجب كيف يتوهم خروج ما هو مُحَقِّق كل حقيقة ، عن حكم يثبت على كل حقيقة .

(١) أقول : يريد أن يشير إلى العلل ، وهى :

إما علل لماهية الشيء .

أو علل لوجوده .

والأولى تنقسم :

إلى ما يكون به الشيء بالقوة ، وهو المادة ، وإلى ما يكون به الشيء بالفعل ، وهو الصورة .

والثانية تنقسم :

إلى ما يكون علة بمقارنة الذات .

أو بمباينتها .

والأول هو الموضوع .

والثانى ينقسم :

إلى ما يكون علة للإيجاد نفسه ، بأن يكون به الإيجاد .

وإلى ما يكون علة علة الإيجاد ، بأن يكون الإيجاد لأجله .

والأول : هو الفاعل .

وأما من حيث وجوده ، فقد يتعلق بعلة أخرى أيضاً غير هذه ، ليست هى علةً تُقَوِّمُ مثلثيته ، وتُكَوِّنُ جزءًا من حدها ، وتلك هى العلة الفاعلية ، أو الغائية التى هى علة فاعلية لعليَّة العلة الفاعلية *

والثانى : هو الغاية .

والمادة والموضوع ليستا من العلل الموجبة ، بخلاف الباقية .

والجنس والفصل ، وإن كانا مقومين للنوع لكنهما ، ليسا من العلل ؛ لأن كل واحد منهما ، ومن النوع ، مقول على الباقين بأنه هو ؛ والعلل والمعلولات لا تكون كذلك .

وإذا تبين ذلك ، فقول الشيخ :

[الشىء قد يكون معلولاً . . . إلى قوله : كأنهما علتاه المادية والصورية] .

إشارة إلى علل الماهية .

وإنما قال : [كأنهما علتاه] .

ولم يقل : [هما علتاه] .

لأن المثلث لا مادة له ولا صورة ؛ فإنه كم ، والمادة والصورة يكونان للأجسام المتركبة.

وأيضاً السطح ليس بمحل للخط على الوجه الذى تكونه المادة للصورة ؛ والخط ليس بصورة له ؛ لأن نهاية المادة لا تكون صورة فيها .

وليسا بجنس وفصل للمثلث ؛ لأنهما ليسا بمقولين عليه ، ولا هو عليهما ، بل هما جزآن له فى الوجود ، ولذلك شبههما بالمادة والصورة ، لا بالجنس والفصل .

وقوله :

[وأما من حيث وجوده ، فقد يتعلق بعلة أخرى . . . إلى آخره] .

إشارة إلى علل الوجود .

ولما اقتصر على الفاعل والغاية ، لحصول مقصوده ههنا بهما ، ولم يذكر الموضوع ، أورد لفظة : [قد] .

فى قوله : [فقد يتعلق بعلة أخرى] .

الفصل السادس

تنبيه

(١) اعلم أنك قد تفهم معنى المثلث ، وتشك هل هو موصوف بالوجود فى الأعيان ، أم ليس بموجود ، بعد ما تمثل عندك أنه من خط وسطح ، ولم يتمثل لك أنه موجود .

الفصل السابع

إشارة

[١] العلة الموجدة للشىء الذى له علل مقومة للماهية ، علة لبعض تلك العلل ، كالصورة ، أو لجميعها ؛ فى الوجود ، وهى علة الجمع بينها .

وأشار بعد قوله : [وتلك هى الفاعلية] .

بقوله . [والغائية] .

إلى أن الغائية لا تفيد وجود المعلول بالذات ، بل تفيد فاعلية الفاعل ؛ فهى علة فاعلية بالنسبة إلى ذلك الوصف للفاعل ، وعلة غائية بالنسبة إلى المعلول .

(١) أقول : يريد الفرق بينَ ذات الشىء ووجوده فى الأعيان ، كما أشار إلى ذلك فى المنطق ، لكن الغرض ههنا هو الفرق بين علل يفتقر الشىء إليها فى كونه موجوداً كالفاعل والغاية . وبين علل يفتقر الشىء إليها فى تحقق ذاته فى الخارج والعقل ، كالمادة والصورة ؛ ولذلك ذكر الخط والسطح الشبيهين بهما .

وكان الغرض هناك هو الفرق بين علل يفتقر إليها الشىء فى تحقق ذاته فى العقل ؛ وهى مقومات ماهيته كالجنس والفصل ، وبين سائر العلل ، أعنى العلل الأربع المذكورة .

[١] أقول : لما ذكر العلل ، وفرّق بين علل الماهية ، وعلل الوجود ، وكان هذا النمط

والعلة الغائية – التى لأجلها الشىء – علةٌ بماهيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية ، ومعلولة لها فى وجودها ؛ فإن العلة الفاعلية علة

مشتملا على البحث عن علل الوجود ، أراد أن يشير إلى كيفية تعلق علل الوجود التى هى الفاعل والغاية ، بسائر العلل ، وكيفية تعلق إحداهما بالأخرى .

واعلم أن المعلولات تنقسم :

إلى ما لا مادة له ولا صورة .

وإلى ما له مادة وصورة .

والقسم الأول ينقسم :

إلى ما يوجد فى موضوع .

وإلى ما لا يوجد فيه .

والأول : يحتاج فى وجوده إلى علة توجده ، وإلى موضوع يقبله .

والثانى : يحتاج إلى علة توجده فقط .

والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم ؛ إذ لم يكن له علل ماهية .

والقسم الثانى : هو المعلول المركب من المادة والصورة .

والشيخ خص البحث به بقوله :

[العلة الموجدة للشىء الذى له علل مقومة للماهية] .

والعلة الموجدة فى هذا القسم تكون علة :

إما للصورة وحدها .

أو للصورة والمادة معاً .

مثال الأول : النجار الذى هو علة لصورة السرير دون مادته ، وإليه أشار بقوله :

[. . . علة لبعض تلك العلل ، كالصورة] .

ومثال الثانى : الجوهر المفارق الذى هو علة لصورة الجسم ومادته معاً ، وإليه أشار بقوله :

[. . . أو لجميعها] .

وعلى التقديرين إنما تصير المادة بالفعل بسبب العلة الموجودة ، فتكون هى علة

ما لوجودها إن كانت من الغايات التى تحدث بالفعل ، وليست علة لعليتها ولا لمعناها *

للجمع بين المادة والصورة ، أعنى التركيب ، فتكون لذلك علة للمركب ، وإلى ذلك أشار بقوله :

[وهى علة الجمع بينهما] .

وقوله :

[والعلة الغائية التى لأجلها الشىء ، علة بما هيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية ؛ ومعلولة لها فى وجودها ، فإن العلة الفاعلية علة ما لوجودها إن كانت من الغايات التى تحدث بالفعل ؛ وليست علة لعليتها ولا لمعناها] .

إشارة إلى ماهية الغاية ومعناها ، أعنى كونها شيئاً ما غير وجودها .

والمعلولات تنقسمُ :

إلى مبدَع .

وإلى محدَث .

على ما سيأتى بيانه .

والغاية فى القسم الأول توجد مقارنة لوجود المعلول بماهيتها ووجودها معاً .

وفى القسم الثانى توجد متأخرة بوجودها عنه ، وإن كانت متقدمة بماهيتها عليه .

والعلة لا يمكن أن تكون متأخرة عن معلولها .

فإذن وجود الغاية فى هذا القسم لا يكون علة ، بل ربما يكون معلولاً للمعلول لها بوجه ، والعلة إنما تكون هى ماهيتها المتقدمة ، وعليّتُها تكون أن تجعل الفاعل فاعلاً بالفعل ، فهى علة لفاعلية الفاعل ، والفاعل يكون علة لصيرورة تلك الماهية موجودة .

فماهية الغاية تكون علة لعلة وجودها ، لا مطلقاً ، بل على بعض الوجوه ، فلا يلزم من ذلك دور .

وقول الشيخ ظاهر .

وإنما قيد الغاية بقوله :

[إن كانت من الغايات التى تحدث بالفعل] .

الفصل الثامن

إشارة

(١) إن كانت علة أولى فهى علة لكل وجود ، ولعلة حقيقة كل وجود فى الوجود*

ليصير البيان خاصًّا بالقسم الثانى .

واعترض الفاضل الشارح : بأنهم :

[يثبتون للأفعال الطبيعية عللاً غائية ، والقوى الطبيعية لا شعور لها ، فلا يمكن أن يقال : تلك الغايات موجودة فى أذهانها ، ولا أن يقال : إنها موجودة فى الخارج ؛ لأن وجودها متوقف على وجود المعلولات فإن تلك الغايات غير موجودة ، وغير الموجود لا يكون علة للموجود .

ولا خلاص عنه إلا بأن يقال : ليس للأفعال الطبيعية غايات] .

والجواب : أن الطبيعية ما لم تقتض لذاتها شيئاً كأين مثلاً ، لا يتحرك الجسم إلى حصول ذلك الشىء ، فكون ذلك الشىء مقتضاها ، أمر ثابت دال على وجود ذلك الشىء لها بالقوة ، وشعور ما لها به قبل وجوده بالفعل ، فهو العلة الغائية لفعلها .

(١) أقول : العلة الأولى لا يمكن أن تكون :

صورةً ؛ لوجوب تقدم الفاعل عليها بالإطلاق .

ولا مادةً ، لوجوب تقدم الفاعل عليها :

إما بالإطلاق .

وإما فى صيرورتها مادة بالفعل .

ولا غايةً ؛ لوجوب تقدم سائر العلل عليها بالوجوب .

فإذن ، إن كان فى الوجود علة أولى ؛ فهى علة فاعلية لكل وجود معلول ، ولكل صورة أو مادة هما علتان لتحقق أى معلول كائن فى الوجود .

الفصل التاسع

تنبيه

(١) كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته ، من غير التفات إلى غيره :

فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود فى نفسه . أو لا يكون.

فإن وجب فهو الحقُّ بذاته ،الواجبُ الوجود من ذاته ،وهو القيوم.

وإن لم يجب ، لم يجز أن يقال : إنه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجوداً ؛ بل إن قرن باعتبار ذاته شرط ، مثلُ شرطِ عدم علته ، صار ممتنعاً ، أو مثلُ شرطِ وجودِ علته ، صار واجباً .

وإن لم يقرن بها شرط ، لا حصول علة ولا عدمها ، بقى له فى ذاته الأمر الثالث ، وهو الإمكان ؛ فيكون باعتبار ذاته الشيء الذى لا يجب ولا يمتنع .

فكل موجود :

إما واجب الوجود بذاته .

أو ممكن الوجود بذاته .

---

(١) أقول : يريد قسمة الموجود إلى :

الواجب لذاته .

والممكن لذاته .

وألفاظه ظاهرة .

قوله : [فهو الحق بذاته] . أى الثابت الدائم بذاته .

و [القيوم] .

هو القائم بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الإطلاق ، وهو اسم من أسماء الله تعالى .

الفصل العاشر

إشارة

(١) ما حقه فى نفسه الإمكان فليس يصير موجودًا من ذاته ؛ فإنه ليس وجوده من ذاته ، أولى من عدمه ، من حيث هو ممكن .

فإن صار أحدهما أولى ، فلحضور شىء أو غيبته .

فوجودُ كلِّ ممكن هو من غيره .

---

(١) أقول : يريد بيان أن الممكن لا يوجد إلا لعلة تغايره .

وتقريره : أن الممكن :

إما أن تحتاج ذاته ، فى أن تكون موجودة ، إلى غيرها .

أولا تحتاج .

والثانى : باطل ؛ لاستحالة ترجح أحد شيئين متساويين من غير مرجح .

فإذن الأول حق .

والشيخ أشار بقوله : [فليس يصير موجوداً من ذاته] .

إلى فساد القسم الثانى .

وبقوله :

[فإنه ليس وجوده من ذاته ، أولى من عدمه ، من حيث هو ممكن] .

إلى استحالة الترجح من غير مرجح .

وبقوله : [فإن صار أحدهما أولى ، فلحضور شىء أو غيبته] .

إلى أن الحق هو القسم الأول .

الفصل الحادى عشر

تنبيه

(١) إما أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية ، فيكون كل واحد من آحاد السلسة ممكناً فى ذاته ، والجملة متعلقة بها ، فتكون غير واجبة أيضاً ، وتجب بغيرها

---

(١) أقول : يريد إثبات واجب الوجود لذاته .

وتقرير الكلام — بعد ثبوت احتياج الممكن إلى الغير — أن ذلك الغير :

إما واجب .

وإما ممكن .

والكلام فى ذلك الممكن ، كالكلام فى الأول :

فإما أن ينتهى إلى واجب .

أو يدور الاحتياج .

أو يتسلسل إلى غير النهاية .

والشيخ لم يذكر القسم :

الأول : لأنه المطلوب .

ولا الثانى : لأنه ظاهر الفساد ؛ ولسبب آخر نذكره فيما بعد .

بل ذكر الثالث : وأراد أن يبين لزوم المطلوب منه .

فبيّن فى هذا الفصل أن سلسلة الممكنات — على تقدير وجودها — محتاجة إلى شىء خارج عنها تجب هى به .

قال الفاضل الشارح :

[يمكن أن يقرر البرهان عليه ، من غير ذكر تقسيمات .

ويمكن أن يقرر بتقسيمات .

ولنزد هذا بياناً*

والشيخ قرر على الوجه الأول فى هذا الفصل ، وعلى الوجه الثانى فى الفصل الذى يليه .

والتقرير على الوجه الأول ، أن الممكنات لو تسلسلت ، لم يكن لها بد من شىء تحتاج إليه جملةُ تلك الآحاد الممكنة ، وكلُّ واحد منها .

وكلّ موجودٍ مغايرٍ لها ولآحادها ، وجب أن يكون خارجاً عنها ، وأن لا يكون ممكناً ؛ إذ لو كان ممكناً ، لكان منها .

فإذن هو واجب الوجود] .

وقال أيضاً :

[هذا الفصل موقوف على بيان أن السبب لا يجوز أن يكون متقدماً بالزمان على المسبب ؛ إذ لو جاز ذلك لما امتنع استناد كل ممكن إلى آخر قبله ، لا إلى أول .

وذلك عندهم جائز .

أما إذا ثبت أن السبب لا بد من وجوده مع المسبب ، فحينئذ لو حصل التسلسل ، لكانت الأسباب والمسببات معاً ، وكان البيان مستقيماً .

لكن الشيخ تساهل فيه ههنا ؛ إذ كان فى عزمه أن يذكره فى أول النمط الخامس] .

وأقول : على هذا الكلام مؤاخذة لفظية ، وهى أن استناد الشىء إلى ما قبله بالزمان ، محال ؛ لأنه استناد إلى معدوم ، فالواجب أن يقال : إن هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة بالزمان ؛ لأن كل واحد من السلسلة ، لو كان غير باق إلا فى زمانين — يكون فى أحدهما معلولا لما يتقدم عليه ، وفى الثانى علة لما يتأخر عنه — لكان استناد كل ممكن إلى آخر قبله ، لا إلى أول .

ومراد هذا الفاضل هو هذا المعنى .

الفصل الثانى عشر

شرح

(١) كلُّ جملة كُلٌّ واحدٍ منها معلولٌ ، فإنها تقتضى علةً خارجة عن آحادها .

(٢) وذلك لأنها :

إما أن لا تقتضى علة أصلا ، فتكون واجبة غير ممكنة ، وكيف يتأتى هذا ، وإنما تجب بآحادها ؟

وإما أن تقتضى علة ، هى الآحاد بأسرها ، فتكون معلولة

وأما الاعتراض المشهور وهو أن إطلاق الجملة على ما لا يتناهى : لا يصلح ، فلفظى ينبغى أن لا يلتفت فى الأبحاث المعنوية إلى أمثاله .

(١) أقول : يريد أن يبين أن سلسلة الممكنات على تقدير وجودها ، محتاجةٌ إلى شىء خارج عنها ، على وجه أبسط .

فجعل الدعوى أعم مأخذاً بأن حكم على كل جملة — سواء كانت متناهية أو غير متناهية ، بشرط أن يكون كل واحد منها معلولا — بالاحتياج إلى شىء خارج .

(٢) أقول : وهذا تقرير البرهان بالقسمة إلى قسمين :

أحدهما : ما ذكره وأوضح فساده .

والقسم الآخر : — وهو أن يقتضى علة — ينقسم إلى ثلاثة أقسام ؛ لأن علة الجملة :

إما أن تكون كلّ الآحاد .

أو بعضها .

أو شيئاً خارجاً عنها .

فقوله :

[وإما أن تقتضى علة هى الآحاد بأسرها ، فتكون معلولة لذاتها ، فإن تلك الجملة ، والكل شىء واحد .

لذاتها ؛ فإن تلك الجملةَ والكلَّ شىءٌ واحد .

وأما الكلُّ ، بمعنى كلِّ واحدٍ ، فليس تجب به الجملة .

وإما أن تقتضى علة هى بعض الآحاد ، وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض ، إذا كان كل واحد منها معلولا ؛ لأن علته أولى بذلك .

وإما أن تقتضى علة خارجة عن الآحاد كلها ، وهو الباقى *

وأما الكل بمعنى كل واحد ، فليس تجب به الجملة] .

بيان فساد القسم الأول .

ووجهه : أن كل الآحاد :

إما أن يراد به الجملة .

أو يراد به كل واحد .

والأول : باطل ، لأن نفس الشىء لا تكون علة له .

والثانى : باطل ؛ لأن علة الشىء يجب أن تكون مقتضية له ، ووجود كل واحد من الآحاد ليس بمقتض للجملة .

واعلم أن حصول الجملة من أجزائها يكون على ثلاثة أنواع :

أحدها : أن لا يحصل عند اجتماع الأجزاء شىء غير الاجتماع ، كالعشرة الحاصلة من آحادها .

والثانى : أن يحصل هناك مع الاجتماع هيأة ، أو وضع ما ، متعلقة بالاجتماع ، كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف .

والثالث : أن يحصل هناك بعد الاجتماع شىء آخر ، هو مبدأ فعلٍ ، أو استعدادٍ ما ، كالمزاج الحاصل بعد تركب الاستقصات .

والحاصل : فى الأول هو شىء فقط .

الفصل الثالث عشر

إشارة

(١) كلُّ علةِ جُملةٍ هى غيرُ شىء من آحادها ، فهى علة أوّلا للآحاد ، ثم للجملة ؛ وإلا فلتكن الآحاد غير محتاجة إليها ، فالجملة إذا تمت بآحادها ، لم تحتج إليها ، بل ربما كان شىء ما ، علة لبعض الآحاد دون بعض ، فلم يكن علة للجملة على الإطلاق *

وفى الثانى هو شىء ، لشىء مع شىء .

وفى الثالث هو شىء ، من شىء مع شىء .

ولما كانت الجملة المفروضة ههنا ، من النوع الأول ، حكم الشيخ عليها بأن الآحاد ، والجملة ، والكل ، شىء واحد .

وقوله :

[وإما أن تقتضى علة هى بعض الآحاد ، وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض ، إذا كان كل واحد منها معلولا ؛ لأن علته أولى بذلك] .

هو بيان فساد القسم الثانى .

ومعناه : أن كل واحد من الجملة ، لما كان معلولا ، فلم يكن بعض الآحاد بالعلية أولى ؛ لأن كل بعض يفرض علة ، فالبعض الذى هو علة ذلك البعض ، أولى منه بالعلية .

وقوله : [وإما أن تقتضى علة خارجة عن الآحاد كلها ، وهو الباقى] .

معناه ظاهر .

وفساد الأقسام المذكورة ، دل على صحة هذا القسم .

(١) أقول : لما ثبت أن كل جملة معلولات تفرض ، فهى محتاجة إلى علة خارجية ، أراد أن يبين أن العلة الخارجية ، إن كانت علة لتلك الجملة على الإطلاق ، كانت أوّلا علة لواحد واحد من الآحاد .

الفصل الرابع عشر

إشارة

(١) كل جملة مترتبة من علل ومعلولات على الوِلاء ، وفيها علة غير معلولة ، فهى طرف ؛ لأنها إن كانت وسطاً فهى معلولة *

وبيّنها بالخلف ، ففرض : كلّ واحد من الآحاد غير محتاج إليها ، وازم من ذلك كون الكل غير محتاج إليها ، هذا خلف .

أو بعضَ الآحاد غير محتاج إليها ، وذكر أن هذا الفرض ممكن الوقوع بخلاف الأول ، إلا أنه يلزم منه أن لا تكون علة الجملة ، علة لها على الإطلاق .

قال الفاضل الشارح :

[لما كان امتناع كون بعض الآحاد علة للجملة ، إنما يبين بأن يقال :

بعض الآحاد ليس بعلة لجميع الآحاد ؛ لأنه ليس بعلة لنفسه ، ولا لعلله .

وكل ما ليس بعلة لجميع الآحاد ، ليس بعلة للجملة .

فأورد هذا الفصل لبيان المقدمة الأخيرة] .

وأقول : لو كان مراد الشيخ ذلك ، لما قيد علة الجملة فى صدر الفصل بكونها غير شىء من آحادها .

والأشبه : أن مراده بيان أن الممكنات لما افتقرت جملةً إلى علة خارجة ، فتلك العلة يجب أن تكون أيضاً علة لآحادها أفراداً كما قدمناه .

(١) أقول : قد تبين مما مر أن كل جملة مشتملة على علل ومعلولات متوالية ، سواء كانت متناهية أو غير متناهية ، إن لم تشتمل على علة غير معلولة ، احتاجت إلى علة خارجة عنها .

فذكر ههنا أنها إن اشتملت على علة ، كانت تلك العلة طرفاً لا محالة ، وكانت واجبة غير ممكنة .

الفصل الخامس عشر

إشارة

(١) كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات - كانت متناهية ، أو غير متناهية - فقد ظهر أنها إذا لم يكن فيها إلا معلول ، احتاجت إلى علة خارجة عنها ، لكنها تتصل بها لا محالة طرفا .

وظهر أنه إن كان فيها ما ليس بمعلول ، فهو طرف ونهاية .

فكل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته »

---

(١) أقول : لما فرغ من بيان المقدمات ، ألّفها لإنتاج المطلوب .

فذكر أن كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات ، سواء كانت متناهية أو غير متناهية ، فلا يخلو :

إما أن لا تكون مشتملة على علة غير معلولة .

أو تكون مشتملة عليها .

والقسم الأول : يقتضي احتياجها إلى علة خارجة عنها ، هي طرف لها لا محالة ، ولا يمكن أن تكون تلك الخارجة أيضاً معلولة ؛ لأن السلسلة المفروضة لا تكون سلسلة تامة ؛ بل تكون قطعة من سلسلة تامة ، والكلام في جملة السلسلة .

والقسم الثاني : يقتضي اشتمالها على طرف .

فعلى التقديرين لا بد من طرف ، والطرف واجب كما مر .

فإذن كل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته ، وهو المطلوب .

وههنا قد تم البرهان الذي أراد الشيخ تقريره .

واعلم أن الدور وإن كان ظاهر الفساد ، لكن على تقدير وجوده ، يلزم منه المطلوب أيضاً ؛ لأنه يشتمل على جملة متناهية ، كل واحد منها معلول .

ولما كان البيان المذكور متناولا له ، لم يفرد الشيخ له قسماً .

الفصل السابع عشر

إشارة

(١) قد يجوز أن تكون ماهية الشيء سبباً لصفة من صفاته .

(١) أقول : هذه مقدمة أخرى لمسألة التوحيد .

ومثال : كون ماهية الشيء سبباً لصفة من صفاته ، كون الاثنينية سبباً لزوجية الاثنين .

ومثال : كون صفة ما ، هى الفصل ، سبباً لصفة أخرى ، هى الخاصة ، كون الناطقية سبباً للمتعجبية .

ومثال : كون صفة ما ، هى الخاصة ، سبباً لصفة أخرى ، هى خاصة أخرى ، كون المتعجبية سبباً للضاحكية .

ومثال : كون صفة ما ، هى العرض ، سبباً لصفة أخرى مثلها ، كون اتصاف الجسم باللون سبباً لكونه مرئياً .

والفرق : بين الوجود و بين سائر الصفات ههنا ، أن سائر الصفات إنما يوجد بسبب الماهية ، والماهية توجد بسبب الوجود ، ولذلك جاز صدور سائر الصفات من الماهية ، وصدور بعضها من بعض ، ولم يجز صدور الوجود من شيء منها .

والفاضل الشارح : قد اضطرب فى هذا الموضع اضطراباً ظن بسببه أن عقول العقلاء ، وأفهام الحكماء بأسرها ، مضطربة ، وذلك لأنه استدل على أن الوجود لا يقع على الموجودات بالاشتراك اللفظى ، بدلائل كثيرة استفادها منهم ، وحكم بعد ذلك بأن الوجود شيء واحد فى الجميع على السواء ، حتى صرح بأن وجود الواجب مساو لوجود الممكنات ، تعالى عن ذلك .

ثم إنه لما رأى وجود الممكنات أمراً عارضاً لماهياتها ، وكان قد حكم بأن وجود الواجب مساو لوجود الممكنات ، حكم بأن وجود الواجب أيضاً عارض لماهيته ، فماهيته غير وجوده ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

وظن أنه إن لم يجعل وجود الواجب عارضاً لماهيته ، لزمه :

إما كون ذلك الوجود مساوياً للوجودات المعلولة .

وإما وقوع الوجود على وجود الواجب ، ووجود غيره بالاشتراك اللفظى .

وأن تكون صفة له ، سبباً لصفة أخرى ، مثل الفصل للخاصة .

ومنشأ هذا الغلط هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك ؛ فإن الوقوع بالتشكيك على أشياء مختلفة ، إنما يقع عليها لا بالاشتراك اللفظي ، وقوع « العين » على مفهوماته ؛ بل بمعنى واحد فى الجميع ، ولكن لا على السواء وقوع الإنسان على أشخاصه ، بل على الاختلاف :

إما بالتقدم والتأخر ، وقوع المتصل ؛ على المقدار ، وعلى الجسم ذى المقدار .

وإما بالأولوية وعدمها . وقوع الواحد على ما لا ينقسم أصلا ، وعلى ما ينقسم بوجه آخر غير الذى هو به واحد .

وإما بالشدة والضعف . وقوع الأبيض على الثلج والعاج .

والوجود جامع لجميع هذه الاختلافات ؛ فإنه يقع :

على العلة ومعلولها ، بالتقدم والتأخر .

وعلى الجوهر والعرض ، بالأولوية وعدمها .

وعلى القار وغير القار ، كالسواد والحركة ، بالشدة والضعف .

بل على الواجب والممكن ، بالوجوه الثلاثة .

والمعنى الواحد المقول على أشياء مختلفة ، لا على السواء ، يمتنع أن يكون ماهية ، أو جزء ماهية ، لتلك الأشياء ؛ لأن الماهية لا تختلف ، ولا جزؤها .

بل إنما يكون عارضاً خارجيًّا ، لازماً ، أو مفارقاً ، مثلا كالبياض المقول على بياض الثلج ، وعلى بياض العاج ، لا على السواء .

فهو ليس بماهية ، ولا جزء ماهية لهما . بل هو أمر لازم لهما من خارج : وذلك لأن بين طرفى التضاد الواقع فى الألوان ، أنواعاً من الألوان ، لا نهاية لها بالقوة ، ولا أسامى لها بالتفصيل ، يقع على كل جملة منها اسم واحد . بمعنى واحد ، كالبياض ، والحمرة ، والسواد ، بالتشكيك ؛ ويكون ذلك المعنى لازماً لتلك الجملة غير مقوم .

فكذلك الوجود فى وقوعه على وجود الواجب ، وعلى وجود الممكنات المختلفة بالهويات التى لا أسماء لها بالتفصيل ، لا أقول : على ماهيات الممكنات ، بل على وجودات تلك الماهيات ، أعنى أنه أيضاً يقع عليها ، وقوع لازم خارجى غير مقوم .

ولكن لا يجوز أن تكون الصفة التى هى الوجود للشىء ، إنما هى

و إذا تقرر هذا فقد انحلت إشكالات هذا الفاضل بأسرها ؛ وذلك لأن الوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد ، كما ذهب إليه الحكماء ، ولا يلزم من ذلك تساوى ملزوماته ، التى هى وجود الواجب ، ووجود الممكنات ، فى الحقيقة ؛ لأن مختلفات الحقيقة قد تشترك فى لازم واحد .

وأنا أورد ههنا شبهه مفصلة . وأشير إلى وجود انحلالها .

أقول : فمن شبهه التى زعم أنه أبطل بها قول الحكماء :

[أن أنية الواجب هى ماهيته] :

قولُه [لما ثبت أن الوجود مشترك ، فهو من حيث هو وجود يقتضى : إما عروض الماهية .

أولا عروضها .

أولا يقتضى شيئاً منهما .

والأول والثانى يقتضيان تساوى الواجب والممكن :

فى العروض واللاعروض .

والثالث يقتضى احتياجهما معاً إلى سبب منفصل يجعل وجود أحدهما غير عارض ، ووجود الآخر عارضاً] .

والجواب : ما عرفته مما مر . واعتبر النور المشترك الواقع على الأنوار ، لا بالتساوى ، مع أن نور الشمس يقتضى إبصار الأعشى ، بخلاف سائر الأنوار .

وكذلك الحرارة المشتركة ، مع أن بعضها يقتضى استعداد الحياة ، أو استعداد تبدل الصورة النوعية ، بخلاف سائر الحرارات .

وذلك لاختلاف ملزومات النور والحرارة ، بالماهية .

وأيضاً لو كان الوجود متساوياً . على ما ظنه ، لكان المحتاج إلى سبب يقتضى العروض ، هو الممكن ، أما الواجب فلا يكون محتاجاً ؛ لأن عدم العروض لا يحوج إلى وجود سبب ، بل يكفى فيه عدم سبب العروض .

على أن الحق ما ذكرناه أولا :

ومنها قوله :

[اتفقت الحكماء على أن عقول البشر لا تدرك حقيقة الإله تعالى ، وعلى

بسبب ماهيته التى ليست هى الوجود ، أو بسبب صفة أخرى ؛

أنها تدرك وجوده ، وكيف لا ، والوجود عندهم أوّلىّ التصور ؟

فذلك يقتضى تغاير حقيقته ووجوده ؛ لأن دليلهم الذى عليه يعولون ، وبه يصولون ، قولُهم : إنا نعقل ماهية المثلث ، مع الشك فى وجوده ، والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم .

فههنا وجوده تعالى معلوم ، وحقيقته غير معلومة ، فوجوده مغاير لحقيقته ، وإلا فما الفرق ؟] :

والجواب : أن الحقيقة التى لا تدركها العقول ، هى وجوده الخاص ، المخالف لسائر الوجودات بالهوية ، الذى هو المبدأ الأول للكل .

والوجود الذى تدركه هو الوجود المطلق ، الذى هو لازم لذلك الوجود ، ولسائر الوجودات ، وهو أوّلىّ التصور ، وإدراك اللازم لا يقتضى إدراك الملزوم بالحقيقة ، وإلا لوجب من إدراك الوجود ، إدراك جميع الوجودات الخاصة .

وكون حقيقته تعالى غير مدركة ، وكون الوجود مدركاً ، يقتضى مغايرة حقيقته تعالى للوجود المطلق المدرك ، لا لوجوده الخاص .

ومنها قوله :

[لو لم تكن حقيقة الواجب إلا مجرد الوجود مع القيود السلبية التى لا مدخل لها فى علية وجود الممكنات — فإن العدم لا يكون علة للوجود ، ولا جزءاً منها ، لكانت علة الممكنات هى الوجود المساوى لوجود الممكنات] .

والجواب : أن حقيقة الواجب ليست هى الوجود العام ، بل هى مجرد وجوده الخاص به ، المخالف لسائر الوجودات بقيامه بالذات .

ومنها قوله :

[إنهم اتفقوا على أن الطبيعة النوعية ، يصح على كل فرد منها ، ما يصح على سائر أفرادها ، كما ذكروا فى إثبات هيولى الأفلاك ، وفى إبطال مذهب ديمقراطيس فى الجزء الذى لا يتجزأ ، وفى وجوب كون الأبعاد الجسمانية فى مادة .

لأن السبب متقدم فى الوجود ، ولا متقدم بالوجود قبل الوجود •

وإذا ثبت ذلك ، فالوجود طبيعة نوعية لا يجوز أن تختلف مقتضياتها ، أعنى العروض للماهية واللاعروض] .

والجواب : أن الوجود ليس طبيعة نوعية : لأن الطبيعة النوعية تكون فى الأشخاص على السواء ، وتقع عليها بالتواطؤ .

والوجود ليس كذلك .

ثم إنه اعترض على قول الشيخ فى هذا الفصل .

[لو كانت الماهية مقتضية لوجودها ، لكانت متقدمة بالوجود على الوجود] .

بأن قال :

[لا معنى لتقدم العلة بالوجود ، إلا تأثيرها ، وحينئذ يكون التالى فى المتصلة المذكورة ، إعادة للمقدم بعبارة أخرى] .

والجواب : أنا نعلم بالضرورة أن تأثير العلة مشروط بتقدمها فى الوجود ، والشىء لا يكون مشروطاً بنفسه .

وأيضاً ، أن التقدم هو التأثير ، لكن الماهية لا يتصور أن تؤثر إلا إذا كانت فى الأعيان ، وحينئذ يكون كونها فى الأعيان — أعنى وجودها — شرطاً فى صدور وجودها — أعنى كونها فى الأعيان — عنها . . . هذا خلف .

ثم قال :

[وكما كانت الماهية قابلة للوجود ، مع أنها غير متقدمة بالوجود عليه ، كذلك تكون فاعلة له من غير تقدم بالوجود] .

والجواب : أن كلامه هذا مبنى على تصوره أن للماهية ثبوتاً فى الخارج ، دون وجودها ، ثم إن الوجود يحل فيها ، وهو فاسد ؛ لأن كون الماهية هو وجودها ، والماهية لا تتجرد عن الوجود إلا فى العقل ، لا بأن تكون فى العقل منفكة عن الوجود ؛ فإن الكون فى العقل ايضاً وجود عقلى ، كما أن الكون فى الخارج وجود خارجى ؛ بل بأن العقل من شأنه أن يلاحظها وحدها ، من غير ملاحظة الوجود ، وعدم اعتبار الشىء ليس اعتباراً لعدمه .

فإذن اتصاف الماهية بالوجود ، أمر عقلى ، ليس كاتصاف الجسم بالبياض ، فإن

. . . .

الماهية ليس لها وجود منفرد ، ولعارضها المسمى بالوجود ، ووجود آخر ، حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول ، بل الماهية إذا كانت ، فكونها هو وجودها .

والحاصل : أن الماهية إنما تكون قابلة للوجود عند وجودها فى العقل فقط ، ولا يمكن أن تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها فى العقل فقط .

ثم قال :

[ذكر الشيخ فى هذا الفصل أن الماهية تكون علة لصفتها ، وذلك يقتضى كونها مؤثرة من غير اقترانها بالوجود ؛ لأنها لو اقترنت به ، لم تكن وحدها علة ، بل مع الوجود ، ولا يلزم من ذلك كونها معدومة ، بل إنما تكون مؤثرة من حيث هى هى ، لا من حيث هى موجودة ، أو معدومة] .

والجواب : أن عدم اعتبار الوجود مع الماهية ، عند اقتضائها صفة ، لا يقتضى انفكاكها عن الوجود حال الاقتضاء ، فإن انفكاكها عن الوجود وهى هى ، محال ، فضلا عن أن تكون مؤثرة .

فإذن لا يتصور كونها مؤثرة فى الوجود الذى لا تنفك آلة التأثير عنه ، فهذا بيان فساد الرأى الذى ذهب إليه هذا الفاضل .

وهذه المباحث وإن كانت مؤديةً إلى الإطناب ، غيرَ متعلقة بمتن الكتاب فى هذا الموضع ، لكن لما طال كلام هذا الرجل فى هذه المسألة التى هى أعظم المسائل الإلهية شأناً فى هذا الكتاب ، وفى سائر كتبه ، كان التنبيه على مزال أقدامه واجباً ؛ لئلا يفسد عقائد المبتدئين باقتفاء أثره .

الفصل الثامن عشر

إشارة

(١) واجبُ الوجود المُتَعَيِّنُ :

إن كان تعينه ذلك لأنه واجب الوجود ، فلا واجب وجود غيره .

وإن لم يكن تعينه لذلك ، بل لأمر آخر ، فهو معلول .

---

(١) أقول : هذا الفصل يشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود .

وتقريره : أن واجب الوجود ما لم يتعين لم يكن علة لغيره ؛ لأن الشيء غير المتعين لا يوجد فى الخارج ، وما لا يوجد فى الخارج يمتنع أن يكون موجداً لغيره .

ثم إن تَعَيُّنَهُ :

إما أن يكون لكونه هو واجب الوجود لا غير .

أو لا يكون لذلك ، بل يكون لأمر غير كونه واجب الوجود .

أما القسم الأول : فيقتضى أن لا يكون واجبُ الوجود غير ذلك المتعين ، وهو المطلوب ، وإليه أشار الشيخ بقوله :

[إن كان تعينه ذلك ؛ لأنه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره] .

وأما القسم الثانى : فيقتضى أن يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره ؛ لأن معنى واجب الوجود لا يخلو من أن يكون :

إما لازماً لتعينه .

أو عارضاً له .

أو معروضاً له .

أو ملزوماً له .

وهذه هى الأقسام الأربعة المذكورة ، وكلها محال ، وإلى هذا القسم أشار بقوله :

[وإن لم يكن تعينه لذلك بل لأمر آخر ، فهو معلول] .

لأنه إن كان وجود واجب الوجوب لازماً لتعينه ، كان الوجود لازماً لماهيةٍ غيره ، أو صفةً ، وذلك محال .

ثم شرع فى تفصيل الأقسام فبيّن أن القسم الأول — وهو أن يكون معنى واجب الوجود لازماً لتعينه المعلول لغيره — محال ؛ لأن التعين :

إما أن يكون ماهية .

أو صفة للماهية .

وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازماً له ، كون الوجود بسبب الماهية ، أو بسبب صفة أخرى لها .

وقد تقرر بطلان ذلك فى الفصل المتقدم .

وذلك معنى قوله :

[. . . لأنه إن كان واجب الوجود لازماً لتعينه ، كان الوجود لازماً لماهية غيره ، أو صفة ، وذلك محال] .

واعلم : أنا قد بيّنا أن اللزوم لا يتحقق :

إلا إذا كان الملزوم ، أو جزء منه ، علة أو معلولا مساوياً للاّزم أو لجزء منه .

أو كانا معلولى علة واحدة .

وعلى تقدير كون الوجود الواجب لازماً للتعين لا يمكن أن يكون علة له ، وإلا عاد القسم الأول .

وعلى التقديرين الأخيرين يكون معلولا وهو محال .

ثم إنه بيّن أن القسم الثانى — وهو أن يكون الوجود الواجب عارضاً لتعينه المعلول لغيره — أولى بأن يكون محالا ؛ لأن عروض ذلك الوجود للتعين يقتضى الافتقار إلى سبب يقتضى العروض ، والتعين معلول أيضاً لغيره ، فإذن يتضاعف الافتقار إلى الغير ، وذلك معنى قوله : [. . . وإن كان عارضاً ، فهو أولى بأن يكون لعلة] .

ثم أشار إلى القسم الثالث — وهو أن يكون التعين المعلول للغير عارضاً للوجود الواجب — بقوله : [وإن كان ما يتعين به عارضاً لذلك] .

وإن كان عارضاً ، فهو أولى بـأن يكون لعلـة .

وإن كان ما يتعين به عارضاً لذا ، فهو لعلة .

وبيّن أن هذا القسم أيضاً محال ؛ لأنه يقتضى كون الواجب الوجود المتعين معلولا لما جعله متعيناً بذلك التعين ، وإليه أشار بقوله : [. . . فهو لعلة] .

ثم أكد بيان استحالته بمعنى آخر ، وهو أن التعين لا يمكن أن يكون عارضاً للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة .

فإذن يكون عارضاً له من حيث هو طبيعة غير عامة ؛ وحينئذ لا يخلو :

إما أن يكون تخصيص تلك الطبيعة المعروضة للتعين ، بعين ذلك التعين العارض لها .
أو يكون بسبب تعين آخر خصصها أولا ، ثم عرض لها التعين الأول بعد تخصصها .

وهذا قسمان :

القسم الأول : أن التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب ، من حيث هو طبيعة لا خاصة ولا عامة بذاتها ، ثم إنها قد تخصصت طبيعة خاصة بعين ذلك التعين المعلول ، وهو محال ؛ لأنه يقتضى أن يكون الوجود الواجب المتخصص معلولا لعلة ذلك التعين ؛ وإليه أشار بقوله :

[. . . فإن كان ذلك وما يتعين به ماهية واحدة ، فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده ، وهذا محال] .

ولفظة : [ذلك] .

إشارة إلى ما تعين به المذكور قبله .

وتقدير الكلام هكذا :

[فإن كان ما يتعين به الوجود الواجب ، وما تتعين به الماهية الخاصة المعروضة لذلك التعين ، واحداً ؛ فتلك العلة — أى علة التعين به المذكور — علة لخصوصية الوجود الواجب] .

والقسم الثانى : أن يكون التعين المعلول ، قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة ، بعد أن تخصصت بتعين آخر سابق ، وهو محال ، لأن الكلام فى ذلك

فإن كان ذلك وما يتعين به ماهية واحدة ، فتلك العلة علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده . وهذا محال .

التعين ، كالكلام فى التعين المعلول المذكور ، وإلى ذلك أشار بقوله :

[وإن كان عروضه بعد تعين أول سابق ، فكلامنا فى ذلك السابق] .

وبقى من الأقسام الأربعة قسم واحد ، وهو أن يكون التعين المذكور لازماً للوجود الواجب ، مع كونه معلولا لغيره ، وهو أيضاً محال ؛ لأنه يقتضى كون واجب الوجود واحداً معلولا للغير ، وإليه أشار بقوله :

[وباقى الأقسام محال] .

ولما تبين استحالة الأقسام الأربعة بأسرها تبين استحالة القسم الثانى المنقسم إلى هذه الأربعة من القسمين الأولين .

فتعين صحة القسم الأول منهما ، وهو كون واجب الوجود واحداً ، وهو المطلوب .

والفاضل الشارح : جعل قوله :

[واجب الوجود المتعين . . . إلى قوله : فلا واجب وجود غيره] .

أحد الأقسام الأربعة ، وهو كون التعين لازماً لواجب الوجود .

وقوله : [وإن لم يكن تعينه لذلك ، بل لأمر آخر ، فهو معلول] .

قسماً ثانياً منهما ، وهو كون التعين عارضاً له .

وأورد قوله : [لأنه إن كان واجب الوجود لازماً لتعينه]

هكذا [وإن كان واجب الوجود لازماً لتعينه] .

وجعل ذلك إلى قوله : [. . . أو صفة ، وذلك محال] .

قسماً ثالثاً ، وهو كون واجب الوجود لازماً للتعين .

وقوله : [. . . وإن كان عارضاً ، فهو أولى بأن يكون لعلة] .

رابع الأقسام ، وهو كونه عارضاً للتعين .

قال : [وعند هذا قد تم فساد الأقسام الثلاثة الأخيرة ، وبه صح القسم الأول ، وتم الدليل] .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

وإن كان عروضه بعد تَعَيُّنٍ أول سابق ، فكلامنا فى ذلك السابق .

ثم جعل قوله :

[وإن كان ما تعين به عارضاً لذلك . . . إلى قوله :

فكلامنا فى ذلك السابق] .

تكراراً للقسم الثاني ، مع مزيد بيان لبطلانه .

ولم يبق هناك قسم يحمل عليه قوله : [وباقى الأقسام محال] .

ولا اشتباه أن ما ذكرناه أشد انطباقاً على متن كلامه ، والله أعلم بالصواب .

والفاضل الشارح : ذكر أيضاً أن هذه الحجة مبتنية على كون كل واحد من :

وجوب الوجود .

والتعين .

أمراً ثبوتيًّا ، حتى يصح عليهما التلازم والتعارض .

ولو كان أحدهما ، أو كلاهما ، سلبيًّا ، لما صح ذلك ، فسقط أصل الدليل .

ثم أطنب الكلام فى الاحتجاج على كونهما سلبيين ، بحجج عنادية ؛ وفى إبطال استدلالات أوردها على إثباتهما كذلك .

والحق أنّ الوجوب ، والإمكان ، والامتناع ، أوصاف اعتبارية عقلية ، حكمها فى الثبوت والانتفاء واحد ، والاشتغال بذلك ههنا ، ليس بنافع ولا ضار ؛ لأن الشيخ لم يتكلم فى وجوب الوجود ، بل تكلم فى واجب الوجود ، الذى لا يمكن أن يقال : إنه سلبي .

وأما التعين فلا شك فى أن الطبيعة الواحدة لا يمكن أن تتكثر بنفسها ، من حيث هى واحدة ، بل يجب إذا تكثرت ، أن تتكثر بأمر ينضاف إليها .

وسيجيء بيان تكثرها فى الفصل الذى يلى هذا الفصل .

وقول الفاضل الشارح :

[التعينات لو كانت ثبوتية ، لاشتركت فى كونها تعيناً ، واختلفت بتعينات أخرى غيرها] .

ليس بشيء ؛ لأن تعينات الأشخاص ، من حيث تعلقها بالمتعينات لا تشترك فى

وباقى الأقسام محال .

شىء ، ومن حيث تشترك فى شىء فليست بتعينات .

وقوله :

[انضمام التعين إلى طبيعة ما ، يحتاج إلى كون تلك الطبيعة متعينة بتعين آخر].

ليس بشىء أيضاً ؛ لأن الطبائع تتعين :

بالفصول ، كالأنواع المركبة من الأجناس والفصول ؛

أو بأنفسها ، كالأنواع البسيطة .

ثم هى من حيث كونها طبيعة ، تصلح :

لأن تكون عامة عقلية .

ولأن تكون خاصة شخصية .

فكما — بانضياف معنى العموم إليها — تصير عامة ، كذلك — بانضياف التعينات إليها — تصير أشخاصاً ، ولا تحتاج إلى تعين آخر .

ولو كان التعين بالعرض أمراً سلبيًّا ، لما كان عدم الشىء ، مطلقاً ؛ كما ظنه هذا الفاضل ، بل كان أمراً عدميًّا ، وأمثال هذه الأعدام لا تصلح لأن تصير فصولا ، فضلاً عن أن تكون عوارض .

والكلام فى تحقق هذه الأمور وأمثالها يستدعى طولا ، لا يليق أن يورد فى أثناء ما لا يتعلق بها على طريق الحشو .

وأما قوله :

[الواجب يساوى الممكنات فى الوجود ويباينها بتعين ، فتتركب ماهيته] ؛

فليس أيضاً بشىء ؛ لأن الوجود غير العارض للماهية ، يباين الوجود العارض للماهيات ، باللا عروض الذى لا يلزم من تقييد الوجود به تركبه إلا فى العبارة ، على أن الوجود ليس طبيعة نوعية يصير أشخاصاً بتعينات زائدة عليه ، كما ظنه .

الفصل التاسع عشر

فائدة

(١) عُلِمَ من هذا :

أن الأشياء التي لها حد نوعي واحد فإنما تختلف بعلل أخرى.

وأنه إذا لم يكن مع الواحد منها القوةُ القابلةُ لتأثير العلل ، وهي المادة ، لم يتعين إلا أن يكون في طبيعة من حق نوعها أن يوجد شخصاً واحدا .

---

(١) أقول : قد تبين مما ذكر في الفصل المتقدم :

أن الطبيعة الواحدة التي لها حد نوعي واحد ، إذا لم يكن تعينها لازماً لنوعيتها ، كان تعدد أشخاصها بسبب علل مغايرة لها .

وإذا لم يكن مع كل واحد من الأشخاص قوة قابلة لتأثير تلك العلل ، لم يتعين ذلك الشخص .

والقوة القابلة لتأثير العلة ، إنما تكون للمادة أو بسببها .

فإذن ما لم تكن تلك الطبيعة مادية ، لم تتعدد بالأشخاص ، أما إذا كان تعينها لازماً لنوعها ، كان من حق نوعها أن يوجد شخصاً واحداً ، ولم يتعدد بالأشخاص .

وإذ حصلت هذه الفائدة الكلية مما ذكره بالعرض ، نبه عليها .

وأفاد الفاضل الشارح :

أن هذه الفائدة تشتمل على حجة خاصة على أن :

[واجب الوجود يستحيل أن يكون نوعاً لأشخاص] .

وبيانه :

[أن الحجة المذكورة في الفصل المتقدم — وهي أن التعين إذا كان عارضاً للمعنى المشترك ، افتقر الشخص المتعين إلى علة منفصلة — كانت عامة شاملة للأجناس والأنواع .

وأما إذا كان يمكن فى طبيعةِ نوعِها أن تحمل على كثيرين ، فَتَعَيَّنُ كلٍّ واحد بعلة ، فلا يكون سوادان ولا بياضان فى نفس الأمر ، إذا كان لا اختلاف بينهما فى الموضع وما يجرى مجراه .

ثم إذا تبين ههنا أن النوع المتكثر بالتعين العارض يجب أن يكون ماديًّا .

فإن أضيف إلى ذلك أن واجب الوجود ليس بمادى .

نتج أن واجب الوجود ليس نوعاً يشترك فيه أشخاص] .

وأما اعتراضه بأن :

علة تكثر الأشياء المتماثلة ، لو كانت هى تكثر مَحَالّها ، لكانت المحالُّ المتكثرة المتماثلة محتاجة إلى محال أخر وتسلسل .

فالجواب عنه : أن الشيء الذى لا يكون بذاته قابلاً للتكثر ، يحتاج فى أن يتكثر إلى شيء يقبل التكثر لذاته ، وهو المادة .

وأما الذى يقبل التكثر لذاته — أعنى المادة — فهو لا يحتاج فى أن يتكثر إلى قابل آخر ، بل إنما يحتاج إلى فاعل يكثره فقط .

واعلم أن هذا الحكم ليس على كل أشياء متماثلة كيف اتفق ؛ فإن المتماثلات بأمر عارض ، إنما تتكثر بماهياتها ، ولا على كل أشياء متماثلة فى أمر ذاتى ، فإن المتماثلات بالجنس إنما تتكثر بفصولها .

بل هو خاص بمتماثلات نوعية محصلة من شأنها أن توجد فى الخارج غير مختلفة إلا بالعوارض ؛ ولما لم يكن الوجود كذلك ، فقد سقط النقض الذى أورده الفاضل الشارح :

بأن الوجود يتكثر فى الواجب والممكن من غير مادة .

الفصل العشرون

تذنيب

(١) قد حصل من هذا :

أن واجب الوجود واحد ، بحسب تعينُّ ذاته

وأن واجب الوجود لا يقال على كثرة أصلا .

الفصل الحادى والعشرون

إشارة

[١] لو التأم ذات واجب الوجود من شيئين ، أو أشياء تجتمع ، لوجب بها ، ولكان الواحدُ منها ، أو كُلٌّ واحد منها ، قبل واجب الوجود ، ومقوِّمًا لواجب الوجود .

---

(١) أقول : هذه نتيجة لما مضى ، وأفاد بقوله ؛ [بحسب تعين ذاته] .

أن التعين ليس زائداً على ذاته ؛ فإن التعين إنما يكون زائداً ، عند كون الذات مقولة على كثرة .

[١] أقول : يريد نفى التركيب والانقسام عن واجب الوجود على وجه كلى ، وسيفصل ذلك فى الفصول التالية لهذا الفصل .

والتركيب :

قد يكون من أجزاء تتقدم المركب ، كالعناصر للمركبات .

وقد يكون من جزء أصل ، يتقدم المركب ، كخشب السرير ، وجزء آخر يلحقه ، فيحصل المركب مع لحوقه ، كصورة السرير ، ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدماً على وجود السرير .

فواجب الوجود لا ينقسم فى المعنى ولا فى الكم*

والانقسام :

قد يكون بحسب الكمية ، كما للمتصل إلى أجزائه المتشابهة .

وقد يكون بحسب المعنى ، كما للجسم إلى الهيولى والصورة .

وقد يكون بحسب الماهية ، كما للنوع إلى الجنس والفصل .

وكل واحد من التركب والانقسام ، يقتضى أن تكون ذات الشىء المركب أو المنقسم ، إنما تجب بما هو جزء لها ، مما ليس هو بها ، فإن الجزء ليس هو بالكل .

وتقرير ما فى هذا الكتاب :

أن ذات واجب الوجود ، لو التأم من شيئين أو أشياء ، ليس ولا واحد منها بواجب الوجود ، ثم حصل منها واجب الوجود ، كالمركب من العناصر البسيطة .

أو كان واجب الوجود ذا ماهية أخرى غير الوجود الواجب ، اتصفت تلك الماهية بوجوب الوجود ، فصارت واجب الوجود ، كالإنسان المتصف بالوحدة ، الصائر بذلك واحداً .

كان الواحدُ من أجزائه — يعنى الماهية المذكورة — أو كلٌّ واحد منها — كالشيئين أو الأشياء المذكورة — قبلَ واجب الوجود ، مقوماً له .

هذا خلف .

فواجب الوجود لا ينقسم :

فى المعنى ، إلى ماهية وواجب وجود ، مثلاً .

ولا فى الكم ، إلى أجزاء متشابهة .

قال الفاضل الشارح :

[الجسم المركب من الهيولى والصورة ، لا يتقدمه أحد جزئيه ، وهو الهيولى ؛ لأن الهيولى شىء بالقوة ، ومتى حصلت بالفعل ، فهى الجسم ، والملاك

قال الشيخ :

[ولكان الواحد من الأجزاء ، أو كل واحد منها ، متقدماً] .

الفصل الثانى والعشرون

إشارة

(١) كل ما لا يدخل الوجود فى مفهوم ذاته ، على ما اعتبرناه قبل ، فالوجود غير مقوم له فى ماهيته .

ولا يجوز أن يكون لازماً لذاته : على ما بان .

فبقى أن يكون عن غيره *

أقول : الهيولى فى الكائنات الفاسدة تتقدم بالزمان على الجسم ، فضلاً عن الذات ، فحمل ذلك الجزء على ما هو كالصورة ، أولى .

وقال :

[إن قيل : لعل الماهية المركبة ، وإن كانت ممكنة ؛ للافتقار إلى أجزائها ، لكنها واجبة الوجود ؛ للاستغناء عن السبب الخارجى ؛ وذلك بأن تكون أجزاؤها واجبة] .

أجبنا بأن الواجب من أجزاء ذلك المركب يمتنع أن يكون إلا واحداً ، لما مر ، والباقى يكون معلولاً له ، وذلك الجزء يكون غير مركب .

قال :

[فظهر من ذلك أن هذه المسألة مبنية على مسألة التوحيد ، ولذلك أخرها الشيخ عنها] .

وأقول : المطلوب هناك كون المركب ممكناً فى ذاته ، وهو ليس بمتعلق بمسألة التوحيد والقول بأنه مبنى عليه لا يخلو من تعسف ما ، وذلك ظاهر .

(١) أقول الداخل فى مفهوم ذات الشىء :

إما جزء ماهيته بالقياس إلى ماهيته .

وإما تمام ماهيته بالقياس إلى أشخاصها .

على ما اعتبرناه فى المنطق .

الفصل الثالث والعشرون

تنبيه

(١) كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس ، يجب به ، لا بذاته

وكل ما ليس بداخل فى مفهوم ذات الشىء فليس بمقوم له فى ماهيته ، بل عارض من خارج ؟

وكل ما لا يدخل الوجود فى مفهوم ذاته ــ بأن يكون جزء ماهيته ، أو تمام ماهيته ــ فالوجود غير مقوم له فى ماهيته ، بل هو عارض له .

ولا يجوز أن يكون معلولاً لذاته على ما بان فى قولنا :

[الوجود لا يكون بسبب الماهية] :

فإذن وجوده من غيره .

والمقصود : أن الوجود داخل فى مفهوم ذات واجب الوجود ، لا الوجود المشترك الذى لا يوجد إلا فى العقل ، بل الوجود الخاص الذى هو المبدأ الأول لجميع الموجودات .

وإذ ليس له جزء ، فهو نفس ذاته ، وهو المراد من قولهم :

[ماهيته هى أنيته] .

(١) أقول : الجسم المحسوس هو الأجسام النوعية ، ومتعلق الوجود به ينقسم :
إلى ما يتعلق وجوده به فقط ، وهو معلولاته ، أعنى كمالاته الثانية .
وإلى ما يتعلق وجوده به وبغيره ، وهو سائر الأعراض الجسمانية .
والأول يجب بالجسم المحسوس فقط .
والثانى يجب به وبغيره ، لكن يصدق عليه أن يقال : يجب به ؛ لأنه لا ينافى قولنا : ويجب أيضاً بغيره .

والمقصود أن الأعراض الجسمانية كلها ممكنة بذاتها ، واجبة بغيرها .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

(٢) وكل جسم محسوس ، فهو متكثر :

بالقسمة الكمية .

وبالقسمة المعنوية إلى هيولى وصورة .

(٣) وأيضاً كل جسم محسوس فستجد جسما آخر من نوعه ، أو من غير نوعه إلا باعتبار جسميته .

(٤) وكل جسم محسوسٌ ، وكل متعلق به معلولٌ .

(٢) أقول : المقصود بيان أن كل جسم ممكنٌ .

وكبرى القياس قوله :

[فواجب الوجود لا ينقسم فى المعنى ، ولا فى الكم] .

كما سبق .

(٣) أقول : وهذا برهان آخر على أن كل جسم ممكن .

وبيانه : أن كل جسم نوعى فستجد جسماً آخر من نوعه ، إن كان ذلك الجسم عنصريا ، أو من غير نوعه ، إن كان فلكيا نوعه فى شخصه .

هذا إذا أخذت الجسم جنساً .

أما إذا أخذته نوعاً محصلاً على ما مرت الإشارة إليه ، فستجد لكل جسم على الإطلاق جسماً آخر من نوعه .

فمعنى لفظة « إلا » من قوله :

[إلا باعتبار جسميته] .

ناقض لمعنى النفى فى قوله : [أو من غير نوعه] .

وتقدير الكلام :

[إن كل جسم نوعى ، فستجد جسماً آخر من نوعه ذلك ، أو من نوعه باعتبار جسميته] .

وهذه القضية صغرى البرهان ، وكبراه ما مر ، وهى أن :

كل ما تجد مشاكلاً له من نوعه ، فهو معلول .

(٤) أقول : هو الحاصل من الفصل ، ويتبين منه أن الواجب ليس بجسم ، ولا متعلق به .

الفصل الرابع والعشرون

إشارة

(١) واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء فى ماهية ذلك الشيء ؛ لأن كل ماهية لما سواه ، مقتضية لإمكان الوجود .

وأما الوجود فليس بماهية لشيء ، ولا جزء من ماهية شيء ؛ أعنى الأشياء التى لها ماهية ، لا يدخل الوجود فى مفهومها ، بل هو طارئ عليها .

فواجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء فى معنى جنسى ،

---

(١) أقول : يريد نفى التركيب بحسب الماهية عن الواجب ، فبيّن . أولاً ، أنه لا يشارك شيئاً فى ماهيته ؛ لأن ماهية ما سواه ليست الوجود الواجب ، بل إنما تقتضى إمكان الوجود فقط ؛ وحقيقة الواجب هى الوجود الواجب .

ثم احترز عن أن يُنقض حكمُه هذا بالوجود فيقال :

إن الواجب من حيث هو وجود واجب ، يشارك الوجود الممكن فى الوجود .

فقال :

[وأما الوجود فليس بماهية شيء ، ولا جزء من ماهية شيء ، بل هو طارئ على الأشياء التى لها ماهية غير الوجود] .

وذلك لأن وجود الأشياء هو كونها فى الخارج ، فهو أمر عارض لها من حيث هى معقولة بوجه ما .

فإذن واجب الوجود لا يشارك شيئاً من الأشياء فى أمر ذاتى ، جنسياً كان أو نوعياً ، فلا يحتاج إلى أن ينفصل عن الأشياء بمعنى فصلى ولا عرضى ، بل هو منفصل بذاته ؛ لأن الانفصال ، بعد الاشتراك فى أمر ذاتى ، يكون :

ولا نوعى ؛ فلا يحتاج إذن إلى أن ينفصل عنها بمعنى فصلى أو عرضى ، بل هو منفصل بذاته .

(٢) فذاته ليس لها حد ، إذ ليس لها جنس ولا فصل .

إما بالفصول .

أو بالأعراض .

أما مع عدم الاشتراك فلا يكون إلا بالذات .

وأكثر اعتراضات الفاضل الشارح على ذلك ، منحلة بما مر ذكره ، فلا وجه لإيرادها والاشتغال بجوابها .

وقوله :

[إن الشيخ التزم فى إلهيات الشفاء انفصال وجود الواجب ، عن سائر الوجودات ، بأمر زائد ؛ إذ قال :

« الوجود لا بشرط ، أمر مشترك بين الواجب والممكن .

والوجود بشرط لا ، هو ذات الواجب] .

فالجواب : أن شرط العدم أمر زائد فى الاعتبار فقط ، والشيخ لا ينفى الاعتبارات عن الواجب ، والشىء لا يصير باعتبار عدم شىء له ، مركباً .

وأيضاً الشىء المتحقق فى الخارج بذاته لا يحتاج فى انفصاله عما لا يتحقق فى الخارج بذاته إلى شىء غير ذاته ، إنما يحتاج إلى ذلك فى انفصاله عن متحقق آخر مثله .

(٢) أقول : قال الفاضل الشارح :

[هذا مبنى على أن الحد لا يحصل إلا من الجنس والفصل ، وقد بيّنا ما فيه من البحث فى المنطق] .

والجواب عنه ، أن المقصود ههنا إنما كان نفى التركيب بحسب الماهية عن واجب الوجود ، فنفىَ الحد المقتضى لذلك عنه .

الفصل الخامس والعشرون

وهم وتنبيه

(١) ربما ظُنَّ أن معنى الموجود لا فى موضوع ، يعم الأول وغيره عموم الجنس ، فيقع تحت جنس الجوهر .

وهذا خطأ ؛ فإن الموجود لا فى موضوع الذى هو كالرسم للجوهر ليس يعنى به الموجود بالفعل وجودًا لا فى موضوع ، حتى يكون من عرف أن زيدًا هو فى نفسه جوهر ، عرف منه أنه موجود بالفعل ، أصلا ؛ فضلا عن كيفية ذلك الوجود .

بل معنى ما يُحمل على الجوهر كالرسم ، وتشترك فيه الجواهر

ثم إن كان المقصود هو نفى التعريف الحدى ، فالجواب :

أنك نقلت فى المنطق عن الشيخ أنه قال : فى « الحكمة المشرقية » :

[إن الأشياء المركبة ، قد يوجد لها حدود غير مركبة من الأجناس والفصول .

وبعض البسائط يوجد لها لوازم يوصل الذهنَ تصوُّرها إلى حاق الملزومات ، وتعريفها بها لا يقصر عن التعريف بالحدود] .

فهذا ما ذكرته فى المنطق ، ولم تزد عليه شيئاً .

وواجب الوجود ؛ إذ ليس بمركب ، فلا حد له ، وإذا هو منفصل الحقيقة عما عداه ، فليس له لازم يوصل تصورُه العقلَ إلى حقيقته ، بل لا وصول للعقول إلى حقيقته .

فإذن لا تعريف له يقوم مقام الحد .

(١) أقول : هذا سؤال يرد على قوله :

[الواجب لا جنس له] .

وجواب عنه بالتنبيه على مفهوم العبارة .

وعبارة الكتاب ظاهرة .

النوعية عند القوة ، كما تشترك فى الجنس ، هو أنه ماهية وحقيقة ، إنما يكون وجودها لا فى موضوع .

وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو ، لذاتيهما ، لا لعلة .

وأما كونه موجوداً بالفعل ، الذى هو جزء من كونه موجوداً بالفعل لا فى موضوع ، فقد يكون له بعلة ، فكيف المركب منه ومن معنى زائد ! ؟

فالذى يمكن أن يحمل على زيد كالجنس ، ليس يصلح حمله على واجب الوجود أصلا ؛ لأنه ليس ذا ماهية يلزمها هذا الحكم ، بل الوجود الواجب له ، كالماهية لغيره .

واعلم أنه لما لم يكن الموجود بالفعل مقولا على المقولات المشهورة كالجنس ، لم يصر بإضافة معنى سلبى إليه جنساً لشىء ؛ فإن الموجود لما لم يكن من مقومات الماهية ، بل من لوازمها ، لم يصر بأن يكون لا فى موضوع ، جزءًا من المقوم ، فيصير مقوماً ، وإلا لصار بإضافة المعنى الإيجابى إليه جنساً للأعراض التى هى موجودة فى موضوع .

الفصل السادس والعشرون

إشارة

(١) الضد :

يقال عند الجمهور على مساو فى القوة ممانع . وكل ما سوى

---

(١) أقول : هو غنى عن الشرح :

الأول فمعلول ، والمعلول لا يساوى المبدأ الواجب .

فلا ضد للأول من هذا الوجه .

ويقال عند الخاصة ، لِمشارك فى الموضوع معاقب غير مجامع ، إذا كان فى غاية البعد طباعاً .

والأول لا تتعلق ذاته بشيء ، فضلا عن الموضوع .

فالأول لا ضد له بوجه .

الفصل السابع والعشرون

تنبيه

(١) الأول لا ند له ، ولا ضد له ، ولا جنس له ، ولا فصل له ، فلا حد له ، ولا إشارة إليه إلا بصريح العرفان العقلى .

الفصل الثامن والعشرون

إشارة

[١] الأول معقول الذات قائمها ، فهو قيوم بريء عن العلائق ، والعُهَد ، والمواد ، وغيرها ، مما يجعل الذات بحال زائدة .

وقد عُلِم أن ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته ، معقول لذاته .

---

(١) أقول الند المثل والنظير ، والباق ظاهر .

[١] أقول : يريد إثبات العلم لواجب الوجود ، فقال :

[الأول معقول الذات] . لأنه غير مادى

[قائم بنفسه] لأنه غير متعلق الوجود بالغير .

الفصل التاسع والعشرون

تنبيه

(١) تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته ، وبراءته عن الصفات ، إلى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله ، وإن كان ذلك دليلا عليه .

لكن هذا الباب أوثق وأشرف ، أى إذا اعتبرنا حال الوجود ، يشهد به الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الوجود .

[فهو قيوم] .وقد مر تفسير القيوم .

[برىء عن العلائق] . أى عن جميع أنحاء التعلق بالغير .

[وعن العُهد] . أى عن أنواع عدم الإحكام ، والضعف ، والدَرَك ، وما يجرى مجرى ذلك ، يقال : فى الأمر عُهْدَة ، أى لم يُحكم بعد ، وفى عقل فلان عُهدة ، أى ضعف ، وعُهْدَته على فلان ، أى ما أدرِك فيه من دَرَك ، فإصلاحه عليه .

[وعن المواد] . أى الهيولى الأولى وما بعدها من المواد الوجودية ، وعن المواد العقلية كالماهيات .

[وعن غيرها مما يجعل الذات بحال زائدة] . أى عن المشخصات والعوارض ، التى يصير المعقول بها محسوساً ، أو متخيلا ، أو موهوماً ، والباقى ظاهر .

وقد أحاله على ما تبين فى النمط الثالث .

(١) أقول : المتكلمون يستدلون بحدوث الأجسام والأعراض على وجود الخالق ؛ وبالنظر فى أحوال الخليقة ، على صفاته واحدة فواحدة .

والحكماء الطبيعيون أيضاً يستدلون بوجود الحركة على محرك ، و بامتناع اتصال المحركات

وإلى مثل هذا أشير فى الكتاب الكريم .

« سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِى الآفَاقِ وَفِى أَنْفُسِهِمْ ، حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ » .

أقول : إن هذا حكم لقوم .

ثم يقول :

أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ؟ »

أقول : إن هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه *

لا إلى نهاية ، على وجود محرك أول غير متحرك ، ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدإ أول .

وأما الإلهيون فيستدلون بالنظر فى الوجود ، وأنه واجب أو ممكن ، على إثبات واجب ، ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والإمكان ، على صفاته ، ثم يستدلون بصفاته ، على كيفية صدور أفعاله عنه ، واحداً بعد واحد ؟

فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الأولى ، بأنها أوثق وأشرف ، وذلك لأن أولى البراهين بإعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول ، وأما عكسه الذى هو الاستدلال بالمعلول على العلة ، فربما لا يعطى اليقين ، وهو إذا كان للمطلوب علة لم يعرف إلا بها ، كما تبين فى علم البرهان ؟

ثم جعل المرتبتين المذكورتين فى قوله تعالى :

« سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِى الآفَاقِ وَفِى أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ؟ »

أعنى مرتبة الاستدلال بآيات الآفاق والأنفس على وجود الحق ، ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شىء . بإزاء الطريقين .

ولما كانت طريقة قومه أصدق الوجهين ، وسمتهم بالصديقين ؛ فإن الصديق هو ملازم الصدق ؟



النمط الخامس

فى الصنع والإبداع*

الفصل الأول

وهم وتنبيه

(١) إنه قد سبق إلى الأوهام العامية أن تعلق الشيء الذى يسمونه مفعولا بالشيء الذى يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذى تسمى به العامة المفعول مفعولا ، والفاعل فاعلا .

وتلك الجهة أن ذلك أَوْجَدَ وَصَنَعَ وَفَعَلَ ، وهذا أُوجِدَ وفُعِلَ وصُنِعَ ، وكلّ ذلك يرجع إلى أنه قد حصل للشيء من شيء آخر ، وجودٌ بعد ما لم يكن .

* . . . . يريد بالصنع إيجاد الشيء مسبوقاً بالعدم ، على ما فسره فى الفصل الأول من هذا النمط . وبالإبداع ، ما يقابله ، وهو إيجاد شيء غير مسبوق بالعدم ، على ما سنبينه فيما بعد .

(١) أقول : الجمهور يظنون أن احتياج المفعول إلى فاعله ، إنما هو للمعنى المشترك بين معانى الفعل ، والصنع ، والإيجاد ، وهو حصول وجود المفعول ، بعد عدمه ، عن الفاعل ، أعنى إحداث الفاعل إياه فقط ؛ فإذا حدث فقد استغنى عنه ، حتى إن فَنِيَ الفاعل ، بقى المفعول موجوداً .

وإنما حمل أهل التمييز منهم على ذلك ، شيئان :

أحدهما : مشاهدة بقاء الفعل ، كالبناء ، بعد فناء الفاعل ، كالبنّاء .

والثانى : الاستدلال . وقد ذكر منه وجهين :

أحدهما : أن إيجاد الفاعل للفعل حال وجوده ، يكون تحصيلا للحاصل . وهو خلف .

وقد يقولون : إنه إذا وُجِدَ ، فقد زالت الحاجة إلى الفاعل ، حتى إنه لو فُقِدَ الفاعلُ جاز أن يبقى المفعول موجودًا ، كما يشاهدونه من فِقدان البنّاء . وقِوَامِ البِنَاء ، حتى إن كثيرًا منهم لا يتحاشى أن يقول : لو جاز على البارى تعالى العدمُ لما ضرّ عدمُه وجودَ العالم ؛ لأن العالم عنده ، إنما احتاج إلى البارى تعالى فى أن أوجدَه ، أى أخرجه من العدم إلى الوجود ، حتى كان بذلك فاعلاً ، فإذ قد فُعِلَ وحصل له الوجود عن العدم ، فكيف يخرج بعد ذلك إلى الوجود عن العدم ، حتى يحتاج إلى الفاعل ؟

والثانى : أن الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجاً إلى الفاعل ، لكان محتاجاً إليه فى وجوده ، وإذن لكان الفاعل أيضاً كذلك ، ويتسلسل .

فقوله :

[إنه قد سبق إلى الأوهام العامية . . . إلى قوله : بعد ما لم يكن] .

إشارة إلى تقرير الوهم حسب ما يعتقده العامة .

وقوله :

[وقد يقولون : إنه إذا وُجِدَ ، فقد زالت الحاجة إلى الفاعل ... إلى قوله : وقِوَام البِنَاء] .

إشارة إلى أهل التمييز منهم فى ذلك ، واستدلالهم بالمشاهدة .

وقال الفاضل الشارح :

[وإنما قال : وقد يقولون . ولم يقل : ويقولون ؛ لأن أكثر المتكلمين لا يقولون بذلك ؛ وذلك أنهم وإن لم يجعلوا الجوهر حال بقائه محتاجاً إلى الفاعل ، لكن جعلوه محتاجاً إلى أعراض غير باقية ، يوجدها الفاعل فيه كالعرض المسمى بالبقاء عند من يثبته منهم :

أو غيره من سائر الأعراض عند من لا يثبته .

وقالوا : لو كان يفتقر إلى البارى تعالى من حيث هو موجود ، لكان كل موجود ، مفتقرًا إلى مُوجد آخر ، والبارى أيضاً ، وكذلك إلى غير النهاية .

ونحن نوضح الحال فى كيفية ذلك ، وفيما يجب أن يعتقد فى هذا .

الفصل الثانى

تنبيه

(١) يجب علينا أن نحلل معنى قولنا : صَنَعَ ، وَفَعَلَ ، وأَوْجَدَ ؛ إلى الأجزاء البسيطة من مفهومه ، ونحذف منه ما دخوله فى الغرض دخول عرضى .

فهؤلاء وإن لم يجعلوه محتاجاً إلى الفاعل فى وجوده ، لكن جعلوه محتاجاً إلى الفاعل فيما يحتاج إليه فى وجوده .

فإذن هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث .

وأما من عداهم فهم القائلون بذلك .

وقوله :

[لأن العالم عنده إنما احتاج إلى البارى . . . إلى قوله : حتى يحتاج إلى الفاعل] إشارة إلى استدلالهم الأول المذكور .

وقوله :

[وقالوا : لو كان يفتقر إلى البارى من حيث هو موجود . . . إلى قوله : إلى غير النهاية] .

إشارة إلى استدلالهم الثانى .

(١) أقول : لما ذكر أن الجمهور يظنون أن احتياج المفعول إلى الفاعل ، إنما كان

(٢) فنقول : إذا كان شيء من الأشياء معدوماً ، ثم إذا هو موجود بعد العدم بسبب شيء ما ، فإنا نقول له : « مفعول » . ولا نبالى الآن ، أكان أحدهما محمولا عليه الآخر : مساوياً ،

من جهة أنه : مفعول ، أو مصنوع ، أو موجَد ، أراد أن يحلل المعنى المشترك بين هذه الألفاظ ، وهو قولنا :

[موجود بعد العدم بسبب شيء] .

إلى أجزائه البسيطة وينظر فيه ، أجميع أجزائه معتبرة فى الاحتياج ؟ أم بعضها معتبرة فيه فقط ؟ والباقى مقارن لذلك البعض بالعرض ، ليتعين المعنى المتعلق بالفاعل .

أقول : وإنما استعملت لفظ المحدَث بدل قوله :

[موجود بعد العدم بسبب شيء] .

للتخفيف .

(٢) أقول : معناه أنا نعبر ههنا عن معنى المحدَث ، بالمفعول ، سواء كان أحدهما مقولا على الآخر :

مساوياً : حتى يكون كل مفعول محدثاً ، وكل محدث مفعولا .

أو أعم : حتى يكون كل محدث مفعولا ، ولا ينعكس .

أو أخص : حتى يكون كل مفعول محدثاً ، ولا ينعكس .

ثم اشتغل ببيان كيفية التفاوت بين المعنيين ، وذكر أن المفعول ، إنما يكون أخص من المحدَث ، إذا كان معنى المحدَث ، يصير بزيادة معنى مخصص مساوياً لمعنى المفعول .

وأشار إلى الزيادات ، فذكر :

أولا : التحرك ؛ فإن المحدَث قد يكون حدوثه بتحرك من الفاعل ، وقد لا يكون .

ثم المباشرة والآلة .

والمحدَث بالمباشرة :

يقابله المحدَث بآلة من وجه ، وهو ظاهر .

ويقابله المحدث بالتولد من وجه ؛ وذلك أن بعض المتكلمين يقولون لحدوث الحركة عن الجسم مثلا : حدوثٌ بالتولّد ؛ لأن الجسم يحدث أولا اعتماداً ، ثم يتولد من ذلك الاعتماد ، الحركة .

أو أعم ، أو أخص ، حتى يحتاج مثلا إلى أن يزاد فيقال : موجود بعد العدم بسبب ذلك الشيء ، بتحرك من الشيء ، ومباشرة ، وبآلة ، وبقصد اختيارى ، أو غيره ، أو بطبع أو تولد ، أو غير ذلك ، أو بشيء من مقابلات هذه ؛ فلسنا نلتفت الآن إلى ذلك.

على أن الحق أن هذه الأمور زائدة على كون الشيء مفعولا .

والذى يقابله ، ويكون بسببه ، فإنا نقول له : فاعل .

ويقولون لحدوث الاعتماد عنه : حدوث بالمباشرة .

ثم ذكر الاختيار والطبع ، وهما متقابلان من وجه ، والحدوث بهما ظاهر.

والمقصود ببيان أن المفعول . لوكان مثلا مساوياً للمحدث بالاختيار أو بالتولد ، لكان أخص من المحدث المطلق .

وإنما ذكر ذلك ؛ لأن المتكلمين يطلقون الفعل على كل إحداث يكون بإرادة فاعله ، وهو أخص من الإحداث المطلق .

والحكماء يطلقونه على معنى يعم الإحداث والإبداع ، فاستعمله الشيخ ههنا ، على أنه مساو للإحداث ، واستعمل المحدَث على أنه مساو للمفعول . والذى يقابله ، يعنى المحدِث ، على أنه مساو للفاعل .

وأشار مع ذلك إلى أن المتكلم ليس فى هذا التخصيص بمصيب ، وإن كان هذا البحث لفظيًّا ، وذلك لأن الزيادات ليست بداخلة فى مفهوم الفعل ، واستدل عليه بأن مفهوم الفعل لو كان مشتملا على بعض تلك الزيادات ، لكان انضمام مقابل ذلك البعض إليه فى اللفظ ، مقتضياً للتناقض ، أو كان انضمام عين ذلك البعض إليه ، مقتضياً للتكرار والعرف يشهد بخلاف ذلك .

قال الفاضل الشارح :

[هذا البحث لغوى صرف ، والمتكلمون يلتزمون كون أحدهما تكريراً ، وكون الثانى تناقضاً ويصرحون به ، فلا معنى لإلزام ذلك عليهم] .

قال :

[والإنصاف أن الحق معهم ؛ لأن أهل اللغة لا يسمون النار فاعلة للإحراق ،

والدليل على هذه المساواة أنه لو قال قائل : فعل بآلة ، أو بحركة ، أو بقصد ، أو بطبع ، لم يكن أورد شيئاً ينقض كون الفعل فعلاً ، أو يتضمن تكريراً فى المفهوم .

أما النقض : فمثلا لو كان مفهوم الفعل يمنع عن أن يكون بالطبع ، فإذا قال : فعل بالطبع ، كان كأنه قال : فعل ما فعل .

وأما التكرير : فمثلا لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار ، فإذا قال : فعل بالاختيار ، كان كأنه قال : إنسان حيوان .

ولا الماء فاعلا للتبريد .

والمرجع فى أمثال هذه المباحث إلى الأدباء ، وإذا كان الأمر كذلك ، صح ما قلناه] .

أقول : ليس هذا البحث خاصًّا بلغة دون لغة ، ولذلك لم يقتصر الشيخ على أحد ألفاظ : الصنع ، والفعل ، والإيجاد ، مع اختلاف دلالتها فى اللغة العربية ، بل أوردها جميعاً تنبيهاً على أن المقصود هو المعنى المشترك بينها .

ولما كان « الفعل » منها ، كأنه أدل على ذلك المعنى مجرداً .

و « الإيجاد والصنع » كأنهما أشمل ، لاعتبار شيء آخر .

وضع الفعل بإزاء ذلك المعنى دونهما .

وإنما عدل المتكلمون عن العرف لادعائهم أن نصوص التنزيل وأهل اللغة بأن :

[الله تعالى فاعل] .

يطابق قولهم :

[بأنه فاعل بإرادة] .

لأن الفاعل فى اللغة هو الفاعل بالإرادة .

فرد الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف .

ولو أنهم قالوا : نحن نصطلح على تخصيص العرف ، لم يكن للشيخ عليهم سبيل .

(٣) فإذا كان مفهومَ الفعل ذلك ،أو كان بعضَ مفهوم الفعل ، فليس يضرنا ذلك فى غرضنا .

فنى مفهوم الفعل وجود وعدم ، وكون ذلك الوجود بعد العدم ، كأنه صفة لذلك الوجود محمولة عليه .

وقول هذا الفاضل :

[إن الحق معهم من جهة اللغة ؛ لأن أهل اللغة لا يقولون للنار ، فاعل للإحراق ؛ ولا للماء ، فاعل للتبريد] .

ليس بشىء .

[والدليل عليه ما جاء فى كلامهم :

[توقوا أول البرد ، وتلقوا آخره ؛ فإنه يفعل بكم ما يفعل بأشجاركم] .

وقول الشاعر :

وعينان قال الله كونا فكانتا فعولان بالألباب ما تفعل الخمر

وأمثال ذلك ؛ فإنها أكثر من أن تحصى .

وبالجملة إذا جاز من حيث اللغة أن يقال :

« فعل البرد والخمر » فما المانع من أن يقال :

[فعل بغير إرادة] .

فإن ادعى أحد أنه مجاز فعليه الدليل ، مع أن دعوى المجاز تقتضى تسليم صحة الاستعمال ، وذلك يدل على خلو الكلام عن التناقض .

على أن أهل اللغة فسروا الفعل بإحداث شىء ما فقط ، وهذا يدل على ما ذهبنا إليه .

(٣) أقول : لما ذكر أنه اصطلح ههنا على أن معنى الفعل هو حصول وجود بعد العدم ، عن سبب ما ، سواء كان هذا المعنى :

هو نفس المفهوم منه ، كما اصطلح عليه .

أو بعض المفهوم منه ، كما ذهب إليه المتكلمون .

فإن هذا الخلاف لا يضر فى مقصوده .

فأما العدمُ فلن يتعلق بفاعلٍ وجودِ المفعول .

وأما كونُ هذا الوجود موصوفاً بأنه بعد العدم ، فليس بفعل فاعل ، ولا جعل جاعل ؛ إذ هذا الوجود لمثل هذا الجائز العدم لا يمكن أن يكون إلا بعد العدم .

شرع فى تحليل ذلك المعنى ، وذكر أنه يشتمل على ثلاثة أشياء :

وجود .

وعدم .

وكون الوجود بعد العدم .

ثم بين :

أن العدم ليس متعلقاً بالفاعل ؛ لأنه لا شيء .

وأن كون الوجود بعد العدم أيضاً ليس متعلقاً به ؛ لأنه صفة واجبة لمثل هذا الوجود ؛ فإن كثيراً من الممكنات يلحقها أوصاف تجب بماهياتها لذواتها ، لا لشيء آخر .

فبقى أن يكون المتعلق بالفعل هو الوجود ، وليس هو الوجود العام ؛ لأن وجود الواجب لا يتعلق بالفاعل .

فإذن هو :

إما وجود شيء ليس بواجب .

وإما وجود شيء مسبوق بالعدم .

والأول أعم من الثانى .

وسنبين ، فى الفصل التالى لهذا الفصل ، أن المتعلق بالفاعل أولاً وبالذات أيهما هو .

وقد ذكر الفاضل الشارح :

[أن البحث ههنا :

إما لتعيين الشيء المحتاج إلى الفاعل .

أو لتعيين سبب الاحتياج .

وكلام الشيخ مجمل ومحتمل لهما ؛ إلا أن حمله على الأول أولى] .

فبقى أن يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود :
إما وجود ما ليس بواجب الوجود .
وإما وجود ما يجب أن يسبق وجوده العدم *

الفصل الثالث

تكملة وإشارة

(١) فالآن لنعتبر أنه لأى الأمرين يتعلق . فنقول :
إن مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته ، بل لغيره ، لايمتنع أن يكون على قسمين :

قال :

[وسبب الاحتياج :
عند الحكماء : هو الإمكان .
وعند المتكلمين هو الحدوث . وهو باطل ؛ لأن الحدوث كيفية للوجود متأخرة عنه ، وهو متأخر عن الإيجاد ، المتأخر عن الاحتياج إلى الفاعل المتأخر عن علة الاحتياج .
فلو كان الحدوث علة للاحتياج ، لتأخر عن نفسه بهذه المراتب] .
أقول : هذه فائدة أفادها ، لكنها غير متعلقة بالمتن .
(١) أقول : يريد أن يبين أن الوجود المتعلق بالغير المذكور فى الفصل المتقدم :
أهو لكونه ممكناً لذاته ، واجباً لغيره ، يتعلق بالغير ؟
أم لكونه محدثاً مسبوقاً بالعدم ؟
فإنه بذلك يتبين فساد ما ذهب إليه الجمهور .
فذكر :
أولاً : أن الأول من هذين المعنيين أعم من الثانى ؛ وذلك لأن الممكن الموجود، وهو

أَحدهما : واجب الوجود بغيره دائماً ،

والثانى : واجب الوجود بغيره وقتاً ما .

فإن هذين يُحمل عليهما واجبُ الوجود بغيره ، ويسلب عنهما واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم ، ما لم يمنع شىء من خارج.

الواجب بغيره ، يمكن أن يقسّم :

إلى غير مسبوق بالعدم ، وهو الواجب بغيره دائماً .

وإلى مسبوق بالعدم ، وهو الواجب لغيره ، وقتاً ما .

فإذن الواجب بالغير يشتمل على هذين القسمين من حيث المفهوم ؛ إلا أن يمنع شىء من خارج المفهوم .

فالواجب بالغير أعم من المسبوق بالعدم ، من حيث المفهوم ، وقد يحمل عليهما معاً ، التعلق بالغير .

وهذه قضية جعلها صغرى قياس ، وكبراه :

أن كل معنيين أحدهما أعم من الآخر يحمل عليهما معنى ثالث ؛ فإن ذلك المعنى يكون للأعم أولاً وبالذات : وللأخص بعده وبسببه .

وبيان ذلك : أن ذلك المعنى لا يلحق الأخص إلا وقد لحق الأعم ، ويمكن أن يلحق الأعم من غير أن يلحق الأخص .

فإذن لو كان لحقوقه للأخص بذاته ، لما كان لاحقاً لغير الأخص .

ولما ثبت ذلك أنتج القياس المذكور :

أن التعلق بالغير ، للواجب بغيره ، أولاً وبالذات .

وللمسبوق بالعدم ، ثانياً وبسببه .

يعنى بسبب الوجوب بالغير .

ثم أكد ذلك بأن التعلق ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه مسبوقاً بالعدم ، وذلك لأنه لو جاز أن لا يكون فى حد نفسه واجباً لغيره ، بل كان واجباً لذاته ؛ مع كونه مسبوقاً بالعدم ، لم يكن له تعلق بالغير .

فقد بان إذن أن هذا التعلق هو بسبب الوجه الآخر .

وأما مسبوق العدم فليس له إلا وجه واحد ، وهو فى مفهومه أخص من مفهوم الأول .

والمفهومان جميعاً يحمل عليهما التعلق بالغير .

أى بسبب كونه واجباً بالغير .

وإذا ثبت هذا ثبت أن التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائماً، لا فى حال حدوثه فقط ، بل فى جميع أوقات وجوده .

فثبت أن هذا التعلق للمفعول كائن دائماً ، بخلاف ما ظنه الجمهور .

ثم ذكر أن علة التعلق لو كان أيضاً « كون المفعول مسبوقاً بالعدم » ؛ على ما ظنوه ، لكان التعلق أيضاً دائماً ؛ لأن هذه الصفة حاصلة للمفعول المسبوق بالعدم فى جميع أوقات وجوده ، وليست خاصة بحال حدوثه فقط : حتى يكون بعد ذلك مستغنياً عن فاعله .

فهذا تقرير ما فى الكتاب .

واعترض الفاضل الشارح : على الشيخ فقال :

[إنه تكلم فيما لا حاجة إليه ، ولم يتكلم فيما إليه حاجة ، وذلك أنه أطنب فى الفصل السالف ، فى أن المفتقر إلى الفاعل هو وجود الحادث ، ولا حاجة إلى ذلك لعدم الخلاف فيه ، ولم يتكلم فى :

أن علة الحاجة ، هى الحدوث أم لا ؟

والدائم ، هل يفتقر إلى مؤثر أم لا ؟

وهذا هو محل الخلاف .

ومعنى قوله :

الواجب بالغير ينقسم :

إلى الدائم .

وإلى غير الدائم .

ليس إلا أن الدائم يصح أن يكون مفتقراً إلى المؤثر ، والنزاع لم يقع إلا فيه ، وهو مصادرة على المطلوب] .

أقول : أما قوله : [لا حاجة إلى بيان أن وجود الحادث مفتقر إلى الفاعل ؛ إذ

وإذا كان معنيان أحدهما أعم من الآخر ، ويحمل على
مفهوميهما معنى : فإن ذلك المعنى :
للأعم ، بذاته أولًا .

لا خلاف فيه] .

فليس بصحيح ؛ لأن منشأ الخلاف هو أن المفعول فى أى شىء يتعلق بفاعله .

فذهب الحكماء إلى أنه يتعلق به فى وجوده ، سواء كان المتعلق حادثاً ، أو غير حادث .

وذهب الجمهور إلى أنه يتعلق به فى حدوثه ، دون وجوده ، كما حكى الشيخ عنهم فى صدر النمط ، واعترف به هذا الفاضل .

وكان من الواجب أن يحقق الحق فى ذلك ، فحقق فى الفصل السالف أنه يتعلق به فى وجوده .

ثم إنه احتاج إلى بيان أن سبب تعلق هذا الوجود بالفاعل ، ما هو ؟ إذ لم يكن الوجود متعلقاً بالفاعل كيف اتفق ؛ ليظهر من ذلك :

أن التعلق حاصل فى جميع أوقات هذا الوجود ؟

أو فى وقت حدوثه فقط ؟

فإن مطلوبه يتم بذلك ، فبينه فى هذا الفصل ؛ ولذلك سماه بـ « التكملة » .

ولما ظهر أن سبب التعلق هو الوجوب بالغير ، ظهر أن الواجب بالغير ، سواء كان دائماً أو غير دائم ، متعلق بالغير فى وجوده ، ما دام موجوداً .

وهذا مطلوب الشيخ .

أما البحث عن علة الحاجة :

أهو الإمكان ؟

أم هو الحدوث ؟

فليس بمفيد فى هذا الموضع ؛ لأن علة الحاجة :

لو كان هو الحدوث ، وكان المحدَث محتاجاً فى جميع أوقات وجوده ، لم يكن للشيخ ههنا بضار ، كما صرح به آخر الفصل .

ولو كان هو الإمكان ، وكان الممكن غير موجود ، وغير متعلق بالفاعل ، لم يكن بنافع له . فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا البحث .

وللأخص بعده ثانياً .

لأن ذلك المعنى لا يلحق الأخص ، إلا وقد لحق الأعم ، من غير عكس .

وأما قوله :

[إنه لم يبين أن الدائم :

هل يفتقر إلى مؤثر ؟

أم لا ؟] .

فليس بشيء أيضاً ؛ لأنه بين أن الواجب بالغير لا ينافى الدائم ، وأن علة التعلق بالغير ، هي الوجوب بالغير ، فالدائم :

إن كان واجباً بغيره ، كان مفتقراً .

وإلا ، فلا .

وهذا القدر كاف بحسب غرضه ههنا .

ثم قال :

[والتحقيق أن الخلاف ههنا بين الحكماء والمتكلمين لفظى :

لأن المتكلمين جوزوا أن يكون العالم على تقدير كونه أزليًّا ، معلولا لعلة أزلية ؛ لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول ، لا بهذا الدليل ، بل بما دل على وجوب كون المؤثر فى وجود العالم قادراً .

وأما الفلاسفة فقد اتفقوا على أن الأزلى يستحيل أن يكون فعلا لفاعل مختار .

فإذن حصل الاتفاق على أن كون الشيء أزليًّا :

ينافى افتقاره إلى القادر المختار .

ولا ينافى افتقاره إلى العلة الموجبة .

وإذا كان الأمر كذلك ، ظهر أن لا خلاف فى هذه المسألة] .

أقول : هذا صلح من غير تراضى الخصمين ؛ وذلك :

أن المتكلمين بأسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدَثاً ، من غير تعرض لفاعله ؛ فضلا عن أن يكون فاعله مختاراً ، أو غير مختار .

حتى لو جاز ههنا أن لا يكون مسبوق العدم يجب وجوده لغيره ، ويمكن له فى حد نفسه ؛ لم يكن هذا التعلق .

فقد بان أن هذا التعلق هو بسبب الوجه الآخر .

ولأن هذه الصفة دائمة الحمل على المعلولات ، ليس فى حال الحدوث فقط ، فهذا التعلق كان دائماً .

ثم ذكروا بعد إثبات حدوثه أنه محتاج إلى المحدث ، وأن محدثه يجب أن يكون مختاراً ؛ لأنه لو كان موجباً لكان العالم قديماً ، وهو باطل بما ذكروه أولا .

فظهر أنهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار ؛ بل بنوا الاختيار على الحدوث .

وأما القول : بنفى العلة والمعلول ، فليس بمتفق عليه عندهم ؛ لأن مثبتى الأحوال من المعتزلة قائلون بذلك صريحاً .

وأيضاً ، أصحاب هذا الفاضل ، أعنى الأشاعرة ، يثبتون مع المبدأ الأول قدماء ثمانية سموها صفات المبدأ الأول ، فهم :

بين أن يجعلوا الواجب لذاته تسعة .

وبين أن يجعلوها معلولات لذات واجبة ، هى علتها .

وهذا شىء إن احترزوا عن التصريح به لفظاً ، فلا محيص لهم عن ذلك المعنى .

فظهر أنهم غير متفقين على القول بنفى العلة والمعلول ، مع اتفاقهم على القول بالحدوث .

وأما الفلاسفة فلم يذهبوا إلى أن الأزلى يستحيل أن يكون فعلا لفاعل مختار ، بل ذهبوا :

إلى أن الفعل الأزلى يستحيل أن يصدر إلا عن فاعل أزلى تام فى الفاعلية .

وأن الفاعل الأزلى التام فى الفاعلية ، يستحيل أن يكون فعله غير أزلى .

ولما كان العالم عندهم فعلا أزلياً ، أسندوه إلى فاعل أزلى ، تام فى الفاعلية .

وذلك فى علومهم الطبيعية .

وأيضاً لما كان المبدأ الأول عندهم أزلياً تاماً فى الفاعلية ، حكموا بكون العالم الذى هو فعله ، أزلياً .

وكذلك لو كان لكونه مسبوق العدم ، فليس هذا الوجود إنما يتعلق حال ما يكون بعد العدم فقط ، حتى يستغنى بعد ذلك عن الفاعل .

الفصل الرابع

تنبيه

(١) الحادث بعد ما لم يكن ، له قبلٌ لم يكن فيه :

ليس كقبلية الواحد التى هى على الاثنين ، التى قد يكون بها ما هو قبل . وما هو بعد ، معاً ، فى حصول الوجود .

وذلك فى علومهم الإلهية .

ولم يذهبوا أيضاً إلى أنه ليس بقادر مختار ؛ بل ذهبوا إلى أن قدرته واختياره لا يوجبان كثرة فى ذاته ، وأن فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ، ولا كفاعلية المجبورين من ذوى الطبائع الجسمانية على ما سيجىء بيانه .

(١) أقول : يريد بيان أن كل حادث فهو مسبوق بموجود غير قار الذات، متصل اتصال المقادير ؛ أعنى الزمان ، إلا أنه لم يتعرض لتسميته فى هذا الموضع بعد .

وبيانه : أن الحادث بعد ما لم يكن ، تكون بعديته هذه مضافة إلى قبلية قد زالت ، فله قبلٌ لا يوجد مع البعد ، لا كقبلية الواحد على الاثنين وأمثالها ، التى يوجد القبل والبعد منها معاً ، بل قبلٌ تزول قبليته عند تجدد البعدية .

وليست هذه القبلية هى :

نفس العدم ؛ لأن العدم كما كان قبل ، فقد يصح أن يكون بعد .

ولا نفس الفاعل ، لأنه قد يكون قبل ، ومع ، وبعد .

فإذن هناك شىء آخر يتجدد ويتصرم ، فهو غير قار الذات ، وهو متصل فى ذاته ؛ إذ من الجائز أن نفرض متحركاً يقطع مسافة ، يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته، فتكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ، ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث ، قبليات وبعديات متصرمة ، ومتجددة ، مطابقة لأجزاء المسافة والحركة .

بل قبليةُ قَبْلٍ لا تثبت مع البَعد .

ومثلُ هذا ففيه أيضاً تَجدُّدُ بَعْدِيَّة بعد قبلية باطلة .

فظهر أن هذه القبليات والبعديات متصلة اتصال المسافة والحركة .

وقد تبين فى النمط الأول أن مثل هذا المتصل لا يتألف من أجزاء لا تتجزأ .

فإذن ثبت أن كل حادث مسبوق بوجود غير قار الذات ، متصل اتصال المقادير ، وهو المطلوب .

فهذا ما فى الكتاب .

واعلم : أن الزمان ظاهر الأنيَّة ، خفى الماهية ، والشيخ قد نبه على أنيته فى هذا الفصل ، وسيشير فى الفصل الذى يليه إلى ماهيته ، ولذلك وسم أحد الفصلين بالتنبيه ، والآخر بالإشارة .

وهذه المباحث تتعلق بالطبيعيات ، وإنما أوردها ههنا لاحتياجه إليها ، وكونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب ۞

واعلم : أنه إنما نبه ههنا على وجود الزمان قبل كل حادث ، لوجود القبلية والبعدية الخاصتين به ؛ فإنه هو الشىء الذى يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان لا توجدان معاً ؛ وذلك لأن الشىء قبل شىء آخر قبلية بهذه الصفة ، لا لذاته ؛ بل لوقوعه فى زمان هو قبل زمان ذلك الآخر .

فالقبلية والبعدية للشيئين بسبب الزمان ، وأما للزمان فليست بسبب شىء آخر ، بل ذاتُه المتصرمة المتجددة صالحة للحوق هذين المعنيين بها ، لا لشىء آخر .

فإذن ثبوت هذين المعنيين يدل على وجود الزمان ، ولا يصح تعريف الزمان بهما ؛ لأن تصورهما لا يمكن إلا مع تصور الزمان .

وتمييزهما عن سائر أقسام القبلية والبعدية ، بأنهما اللتان لا يوجدان معاً ، ليس أيضاً بتمييز حقيقى ؛ لأن الـ « مع » يجرى مجراهما فى معانيهما المخالفة ، لكن لما كان الزمان معروف الأنية ، لم يلتفت إلى ذلك .

والقبلية والبعدية اللاحقتان بالزمان ، إضافتان لا توجدان إلا فى العقول ؛ لأن الجزأين من الزمان اللذين تلحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان معاً ، فكيف توجد الإضافة اللاحقة

وليس تلك القبلية :

هى نفسَ العدم ، فقد يكون العدمُ بعدُ .

بهما ؟ لكن ثبوتهما فى العقل لشىء ، يدل على وجود معروضهما الذى هو الزمان ، مع ذلك الشىء .

ولذلك استدل الشيخ بعروض القبلية للعدم ، على وجود زمان يقارنه .

وإذا تقررت هذه المعانى فقد اندفع اعتراض الفاضل الشارح :

بأن هذه القبليات لو كانت موجودة فى الخارج ، لكانت القبلية الواحدة ، قبل موجود آخر ، بقبلية أخرى ؛ ويتسلسل .

وذلك لأن الزمان هو الموجود فى الخارج الذى تلحقه القبلية لذاته ، وتلحق ما سواه مما يقع فيه بسببه ، فى العقل .

أما نفس القبلية فليست هى من الموجودات المختصة بزمان دون زمان ، لأنها أمر اعتبارى ، يصح تعقله فى جميع الأزمنة .

وإن أخذ من حيث يقع فى زمان معين ، كان حكمه حكم سائر الموجودات فى لحوق قبلية أخرى يعتبرها الذهن به ، ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذهنى .

ويندفع أيضاً اعتراضه : بأنهما إضافتان فيجب أن يوجدا معاً ، وقد قيل إنهما لا يوجدان معاً ، هذا خلف .

وذلك لأنهما إضافتان عقليتان ، يجب أن يوجد معروضاً هما فى العقل ، ولا يجب أن يوجدا فى الخارج معاً .

ويندفع أيضاً اعتراضه بأن العدم لو اتصف بالقبلية الوجودية ، للازم اتصاف المعدوم بالموجود ؛ وذلك لأن العدم المقيد بشىء ما ، يكون معقولا بسبب ذلك الشىء ، ويصح لحوق الاعتبارات العقلية به ، من حيث هو معقول .

ثم إنه اشتغل بالمعارضة : فقال :

[سبقُ بعض أجزاء الزمان على بعض ، هو هذا السبق المذكور فى عدم الحادث ووجوده بعينه ، فيلزم من قولكم هذا ، أن يكون للزمان زمان آخر . .]

قال :

[. . . والفرق بأن الزمان متقض لذاته ، فلذلك استغنت القبلية والبعدية

ولا ذاتَ الفاعل ، فقد تكون قبلُ ، ومعَ ، وبعد .

فهى شىء آخر لا يزال فيه تجددٌ وتصرمٌ على الاتصال .

العارضتان له عن زمان آخر ، ولم تستغن القبلية والبعدية العارضتان لغيره عنه ؛ ليس بمفيد لوجهين :

الأول : أن أجزاء الزمان :

إن كانت متساوية فى الماهية ، استحال تخصيص بعضها بالتقدم ، دون البعض الآخر .

وإن لم تكن ، كان انفصال كل جزء عن الآخر ، بماهيته ، فيكون الزمان غير متصل ؛ بل مركباً من آنات .

الثانى : أن تجويز وجود قبلية وبعدية لا يوجدان معاً فى جزأين من الزمان ، من غير زمان يغايرهما ، يقتضى تجويز كون العدم قبل وجود الحادث من غير زمان يغايرهما] .

قال :

[وأيضاً إن قيل فى الفرق : إن القول بالقبلية والبعدية :

يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان ، مسبوقاً بجزء آخر .

ولا يمكن مع القول بحادث هو أول الحوادث ؛ لأنه ينافى الإشارة إلى ما هو قبل أول الحوادث .

أجيب بأن معنى قولنا : اليوم متأخر عن أمس ، ليس هو أنه لم يوجد معه ؛ لأن اليوم لم يوجد أيضاً مع الغد .

وإن سلمنا أن معناه أنه لم يوجد معه ، كانت هذه المعية إضافة عارضة لهما ، مغايرة لذاتيهما ، فكان المعقول منه ؛ أن اليوم ، ما حصل فى الزمان الذى فيه الأمس ، وحينئذ يعود السؤال .

وإن لم يكن معناه أنه لم يوجد معه ، بل كان معناه أنه لم يوجد حين كان أمس ، فلفظة « كان » مشعرة بمضى زمان ، وذلك يقتضى أن يكون أيضاً للزمان زمان آخر] .

وقد علمت أن مثل هذا الاتصال الذى يوازى الحركات فى المقادير ، لن يتألف من غير منقسمات »

قال :

[والقول بمعية الزمان للحركة أيضاً يقتضى — بمثل هذا البيان — وقوع الزمان فى زمان آخر] .

والجواب : أن الزمان ليس له ماهيه غير « اتصال الانقضاء والتجدد » وذلك الاتصال لا يتجزأ إلا فى الوهم ، فليس له أجزاء بالفعل ، وليس فيه تقدم ولا تأخر قبل التجزئة ، ثم إذا فرض له أجزاء ، فالتقدم والتأخر ليسا بعارضين يعرضان للأجزاء ، وتصير الأجزاء بسببهما متقدمة ومتأخرة ، بل تصور عدم الاستقرار الذى هوحقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتأخر للأجزاء المفروضه لعدم الاستقرار ، لا لشىء آخر .

هذا معنى لحوق التقدم والتأخر الذاتيين به .

وأما ماله حقيقة غير عدم الاستقرار ، يقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها ، فإنما يصير متقدماً ومتأخراً ، بتصور عروضهما له .

وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته ، وبين ما يلحقه بسبب غيره .

فإنا إذا قلنا : « اليوم وأمس » ، لم نحتج إلى أن نقول : اليوم متأخر عن أمس ؛ لأن نفس مفهوميها يشتمل على معنى هذا التأخر .

أما إذا قلنا : « العدم الوجود » ، احتجنا إلى اقتران معنى التقدم بأحدهما حتى يصير متقدماً .

وأما المعية : فمعية ما هو فى الزمان للزمان ، غير المعية بالزمان ، أعنى معية شيئين يقعان فى زمان واحد .

لأن الأولى تقتضى نسبة واحدة ، لشىء غير الزمان إلى الزمان ، وهى معية ذلك الشىء .

والأخرى تقتضى نسبتين لشيئين يشتركان فى منسوب إليه واحد بالعدد ، وهو زمان ما .
ولذلك لا يحتاج فى الأولى إلى زمان يغاير الموصوفين بالمعية ، ويحتاج فى الثانية إليه .

الفصل الخامس

إشارة

(١) ولأن التجدد لا يمكن إلا مع تغيُّر حال ، وتغير الحال لا يمكن إلا لذى قوةِ تَغيُّر حالٍ ، أعنى الموضوع ؛ فهذا الاتصال إذن متعلق بحركة ومتحرك أعنى بتغير ومتغير ، لا سيما ما يمكن فيه أن يتصل ولا ينقطع ، وهى الوضعية الدورية .

---

(١) أقول : يريد بيان ماهية الزمان .

وتقريره : أن التجدد والتصرم اللذين نبه على وجودهما فى الفصل المتقدم لا يمكن أن يوجدا إلا مع تغير حال ، وتغير الحال لا يمكن أن يكون إلا لشىء يصح منه التغير ، وهو الموضوع ؛ لأن التغير عرض ، والعرض لا يوجد إلا فى موضوع .

فهذا الاتصال إذن متعلق الوجود بتغير هو عرض ، ومتغير هو جسم يحل التغير فيه .

ومثل هذا التغير الواقع لا دفعة ، يسمى حركة .

فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة ومتحرك .

والبيان المذكور فى الفصل السابق قد دل على وجوب كون كل حادث مسبوقاً بزمان ، وكل زمان له أول ، فهو حادث ، فإذن هو مسبوق بزمان آخر قبله ، ويلزم من ذلك وجوب كون الزمان متصلاً لا إلى أول .

والحركات المستقيمة لا يمكن أن تتصل لا إلى أول ، لوجوب تناهى الامتدادات ، ولما سيأتى فى النمط السادس .

فإذن الزمان يتعلق بحركة يمكن أن تتصل ولا تنقطع ، وهى الوضعية الدورية .

وهذا الاتصال يحتمل التقدير كما مضى بيانه . فهو من مقولة الكم ، ومن النوع المتصل .

فالزمان كمٌّ يُقَدِّرُ التغير ، أعنى الحركة ، وهذه ماهيته ، وعند تبينها ، صرح بتسميته فقال :

[وهو الزمان] .

وهذا الاتصال يحتمل التقدير ، فإن « قبلا » قد يكون أبعد ، و « قبلا » قد يكون أقرب ، فهوكمٌ مقدَّرٌ للتغير . وهذا هو الزمان ،

ثم ذكر تعريفه فقال : [وهو كمية الحركة ، لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان] .

وذلك لأن الحركة :

كمية من جهة المسافة ؛ فإن الحركة تزيد بزيادة المسافة وتنقص بنقصانها .

وكمية من جهة الزمان ؛ لأن الحركة تزيد بزيادة الزمان ، وتنقص بنقصانه .

وللمسافة أجزاء يتقدم بعضها على بعض تقدماً وضعياً يوجد المتقدم والمتأخر مجتمعين فى الوجود .

والحركة تتجزأ بتجزئة المسافة ، ويصير بعضها متقدماً ، وبعضها متأخراً ، بإزاء تقدم أجزاء المسافة وتأخرها ؛ إلا أن المتقدم والمتأخر منها لا يجتمعان ، بخلاف المتقدم والمتأخر من المسافة .

والزمان هو كمية الحركة ، لا من جهة المسافة ، بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان .

فهذا بيان ما ذكره ههنا .

وقد قال فى الشفاء بهذه العبارة :

[وأنت تعلم أن الحركة يلحقها أن تنقسم إلى متقدم ومتأخر ، وإنما يوجد فيها المتقدمُ بأن يكون منها فى المتقدم من المسافة ، والمتأخرُ بأن يكون منها فى المتأخر من المسافة ؛ لكنه يتبع ذلك أن المتقدم من الحركة لا يوجد مع المتأخر منها ، كما يوجد المتأخر والمتقدم من المسافة معاً .

فيكون للتقدم والتأخر ، للحركة : خاصية تلحقهما من جهة ما هما للحركة ، ليس من جهة ما هما للمسافة ، ويكونان معدودين بالحركة ؛ فإن الحركة بأجزائها تعد المتقدم والمتأخر ، فتكون الحركة لها عدد ، من حيث لها فى المسافة تقدم وتأخر .

ولها مقدار أيضاً بإزاء مقدار المسافة والزمان .

وهو كمية الحركة ، لا من جهة المسافة ، بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان *

الفصل السادس

إشارة

(١) كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود ، فكان إمكان وجوده حاصلا .

هذا هو العدد أو المقدار .

فالزمان عدد الحركة ، إذا انفصلت إلى متقدم ومتأخر ، لا بالزمان ، بل بالمسافة ، وإلا لكان البيان تحديداً بالدور] .

هذه عبارته .

وغرضه بيان هذا التحديد الذى ذكره القدماء ، وهو غرضى من إيراد هذه النكتة الأخيرة .

(١) أقول : يريد بيان كون كل حادث مسبوقاً بموضوع أو مادة .

وتقريره : أن كل حادث فهو قبل وجوده :

إما ممتنع الوجود .

وإما ممكن الوجود .

والأول محال .

والثانى حق .

فإذن له إمكان وجود ، قبل وجوده .

وليس إمكان وجوده هو قدرة القادر عليه .

لأن السبب فى كون المحال غير مقدور عليه ، كونه غير ممكن فى نفسه .

والسبب فى كون غير المحال مقدوراً عليه ، هو كونه ممكناً فى نفسه .

والشيء لا يكون سبباً لنفسه .

وليس هو قدرة القادر عليه ، وإلا لكان إذا قيل فى المحال :
إنه غير مقدور عليه : لأنه غير ممكن فى نفسه ، فقد قيل : إنه

وأيضاً كونه ممكناً ، أمر له فى نفسه .
وكونه مقدوراً عليه ، أمر له بالقياس إلى القادر عليه .
فإذن كونه ممكناً ، هو أمر مغاير لكونه مقدوراً عليه .
وهذا الإمكان ليس شيئاً معقولا بنفسه ؛ لأن الإمكان يكون لشىء ، بالقياس إلى وجوده ، كما يقال : البياض يمكن أن يوجد .
أو بالقياس إلى صيرورته شيئاً آخر ، كما يقال : الجسم يمكن أن يصير أبيض .
فإذن هو أمر معقول ، بالقياس إلى شىء آخر ، فهو أمر إضافى .
والأمور الإضافية أعراض .
والأعراض لا توجد إلا فى موضوعاتها .
فإذن الحادث يتقدمه إمكان وموضوع .
وذلك الإمكان قوة للموضوع ، بالنسبة إلى وجود ذلك الحادث فيه ، فهو قوة وجود .
والموضوع :
موضوع بالقياس إلى الإمكان الذى هو عرض فيه .
وموضوع بالقياس إلى الحادث إن كان عرضاً .
ومادة بالقياس إليه إن كان صورة .
فهذا تقرير ما فى الكتاب :
واعلم أن كل إمكان فهو بالقياس إلى وجود .
والوجود :
إما بالعرض ، كوجود الجسم الأبيض .
وإما بالذات ، كوجود البياض .
وأما الإمكان بالقياس إلى وجود بالعرض ، فهو يكون للشىء بالقياس إلى شىء آخر له .
أو بالقياس إلى صيرورته موجوداً آخر . كما يقال : الجسم يمكن أن يكون أبيض ،

غير مقدور عليه ؛ لأنه غير مقدور عليه ، أو أنه غير ممكن فى

أو يوجد له البياض ، أو يقال : الماء يمكن أن يصير هواء ، والمادة يمكن أن تصير موجودة بالفعل .

وظاهر أن جميع هذه الإمكانات محتاجة إلى موضوع موجود معها وهو محلها .

وأما الإمكان بالقياس إلى وجود بالذات ، فيكون للشيء بالقياس إلى وجوده . ولا يخلو :

إما أن يكون ذلك الشيء :

مما يوجد فى موضوع .

أو فى مادة .

أو مع مادة .

كما يقال : البياض يمكن أن يوجد ، أو يكون : وكذلك الصورة والنفس .

وحكم هذا الإمكان فى الاحتياج إلى موضوع ، حكم القسم الأول ، ويكون موضوعه حامل وجود ذلك الشيء .

وإما أن لا يكون كذلك ؛ بل يكون ذلك الشيء قائماً بنفسه ، لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة .

ومثل هذا الشيء لا يجوز أن يكون محدثاً ؛ لأنه لو كان محدثاً ، لكان مسبوقاً بإمكان لا محالة ، كما مر .

وإمكانه لا يمكن أن يتعلق بموضوع دون موضوع ؛ إذ لا علاقة له بشيء ، فيلزم أن يكون جوهراً قائماً بنفسه ، ولكن الجوهر من حيث ماهيته ، لا يكون مضافاً إلى الغير .

والإمكان مضاف ، فلا يكون الإمكان هو حقيقة ذلك الجوهر ، وإذ لم يكن حقيقته . فهو عارض له ، وقد فرض غير عارض لشيء .

هذا خلف .

ولما تبين أن مثل هذا الشيء لا يمكن أن يكون محدثاً ، فهو :

إن كان موجوداً ، كان دائم الوجود .

وإن لم يكن موجوداً ، كان ممتنع الوجود .

وقد ظهر من ذلك أن الأشياء الحادثة تكون :

نفسه ؛ لأنه غير ممكن فى نفسه. فبيِّنٌ إذن أن هذا الإمكان غير

إما أعراضاً .
أو صوراً .
أو مركبات .
أو نفوساً توجد مع المواد ، وإن لم تكن حالة فيها .
وإمكانات هذه الأشياء تكون قبل وجودها ، ويعبر عنها بالقوة ، فيقال هذه الوجودات فى موادها بالقوة ، وهى تختلف بالبعد والقرب ، وتزول عنها مع خروج الموجودات من القوة إلى الفعل .
وإنما يقع اسم الإمكان عليها بالتشكيك .
وأما إمكان الموجودات الممكنة فى أنفسها ، فهى أمور لازمة لماهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم ، بالقياس إلى وجوداتها .
وكذلك الوجوب والامتناع :
إلا أن الموصوف بالوجوب لا يمكن أن يكون فوق واحد .
والموصوف بالامتناع لا يمكن أن يوجد فى الخارج .
والموصوف بالإمكان ماهيات كثيرة مختلفة هى موجودات العالم بأسرها .
وهذه الاختلافات أحوال للموصوفات فى أنفسها .
فهذا ما أردت تحقيقه فى هذا الموضع لتزول الإشكالات التى تورد ههنا ، وظهر منها أن قول الفاضل الشارح :
[الشىء قبل وجوده نفى صرف ، فلا يصح الحكم عليه بالإمكان] .
ثم معارضته ذلك بأنه :
[موصوف حينئذ بأنه مقدور للقادر ، وذلك يقتضى تمييزه] .
ثم معارضته للمعارضة :
[بالممتنعات المتميزة عن الممكنات ، مع كونها نفياً صرفاً] .
خبط يقتضيه عدم التمييز بين الاعتبارات العقلية ، والأمور الخارجية .
وأما قوله :
[لو كان الإمكان موجوداً ، لكان :

كون القادر عليه قادراً عليه .

واجباً .

أو ممكناً .

والأول : محال ؛ لكونه وصفاً لغيره .

والثاني : محال ؛ لأنه يلزم من ذلك أن يكون للإمكان إمكان] .

فالجواب عنه : أن الإمكان فى نفسه اعتبار عقلى ، متعلق بشىء خارجى ، فمن حيث تعلقه بالشىء الخارجى ، ليس بموجود فى الخارج ، هو إمكان ، بل هو إمكان وجود فى الخارج ، وتعلقه بذلك الشىء يدل على وجود ذلك الشىء فى الخارج ، وهو موضوعه .

ومن حيث كونه قائماً بالعقل ، موجود فى الخارج ، وله إمكان آخر يعتبره العقل ، وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار ، كما مر فى التقدم .

لا يقال : وجود شىء فى العقل ، دون الخارج ، جهل ،

لأن الجهل هو وجود صورة فى الذهن ، على أنها صورة لموجود خارجى ، مع عدم المطابقة .

والاعتبارات العقلية لا توجد فى العقل ، على أنها صورة شىء فى الخارج ، بل على أنها أحكام موجودات فى الخارج .

وأحكام الموجودات غير موجودة فى الخارج ، من حيث هى أحكام ، بل تكون موجودة من حيث هى محكوم عليها .

وأما قوله :

[إمكان الحادث لا يجوز أن يكون حالا فيه ، لأن الحادث . قبل وجوده ، يمتنع أن يكون محلا لشىء ، ولا يجوز أن يكون حالا فى غيره ، لأن نعت الشىء لا يكون حاصلا فى غيره] .

فالجواب : أن إمكان الشىء ، قبل وجوده حال فى موضوعه ؛ فإن معناه كون ذلك الشىء فى موضوعه بالقوة ، وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه ، وصفة للشىء من حيث هو بالقياس إليه .

فبالاعتبار الأول يكون كعرض فى موضوع .

وليس شيئاً معقولا بنفسه يكون وجوده لا فى موضوع ، بل هو إضافى ، فيفتقر إلى موضوع .

وبالاعتبار الثانى ، يكون كإضافة المضاف إليه .

ولما لم يمكن وجود مثل هذا الشىء إلا فى غيره ، لم يمتنع أن يقوم إمكانه أيضاً بذلك الغير .

وأما قوله :

[لما كان الإمكان صفة إضافية ، مستدعية لوجود المتضايفين ، فهو إنما يتحقق بعد ثبوت الماهية والوجود ، ويلزم منه تقدم الوجود على الإمكان] .

فالجواب : أنه من حيث كونه صفة إضافية ، إنما يتحقق عند ثبوت المتضايفين ، ولكن يكفيه ثبوتهما فى العقل ، ولا يجب من ذلك تقدمهما عليه فى الخارج ، لكنه من حيث تعلق معروضيه الثابتين فى العقل بأمر وجودى فى الخارج ، يستدعى لا محالة موضوعاً موجوداً فى الخارج كما مضى فى التقدم بعينه .

وأما قوله :

[الحكم بكون الإمكان متعلقاً بموضوع ، أو مادة ، منقوض بالعقول ، والنفوس المفارقة ، وبالهيولى ؛ فإنها ممكنة مع أنها غير متعلقة بموضوع ومادة] .

فالجواب عنه : ما مر من الفرق بين إمكانين عند تعلقهما بما فى الخارج ، وأن إمكان مثل هذه الأشياء صفة لماهياتها المجردة عن الوجود والعدم فى العقل .

وهى من حيث ثبوتها فى العقل ، موضوع .

والإمكان بهذا الاعتبار كعرض فى موضوع .

وهو أيضاً صفة لوجوداتها ويكون بهذا الاعتبار كإضافة المضاف إليه .

وأما قوله :

[لو قيل : الشىء لا يحدث إلا إذا صار وجوده أولى ، ولا يصير أولى إلا إذا كان له مادة .

قلنا : المقدمتان ممنوعتان :

أما الصغرى ؛ فلأن الأولوية ، لو حصلت حال الحدوث ، لكان الكلام فى

فالحادث يتقدمه قوة وجود ، وموضوعٌ *

الفصل السابع

تنبيه

(١) الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة :
مثل البعدية الزمانية ، والمكانية .
وإنما نحتاج الآن من الجملة إلى ما يكون باستحقاق الوجود ، وإن لم يمتنع أن يكونا فى الزمان معاً ، وذلك إذا كان وجود هذا عن

حصولها ، كالكلام فى حدوث الحادث ، وتتسلسل العلل دفعة .
ولو حصلت قبل الحدوث ، فوجود الحادث كان موقوفاً :
إما على وجودها .
أو على عدمها .
والأول : يقتضي وجود الحادث معها ، لا بعدها .
والثانى : يقتضي وجود الحادث قبلها ، كما اقتضى بعدها .
وأما الكبرى : فلما مر] .

فالجواب عنه : أن الشيء لا يحدث إلا إذا صار وجوده واجباً ، فضلا عن الأولوية ، وإنما يحدث مع تحقق وجوبه ، غير متأخر عنه ، ولا متقدم عليه . ووجوبه إنما يتحقق بأن يتم استعداد مادته ، أو موضوعه ، لقبوله . وذلك الاستتمام يتعلق بشرائط تستجمعها الحركة المتصلة التى لا أول لها ، الموجودة فى الجسم الإبداعى ، على ما يشتمل العلم الإلهى على بيانه

(١) أقول : يريد إثبات الحدوث الذاتى للممكنات .

ولما كان تحقيق الحدوث الذاتى مبنيًّا على تحقيق التأخر الذاتى ، لأن الحدوث ـــ وهو كون وجود الشيء متأخراً عن لا وجوده ـــ ينقسم :

آخر ، ووجود الآخر ليس عنه ، فما استحق هذا الوجود إلا والآخر حصل له الوجود ، ووصل إليه الحصول .

إلى زمانى .

وإلى ذاتى .

لانقسام التأخر إليهما .

قدم الشيخ تحقيق معنى التأخر الذاتى على إثبات الحدوث الذاتى .

واعلم أن تأخر الشىء عن غيره، يقال بخمسة معان ، على ما حقق فى الفلسفة الأولى:

أحدها : بالزمان .

والثانى : بالمرتبة أوالوضع الذى يكون التأخر المكانى صنفاً منه .

والثالث : بالشرف .

والرابع : بالطبع .

والخامس : بالمعلولية .

والأخيران يشتركان فى معنى واحد ، هو التأخر بالذات .

والمعنى المشترك أن يكون الشىء محتاجاً إلى آخر فى تحققه، ولا يكون ذلك الآخر محتاجاً إلى ذلك الشىء .

فالمحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج إليه ، ثم لا يخلو :

إما أن يكون المحتاج إليه ، مع ذلك ، هو الذى بانفراده يفيد وجود المحتاج .

أو لا يكون .

والمحتاج : بالاعتبار الأول ، متأخر بالمعلولية ، وهو كحركة المفتاح بالقياس إلى حركة اليد .

وبالاعتبار الثانى متأخر بالطبع ، وهو كالكثير بالقياس إلى الواحد ، وكالمشروط بالقياس إلى الشرط .

والمتأخر بالمعلولية لا ينفك عن التقدم بالعلية فى الزمان ، ويرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه ؛ إلا أن ارتفاع المعلول يكون تابعاً ومعلولا لارتفاع العلة ، من غير انعكاس .

وأما الآخر فليس يتوسط هذا بينه ، وبين ذلك الآخر فى الوجود ، بل يصل إليه الوجود لا عنه ، وليس يصل إلى ذلك إلا مارًّا على الآخر .

والمتأخر بالطبع يستلزم المتقدم فى الوجود ، من غير انعكاس ؛ فإن المتقدم يمكن أن يوجد لا مع المتأخر ، أما المتأخر فلا يمكن أن يوجد إلا مع المتقدم .

وربما يقال للمعنى المشترك تأخر بالطبع . ويخص التأخر بالمعلولية باسم التأخر بالذات :

والشيخ : استعملهما فى «قاطيغورياس الشفاء» كذلك ، وذلك أنه قال ؛ عند ذكر التقدم بالعلية :

[وإن كان يقال : المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية ، والذات] .

أما فى هذا الكتاب فقد سمى المشترك تأخراً بالذات .

والدليل عليه : أنه مثل له بحركة المفتاح واليد ، وهو تأخر بالمعلولية الذى هو أحد قسميه ثم أطلق اسم التأخر بالذات صريحاً على القسم الآخر ، وهو تأخر ما ، للشيء بحسب غيره ، عما له بحسب ذاته ، وهو تأخر بالطبع ، لا بالمعلولية .

وهذا التأخر — أعنى الذاتى ، بالمعنى المشترك — هو تأخر حقيقى ، وما سواه فليس بحقيقى ؛ لأن المتأخر بالزمان ، أو بالمرتبة والوضع ، أو بالشرف ، يمكن أن يصير بالفرض متقدماً ، وهو هو ؛ لأن المقتضى لتأخره ، هو أمر عارض لذاته . وأما المتأخر بالذات فلا يمكن أن يفرض متقدماً ، وهو هو ؛ لأن المقتضى لتأخره هو ذاته لا غيره ؛ ولهذا خصه الشيخ بأنه الذى يكون باستحقاق الوجود .

واعلم أن المتأخر بالمعلولية يجب أن يكون فى الزمان مع المتقدم بالعلية .

والمتأخر بالطبع لا يجب أن يكون فى الزمان ، مع المتقدم ، بل يمكن أن يكون : ويمكن أن لا يكون ؛ ولذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما ، بالإمكان العام الشامل للوجوب واللاوجوب ، وهو قوله :

[وإن لم يمتنع أن يكونا فى الزمان معاً] .

وقوله :

[وذلك إذا كان وجود هذا عن آخر ، ووجود الآخر ليس عنه ، فما استحق

وهذا مثل ما تقول : حركت يدى فتحرك المفتاح ، أو ثم تحرك المفتاح ، ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدى ، أو ثم

هذا الوجود ، إلا والآخر حصل له الوجود ، ووصل إليه الحصول .

وأما الآخر فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الآخر فى الوجود ، بل يصل إليه الوجود لا عنه ، وليس يصل إلى ذلك إلا مارًّا على الآخر] .

هو بيان التأخر بالذات ، بتقريره فى بعض أقسامه .

ومعناه أن هذا التأخر يكون إذا كان وجود هذا ؛ يعنى المتأخر — كالمعلول مثلا — عن آخر ، يعنى المتقدم — كالعلة مثلاً — ووجود المتقدم ليس عن المتأخر ، فما استحق المتأخر الوجود ، إلا والمتقدم حصل له الوجود ووصل إليه الحصول من علته ، إن كان له علة .

وأما المتقدم ، فليس يتوسط المتأخر بينه وبين علته فى الوجود ، بل يصل إليه الوجود ، لا عن المتأخر ، وليس يصل إلى المتأخر من تلك العلة إلا مارًّا على المتقدم .

وذهب الفاضل الشارح إلى أن المراد :

[أن العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده ، والمعلول ليس بمتوسط بين ذات العلة ، ووجودها] .

ولست أرى هذا التفسير مطابقاً لألفاظ هذا الكتاب .

وقوله :

[وهذا مثل ما تقول : حركت يدى فتحرك المفتاح ، أو ثم تحرك المفتاح ، ولا تقول : تحرك المفتاح ، فتحركت يدى ، أو ثم تحركت يدى ؛ وإن كانا معاً فى الزمان ، فهذه بعدية بالذات] .

إيراد المثال ؛ للتقدم الذاتى ، ومعناه واضح .

واعترض الفاضل الشارح على التقدم بالعلية ، فقال :

[إن كان المراد من تقدم العلة على المعلول ، كونها مؤثرة فيه ، كان معنى قولنا : العلة متقدمة على المعلول ، هو أن المؤثر فى الشىء . مؤثر فيه ، وهذا تكرار خال عن الفائدة .

وإن كان المراد شيئاً آخر ، فلا بد من إفادة تصوره] .

تحركت يدى . وإن كانا معاً فى الزمان . فهذه بعدية بالذات .

(٢) ثم أنت تعلم أن حال الشيء الذى يكون للشيء باعتبار ذاته ، متخلياً عن غيره ، قبل حاله من غيره ، قبلية بالذات .

وجعل قول الشيخ :

[الوجود لا يصل إلى المعلول إلا ماراً على العلة] بياناً لذلك ، ونسبه إلى المجاز .

وجعل التمثيل [بحركة اليد والمفتاح] .

بياناً آخر غيره ، ونسبه إلى الركاكة .

وأقول : تقدم الشيء الذى منه الوجود ، على الشيء الذى له الوجود ، فى الوجود ، معلوم ببديهة العقل وليس الغرض من هذه البيانات والأمثلة تعريفه ، ولا إثباته ، بل الغرض بيان إمكان انفكاكه عن التقدم الزمانى ، فإن الجمهور يظنون أن وجود التقدم الزمانى شرط فى وجود هذا التقدم .

(٢) أقول : لما فرغ من بيان معنى التأخر الذاتى شرع فى المقصود ، وهو إثبات الحدوث الذاتى للممكنات .

وتقريره : أن حال الشيء الذى يكون له بحسب ذاته مع قطع النظر عن غيره ، إنما يكون قبل حاله بحسب غيره ، قبلية بالذات .

لأن ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته ، يستلزم ارتفاع ذاته ؛ وذلك يقتضى ارتفاع الحال التى تكون للذات بحسب الغير .

وأما ارتفاع الحال التى بحسب الغير فلا يقتضى ارتفاع الحال التى بحسب الذات .

والموجود عن الغير الممكن بالذات ؛ لو انفرد عن الغير ، لاستحق العدم بحسب الخارج .

وأما بحسب العقل فلا يستحق العدم ولا الوجود ؛ لأن وجوده إنما يكون له ، باعتبار وجود علته ، وعدمه إنما يكون باعتبار عدم علته ، وكلاهما مغايران له .

وهذه الحال ، أعنى التجرد عن الاعتبارات ، لا تكون إلا فى العقل ، فالحال التى تكون له متجرداً عن الغير :

إما العدم .

وكل موجود عن غيره ، يستحق العدم لو انفرد ، أو لا يكون له وجود لو انفرد ، بل إنما يكون له الوجود عن غيره .

وإما أن لا يكون له وجود ولا عدم .

وأما وجوده ، فهو حال له بحسب الغير .

فإذن وجوده مسبوق :

إما بعدمه .

أو بلا وجوده .

وهذا هو الحدوث الذاتى .

قال الفاضل الشارح :

[الممكن لا يستحق الوجود من ذاته ، ولا يلزم منه أنه يستحق اللا وجود ؛ فإن المستحق للا وجود هو الممتنع .

فإذن وجوده مسبوق ، بلا استحقاق الوجود ، لا بالعدم ، أو باللاوجود] .

ثم قال :

[فى قول الشيخ : إنه يستحق العدم لو انفرد ، أولا يكون له وجود ، لو انفرد ، مغالطة ؛ لأنه : إن أراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هى هى ، فهو فى هذه الحالة لا يستحق العدم أو اللا وجود ، وإلا لكان ممتنعاً ، لا ممكناً .

وإن أراد به اعتبار ذاته مع عدم علته ، فلا يكون الانفراد انفراداً] .

والجواب عنه : أن الماهية المجردة عن الاعتبارات ، لا ثبوت لها فى الخارج ، فهى وإن كانت باعتبار العقل لا تخلو ، من أن تعتبر :

إما مع وجود الغير .

أو مع عدمه .

أو لا تعتبر مع أحدهما .

لكنها إذا قيست إلى الخارج لم يكن بين القسمين الآخرين فرق ؛ لأنها إن لم تكن مع وجود الغير ، لم تكن أصلا .

فإذن انفرادها هو لا كونها ، وهذا معنى استحقاق العدم .

فإذن لا يكون له وجود ، قبل أن يكون له وجود ، وهو الحدوث الذاتى *

الفصل الثامن

تنبيه

(١) وجود المعلول متعلق بالعلة ، من حيث هى على الحال التى بها تكون علة ، من طبيعة ، أو إرادة ، أو غير ذلك أيضاً ، من أمور يحتاج إلى أن تكون من خارج ، ولها مدخل فى تتميم كون العلة علة بالفعل .

مثل الآلة : حاجة النجار إلى القدوم .[١]

وأما باعتبار العقل ؛ فانفرادها يقتضى تجريدها عن الوجود والعدم معاً ، ولفظة : [لا يكون له وجود] .

فى قول الشيخ : [أو لا يكون له وجود لو انفرد] .

ليست بمعنى العدول ، حتى يكون معناها أنه يثبت له أن لا يكون له الوجود ؛ بل هى بمعنى السلب ؛ فإن الفعل لا يعطف على الاسم .

وتقدير الكلام :

كل موجود عن غيره ، فليس معه معنى الوجود لو انفردت ماهيته .

وتقدير النتيجة :

أن تجرد تلك الماهية عن اعتبار الوجود ، يكون لها قبل وجودها بالذات .

(١) أقول : يريد أن ينبه على أن المعلولات لا تتخلف عن عللها التامة .

فذكر أن وجود المعلول متعلق بعلته المستجمعة لجميع ما يحتاج إليه فى عليتها بالفعل ، كما مضى .

أو المادة : حاجة النجار إلى الخشب .

أو المعاون : حاجة النشار إلى نشار آخر .

أو الوقت : حاجة الآدمي إلى الصيف.

ثم أشار إلى بعض تلك الأمور ، وقسمها :

إلى ما لا يخرج عن ذات العلة ، وإلى ما يخرج .

والأول : كالطبيعة المقتضية للحركة لا مع الشعور : والإرادة المقتضية لها مع الشعور ؛ فإن علة هاتين الحركتين لا تتحصل موجودة ، إلا بأحدهما .

وكذلك الحالة التي للنفس النباتية التي تصير بها علة لحركة غير طبيعية ولا إرادية .

والحالة التي تكون للعلل التي هي فوق هذه العلل .

وقوله : [أو غير ذلك] .

إشارة إلى القسم الثانى ، أعنى ما يخرج عن ذات العلة ، مما له مدخل فى تتميم عليتها بالفعل . فقد ذكر منه ستة أصناف يمكن أن تشتمل عليها قسمة ، وهى أن يقال : تلك الأمور تكون :

إما وجودية .

وإما عدمية .

والوجودية تكون :

إما شيئاً ينضاف إلى العلة لتتمكن من العلية .

أو شيئاً لا ينضاف إليها .

والأول :

إما شيء يتوسط بينها وبين معلولها كالآلة .

وإما شيء لا يتوسط .

وهو إما ذات ينضاف إليها ، كالمعاون .

أو وصف لها ، كالداعى .

والشيء الذى لا ينضاف إليها :

إما محل لفعلها كالمادة .

أو الداعى : حاجة الآكل إلى الجوع .

أو زوال المانع : حاجة الغسال إلى زوال الدَّجْن .

وإما ليس بمحل لفعلها ؛ كالزمان ، والعدمية ، كزوال المانع .

قوله : [فى الوقت : حاجة الأدَمى إلى الصيف] .

أى حاجة متخذ الأديم ، وهو منسوب إلى جمع الأديم ، والأديم يجمع على أدَم ، كأفيق وأفَق ، وهو الجلد الذى لم تتم دباغته ، ويجمع أيضاً على آدِمة ، كرغيف وأرغفة .

فالمنسوب إليه ، إما :

أدَمِىٌّ ، بفتح الألف والدال .

أو آدِمى ، بمد الألف وكسر الدال .

والزمان ههنا شرط وجودى لجودة الصنعة ، لا فى كون العلة علة بالفعل .

والداعى ، غير الإرادة ؛ فإن الفاعل بالإرادة ، قد يكون له داع ، وقد لا يكون ، فيُحدث ، وهو فى جميع الأحوال موصوف بأنه فاعل بالإرادة .

والدَّجْن فى قوله : [حاجة الغسال إلى زوال الدَّجْن] .

هو إلباس الغيم السماء ، وهو ضد الصحو .

وعلى : [زوال المانع] .

اعترض الفاضل الشارح :

بأنه قيد عدمى ، والعدم لا يكون جزءاً من العلة الموجودة .

والجواب : أن الشيخ لم يقل :

إن هذه الأمور أجزاء العلة .

بل ذكر :

أنها مما له مدخل فى تتميم عليتها ، وصيرورتها علة بالفعل .

ولا شك أن العلة مع ما يمنعها من التأثير لا تكون علة بالفعل .

واعلم أن الأمر العدمى ، ليس عدماً صرفاً ؛ بل هو عدم مقيد بوجود شىء ؛ وهو ، من حيث هو كذلك ، أمر ثابت فى العقل ، فيصح أن يكون علة لما هو مثله ، كما يقال : عدم العلة ، علة العدم .

ويصح أن يكون شرطاً لوجود معلول ثابت على الإطلاق ، ويصير جزءاً من المفهوم من علته العامة ، إذا كان ذلك المفهوم مركباً فى العقل .

(٢) وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحالة التى هى بها علة بالفعل ، سواء كانت ذاتها موجودة لا على تلك الحالة ، أو لم تكن موجودة أصلا .

(٣) فإذا لم يكن شىء معوق من خارج ، وكان الفاعل بذاته موجودًا ، ولكنه ليس لذاته علة ، توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة .

فإذا وجدت — كانت طبيعة ، أو إرادة جازمة ، أو غير ذلك — وجب وجود المعلول .

وإن لم توجد ، وجب عدمه .

وأيهما فرض أبدا ، كان ما بإزائه أبدًا ، أو وقتاً ما ، كان وقتاً ما .

(٤) وإذا جاز أن يكون شىء متشابه الحال فى كل شىء ، وله معلول ، لم يبعد أن يجب عنه سرمدا .

---

(٢) أقول : لما ذكر الأمور التى تتم بها علية العلة ، وهى ما يتعلق وجود المعلول بجملتها ، ذكر أن عدم المعلول يتعلق بعدم شىء من تلك الجملة :

إما عدم حال من الأحوال المعتبرة فى العلية بالفعل ، وحدها .

وإما عدم ذات العلة مطلقاً .

(٣) أقول : أى إذا كان الفاعل موجوداً ، ولا مانع ، ولم يكن هو لذاته علة تامة ؛ بل يحتاج إلى حالة من الأحوال المذكورة ، فوجود المعلول موقوف على وجود تلك الحالة ، فإذا وجدت ، وجب وجود المعلول ؛ لأنه لم يتوقف إلا عليها .

وإن لم توجد وجب عدمه ؛ لأنه توقف على شىء لم يوجد .

وأى الأمرين فرض أبداً ، أو وقتاً ما دون وقت ، كان ما بإزائه مثله .

(٤) أقول : أى إذا جاز أن تكون علة تامة موجودة لا أول لوجودها ولا آخر ، وهى

فإن لم يسم هذا مفعولا ، بسبب أن لم يتقدمه عدم ، فلا مضايقة فى الأسماء بعد ظهور المعنى *

متشابهة الحال فى كل شىء ، لا يتجدد لها حال ، ولا يزول عنها حال ، ولها معلول ، لم يبعد أن يجب عنها دائماً .

وإنما قال : [لم يبعد] .

وإن كان من الواجب أن يقول : [وجب أن يجب عنه سرمدا] .

لأن مقصوده ههنا إزالة الاستبعاد ؛ فإن الجمهور يستبعدون وجود معلول دائم الوجود .

وأيضاً القطع بوجود علة هذا شأنها ، مبنى على أن العلة الأولى يمتنع أن يكون لها صفة أو حال يجوز أن تتغير ، وذلك مما لم يسبق إليه إشارة بعد .

فلذلك اقتصر ههنا على الحكم بالتجويز ، وإزالة الاستبعاد .

وإنما عبر عن « الدوام » ههنا بـ « السرمد » ؛ لأن الاصطلاح :

كما وقع على إطلاق الزمان على النسبة التى تكون لبعض المتغيرات إلى بعض ، فى امتداد الوجود .

فقد وقع على إطلاق الدهر ، على النسبة التى تكون للمتغيرات إلى الأمور الثابتة .

والسرمد على النسبة التى تكون للأمور الثابتة بعضها إلى بعض .

ثم أومأ إلى أن مثل هذا المعلول يكون بالحقيقة مفعولا ؛ فإن لم تطلق لفظة « المفعول » عليه ، بسبب أن لم يتقدم عليه عدم بالزمان ، فلا مضايقة فى وضع الأسامى ، بعد ظهور المعنى .

فظهر من ذلك أن المفعول أعم من المحدَث .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الفصل التاسع

تنبيه

(١) الإبداع هو أن يكون من الشيء وجود لغيره ، متعلق به فقط ، دون متوسط من مادة ، أو آلة ، أو زمان .

(٢) وما يتقدمه عدم زماني ، لم يستغن عن متوسط .

(٣) والإبداع أعلى مرتبة من التكوين والإحداث .

---

(١) أقول : هذا تفسير لفظة « الإبداع » بحسب الاصطلاح القريب من استعمال الجمهور .

(٢) أقول : وهذا تذكار لما سلف ، وهو أن كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان ومادة .

والغرض منه عكس نقيضه ، وهو أن كل ما لم يكن مسبوقاً بمادة وزمان ، لم يكن مسبوقاً بعدم .

ويتبين من انضياف تفسير « الإبداع » إليه ، أن « الإبداع » هو أن يكون من الشيء وجود لغيره ، من غير أن يسبقه عدم ، سبقاً زمانياً .

وعند هذا يظهر أن « الصنع » و « الإبداع » يتقابلان ، على ما استعملهما فى صدر النمط .

(٣) أقول : التكوين هو أن يكون من الشيء وجود مادى . والإحداث هو أن يكون من الشيء وجود زمانى .

وكل واحد منهما يقابل الإبداع من وجه .

والإبداع أقدم منهما ؛ لأن :

المادة ، لا يمكن أن تحصل بالتكوين .

والزمان ، لا يمكن أن يحصل بالإحداث .

لامتناع كونهما مسبوقين بمادة أخرى ، وزمان آخر .

الفصل العاشر

تنبيه وإشارة

(١) كل شيء لم يكن ثم كان ، فبيِّنٌ في العقل الأول ، أن ترجُّح أحد طرفيْ إمكانه ، صار أولى بشيء وبسبب ، وإن كان قد يمكن العقل أن يذهل عن هذا البيِّن ، ويفزع إلى ضروب من البيان .

فإذن « التكوين » و « الإحداث » مرتبان على « الإبداع » ، وهو أقرب منهما إلى العلة الأولى ، فهو أعلى مرتبة منهما .

وليس في هذا البيان موضع خطابة ، كما ذهب إليه الفاضل الشارح .

(١) أقول : المحدَث لا يكون واجباً ، فهو ممكن ، والممكن يفتقر في ترجيح أحد طرفي وجوده وعدمه ، على الآخر ، إلى علة مرجحة لذلك الطرف .

وهذا حكم أوليّ ، وإن كان قد يمكن للعقل أن يذهل عنه ، ويفزع إلى ضروب من البيان ، كما يفزع إلى التمثيل بكفتي الميزان المتساويتين اللتين لا يمكن أن تترجح إحداهما على الأخرى ، من غير شيء آخر ينضاف إليها ؛ وإلى غير ذلك مما يجرى مجراه ، ويذكر في هذا الموضع .

ثم إن صدور الممكن المعلول ؛ مع ذلك الترجيح ، عن تلك العلة :

إما أن يكون واجباً .

أو لا يكون ، بل يكون ممكناً ؛ إذ لا وجه لأن يكون ممتنعاً ، مع فرض وقوعه .

وإن كان ممكناً عاد الكلام في طلب سبب ترجحه جذعاً ، أي جديداً ، أو حديثاً ، ولا يقف ؛ بل يؤدى إلى الافتقار بعد كل سبب ، إلى سبب آخر ، لا إلى نهاية .

ويلزم منه أيضاً أن لا يكون ما فرض سبباً ، بسبب ، وهو محال .

فإذن صدور المعلول ، مع الترجيح ، عن السبب الأول ، واجب ، وهو المطلوب .

وظهر من ذلك أن العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها ، لم يوجد المعلول ، وأيضاً أن العلة

وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشيء .

إما أن يقع ، وقد وجب عن السبب .

أو بعدُ لم يجب ، بل هو فى حد الإمكان عنه ؛ إذ لا وجه للامتناع عنه ، فيعود الحال فى طلب سبب الترجيح جذعاً ، ولا يقف .

فالحق أنه يجب عنه *

الفصل الحادى عشر

تنبيه

(١) مفهوم أن علة ما ، بحيث يجب عنها (ا) غير مفهوم أن علة ما بحيث يجب عنها (ب)

الأولى ، كما كانت واجبة لذاتها ، كانت واجبة فى عليتها ، وإنما وسم الفصل بـ « التنبيه والإشارة » معاً ، لاشتماله :

على حكم أولى ، وهو احتياج الممكن فى وجوده إلى سبب ، وهذا الحكم مع أوليته مشهور لم ينازع فيه أحد .

وعلى حكم قريب من الوضوح ، وهو كون السبب فى سببيته واجباً ، وهذا مما نازع فيه قوم من المتكلمين ؛ فإنهم حكموا بأن الفاعل المختار ؛ إنما يصدر الفعل عنه ، على سبيل الصحة ، لا على سبيل الوجوب .

(١) أقول : يريد بيان أن الواحد الحقيقى ، لا يوجب ، من حيث هو واحد ، إلا شيئاً واحداً بالعدد ، وكأن هذا الحكم قريب من الوضوح ؛ ولذلك وسم الفصل بالتنبيه.

وإنما كثرت مدافعة الناس إياه ، لإغفالهم معنى الوحدة الحقيقية . وتقريره : أن يقال : مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه (ا) غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه (ب) .

وإذا كان الواحد يجب عنه شيئان ، فمن حيثيتين مختلفتى المفهوم ، مختلفتى الحقيقة .

أى عليته لأحدهما ، غير عليته للآخر .

وتغاير المفهومين ، يدل على تغاير حقيقتيهما .

فإذن ، المفروض ليس شيئاً واحداً ، بل هو شيئان ، أو شيء موصوف بصفتين متغايرتين ، وقد فرضناه واحداً .

هذا خلف .

وهذا القدر كاف فى تقرير هذا المعنى ، ولزيادة الوضوح قال :

[وذانك الشيئان :

إما أن يكونا من مقومات ذلك الشيء الواحد .

أو من لوازمه .

فإن كانا من لوازمه ، عاد الكلام الأول بعينه ولم يقف .

فهما إذن من مقوماته] .

وفى بعض النسخ بزيادة ، [أو بالتفريق] .

بعد قوله : [فإما أن يكونا من مقوماته . أو من لوازمه] .

والمراد منه أن يكون . أحدهما من مقوماته .

والآخر من لوازمه .

وحينئذ لا تكون حيثية استلزام ذلك اللازم ، هى بعينها حيثية ذلك المقوم .

ويلزم منه أن يكون مبدأ حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته ، وإلا عاد الكلام .

وعلى الجملة ، مع جميع التقديرات ، يلزم منه تركب :

إما فى ماهية ذلك الشيء .

أو لأنه موجود بعد كونه شيئاً ما .

أو بعد وجوده بتفريق له .

والأول : كما فى الجسم ، بحسب ماهيته المنقسمة إلى مادة وصورة .

والثانى : كما فى العقل الأول بحسب التكثر الذى يلزمه عند وجوده ، بسبب تغاير ماهيته ووجوده .

فإما أن يكونا من مقوماته .
أو من لوازمه .
أو بالتفريق .

والثالث : كما فى الشيء المنقسم إلى أجزائه أو جزئياته .

فإذن كل ما يلزم عنه اثنان معاً ، ليس أحدهما بتوسط ، فهو منقسم الحقيقة .

واشترط أن لا يكون أحدهما بتوسط ؛ لأن الأشياء الكثيرة يمكن أن تصدر عن الواحد الحقيقى ، ولكن البعض بتوسط البعض .

وإنما قال : [فهو منقسم الحقيقة] .

ولم يقل : [منقسم الماهية] .

لأن الماهية قد تكون بسيطة ، والتكثر يلزمها :

إما للوجود .

أو لما يعرض بعد الوجود .

كما مر .

وعارض الفاضل الشارح ذلك :

[بأن الواحد قد يسلب عنه أشياء كثيرة ، كقولنا هذا الشيء :

ليس بحجر .

وليس بشجر .

وقد يوصف بأشياء كثيرة ، كقولنا :

هذا الرجل قائم .

وقاعد .

وقد يقبل أشياء كثيرة ، كالجوهر :

للسواد .

والحركة .

ولا شك :

فإن فرضتنا من لوازمه ، عاد الطلب جَذَعاً ، فتنتهى إلى حيثيتين من مقومات العلة ، مختلفتين .

أن مفهومات سلب تلك الأشياء عنه .

واتصافه بتلك الأشياء .

وقبوله لتلك الأشياء .

مختلفة ، ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم :

أن يكون الواحد ، لا يسلب عنه إلا واحد .

ولا يوصف إلا بواحد .

ولا يقبل إلا واحداً] .

والجواب عنه : أن سلب الشيء من الشيء .

واتصاف الشيء بالشيء .

وقبول الشيء للشيء .

أمور لا تتحقق عند وجود شيء واحد لا غير ، فإنها لا تلزم الشيء الواحد ، من حيث هو واحد ، بل تستدعي وجود أشياء فوق واحدة ، تتقدمها ، حتى تلزم تلك الأمور لتلك الأشياء ، باعتبارات مختلفة .

وصدور الأشياء الكثيرة ، عن الأشياء الكثيرة ، ليس بمحال .

وبيانه : أن السلب يفتقر إلى ثبوت :

مسلوب .

ومسلوب عنه .

يتقدمانه ، ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط . وكذلك الاتصاف يفتقر إلى ثبوت :

موصوف .

وصفة .

إما للماهية

وإما لأنه موجود .

والقابلية إلى :

قابل .

ومقبول .

أو إلى :

قابل .

وشيء يوجد المقبول فيه .

واختلاف المقبول ؛ كالسواد والحركة ، يفتقر إلى :

اختلاف حال القابل .

فإن الجسم : يقبل السواد ، من حيث ينفعل عن غيره .

ويقبل الحركة ؛ من حيث يكون له حال لا يمتنع خروجه عنها .

وأما صدور الشيء عن الشيء ، فأمر يكفى فى تحقيقه فرض شيء واحد هو العلة ، وإلا لا متنع استناد جميع المعلولات إلى مبدأ واحد .

لا يقال : الصدور أيضاً لا يتحقق ، إلا بعد تحقق :

شيء يصدر عنه .

وشيء صادر .

لأنا نقول : الصدور يقع على معنيين .

أحدهما : أمر إضافى يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معاً ، وكلامنا ليس فيه .

والثانى : كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول .

وهو بهذا المعنى متقدم :

على المعلول .

ثم على الإضافة العارضة لهما .

وكلامنا فيه : وهو أمر واحد ، إن كان المعلول واحداً .

وذلك الأمر قد يكون هو ذات العلة بعينها ، إن كانت العلة علة لذاتها .

وإما بالتفريق .

فكل ما يلزم عنه اثنان معاً ليس أحدهما بتوسط الآخر ، فهو منقسم الحقيقة .

الفصل الثانى عشر

أوهام وتنبيهات

(١) قال قوم : إن هذا الشىء المحسوس ، موجود لذاته ، واجب لنفسه .

وقد يكون حالة تعرض لها ، إن كانت علة لا لذاتها ، بل بحسب حالة أخرى .

أما إذا كان المعلول فوق واحد ، فلا محالة يكون ذلك الأمر مختلفاً ، ويلزم منه التكثر فى ذات العلة ، كما مر .

(١) أقول : يريد بيان مذاهب الناس فى وجوب أعيان الموجودات ، وإمكانها ، وقدمها ، وحدوثها .

وأن ينبه على ما هو الحق عنده منها .

وأول اختلافهم : فى الشىء الغنى عن المؤثر ، الذى هو موجود لنفسه ، واجب لذاته :

أهو واحد ؟

أم أكثر من واحد ؟

والقائلون : بأنه أكثر من واحد ، افترقوا :

إلى قائلين بأنه هذه الموجودات المحسوسة .

وإلى قائلين بأنه غير ذلك .

والفرقة الأولى زعمت : أن الأفلاك والكواكب بأشكالها وهيئاتها ، ونضدها ، والعناصر بكلياتها ، واجبة قديمة .

وأن الممكن الحادث فى العالم هو الحركات والتركيبات ، وما يتبعها ، لا غير .

لكنك إذا تذكرت ما قيل لك فى شرط واجب الوجود ، لم تجد هذا المحسوس واجباً .

وتلوت قوله تعالى :

« لاَ أُحِبُّ الآفِلِينَ »

فإنِ الهُوِىَّ فى حظيرة الإمكان ، أُفول ما .

وقال آخرون : بل هذا الموجود المحسوس معلول .

ثم افترقوا :

والشيخ رد عليهم بتذكر ما مر ، من شرط واجب الوجود :

وهو أنه واحد غير محتاج فى قوامه إلى شيء ، وغير منقسم بحسب الحد والماهية .

ولا بحسب المعنى والقوام .

ولا بحسب الكمية إلى أجزاء ، ولا إلى جزئيات .

ولا إلى ماهية ووجود .

وأن جميع ما هو موصوف بشيء من ذلك ممكن .

ثم استشهد على امتناع كون هذه المحسوسات الموصوفة بذلك ، مبادئ بأنفسها . غنية عن غيرها بقوله تعالى : [لا أحِبُّ الآفِلِين] .

فى قصة إبراهيم عليه السلام ، حكاية عنه ، حين حكم بامتناع ربوبية الكواكب . لأفولها ؛ فإن الإمكان أفول ما .

وأما الفرقة الثانية القائلة : بأن هذه المحسوسات ليست بواجبة ، فقد افترقوا :

إلى قائلين بأن مادة هذه المحسوسات وعنصرها واجبة .

وإلى قائلين بأنها ليست بواجبة .

أما القائلون بأنها واجبة :

فنهم من ذهب إلى أنها هيولى مجردة عن الصورة ، ككثير من القدماء .

ومنهم من ذهب إلى أنها أجزاء ، هى أجسام :

فمنهم من زعم : أن أصله وطينته غير معلولين ، لكن صنعته معلولة .

فهؤلاء قد جعلوا فى الوجود واجبين .

وأنت خبير باستحالة ذلك .

ومنهم من جعل وجوب الوجود لضدين ، أو لعدة أشياء . وجعل غير ذلك من ذلك .

إما متفقة بالنوع ، مختلفة بالأشكال ، وهم أصحاب ديمقراطيس .
وإما مختلفة بالنوع ، وهم أصحاب الخلط .
ومنهم من ذهب إلى أنها عنصر واحد ، هو :
ماء .
أو بخار .
أو هواء .
أو غير ذلك .
ثم اتفقوا على أن هذه المحسوسات كائنة من تلك المادة ، حادثة معلولة ، وأثبتوا علة مغايرة لها :
إما واجبة واحدة .
أو فوق واحدة .
أما القائلون : بأنها واحدة ، فهم بعض القائلين بالهيولى المجردة ، وجميع من قال بالأجزاء ، أو بالعنصر الواحد .
وأما القائلون بأنها فوق واحدة ، فهم من جملة القائلين بالهيولى المجردة ، وهم الحرنانيون الذين قالوا : إن المبادئ خمسة :
هيولى . وزمان . وخلاء . ونفس . وإله .
وأما القائلون بأن المادة ، ليست بواجبة ، وأن الواجب أكثر من واحد ، فهم الجاعلون وجوب الوجود لضدين :

وهؤلاء فى حكم الذين من قبلهم .

(٢) ومنهم من وافق على أن واجب الوجود واحد ، ثم افترقوا :

فقال فريق منهم : إنه لم يزل ، ولا وجود لشىء عنه ، ثم ابتدأ وأراد وجود شىء عنه .

خير .

وشر .

يعبرون عنهما :

تارة بـ﴿ يزدان ﴾ و ﴿ اهرمن ﴾ .

وتارة بـ﴿ النور ﴾ و ﴿ الظلمة ﴾ .

والشيخ رد على جميعهم : بتذكر البرهان على أن واجب الوجود واحد .

(٢) أقول : لما فرغ من ذكر أقوال القائلين بأن الواجب أكثر من واحد ، شرع فى أقوال القائلين بأنه واحد ، وهم بعد اتفاقهم على ذلك ، افترقوا فرقتين :

فذهبت إحداهما : إلى أن ما عداه مسبوق بالعدم سبقاً زمانيًّا ، وهم المتكلمون وكثير من سائر المليين .

والثانية : إلى أن بعض ما عداه ، غير مسبوق بالعدم ، إلا سبقاً بالذات ، وهم جمهور الحكماء .

فقالت الفرقة الأولى : إن واجب الوجود لم يزل غير موجد لشىء ، ثم ابتدأ وأوجد العالم بإرادته .

واحتجوا على ذلك : بأن الحال لو لم يكن كذلك ، للزم القول بحوادث لا أول لها ، كما ذهبت إليه الحكماء ، وهو باطل لأمور :

منها : وجوب كون تلك الحوادث موجودة بالفعل ، لأن كل واحد منها موجود .

فإذن يكون لما لا نهاية له كلية منحصرة فى الوجود .

والانحصار فى شىء يناقض عدم التناهى .

وإن لم يكن لها كلية حاصرة لآحادها معاً فى الوجود ، فإنها فى حكم ذلك عقلا ،

ولولا هذا ، لكانت أحوال متجددة من أصناف شتى فى الماضى لا نهاية لها ، موجودة بالفعل ؛ لأن كل واحد منها وُجد ، فالكل وُجد ، فيكون لما لا نهاية له من أمور متعاقبة ، كلية منحصرة فى الوجود .

قالوا : وذلك محال .

وإن تكن كلية حاصرة لأجزائها معاً ، فإنها فى حكم ذلك .

وكيف يمكن أن تكون حال من هذه الأحوال ، توصف بأنها

بناء على أن الحكم على كل واحد ، هو الحكم على كل الآحاد .

والشيخ : أشار إلى هذه الحجة بقوله :

[موجودة بالفعل . . . إلى قوله : فإنها فى حكم ذلك] .

ومنها : امتناع وجود كل واحد من الحوادث ؛ لكونه متوقف الوجود على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث السابقة ، والأمور المترتبة غير المتناهية يمتنع أن تنقضى .

وأشار إلى هذه الحجة بقوله :

[وكيف يمكن أن يكون حال من هذه الأحوال . . . .

إلى قوله : فينقطع إليها ما لا نهاية له] .

ومنها : وجوب تزايد عدد الحوادث بتجدد كل حادث ، وما لا يتناهى يمتنع أن يزيد أو ينقص .

وإلى هذه الحجة أشار : بقوله :

[ثم كل وقت يتجدد ، يزداد عدد تلك الأحوال ، وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ؟] .

ثم إن هذه الفرقة إذا طولبوا بعلة تخصيص حدوث العالم بالوقت الذى حدث فيه ، دون سائر الأوقات التى يمكن فرضها مما لا يتناهى ، قبله ، أو بعده ، افترقوا بحسب الأقوال الممكنة فيه :

لا تكون إلا بعد ما لا نهاية له ، فتكون موقوفة على ما لا نهاية له ، فينقطع إليها ما لا نهاية له ؟

ثم كل وقت يتجدد ، يزداد عدد تلك الأحوال . وكيف يزدد عدد ما لا نهاية له ؟

ومن هؤلاء من قال : إن العالم وجد حين كان أصلح لوجوده .

إلى قائل بثبوت التخصص بالوقت المعين :

إما لذات ذلك الوقت .

أو للفاعل .

أو لشيء غيرهما .

وإلى قائل بنفي التخصص .

وبالحقيقة لا فرق بين نافي التخصص وبين مثبتيه لسبب الفاعل وحده لا غير .

فإذن الفرقة المذكورة افترقوا إلى ثلاث فرق :

فرقة : اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث ، وبوجود علة لذلك التخصيص غير الفاعل .

وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ، ومن يجرى مجراهم .

وهؤلاء إنما يقولون بتخصيصه على سبيل الأولوية ، دون الوجوب ، ويجعلون علة التخصيص مصلحة تعود إلى العالم .

وفرقة : قالوا بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب ، وجعلوا حدوث العالم فى غير ذلك الوقت ممتنعاً ؛ لأنه لا وقت قبل ذلك الوقت .

وهو قول ، أبى القاسم البلخى ، وهو المعروف بالكعبى ، ومن تبعه منهم .

وفرقة : لم يعترفوا بالتخصص خوفاً من العجز عن التعليل ، بل ذهبوا إلى أن وجود العالم لا يتعلق بوقت ، ولا بشيء آخر غير الفاعل ، وهو لا يسأل عما يفعل .

أو اعترفوا بالتخصص ، وأنكروا وجوب استناده إلى علة غير الفاعل ؛ بل ذهبوا إلى أن الفاعل المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر من غير مخصص ، وتمثلوا فى ذلك

ومنهم من قال : لا يمكن وجوده إلا حين وجد .

ومنهم من قال : لا يتعلق وجوده بحين ، ولا بشيء آخر ، بل بالفاعل . ولا يسأل عما فعل ، أو لم يفعل .

فهؤلاء هؤلاء .

(٣) وبإزاء هؤلاء قوم من القائلين بوحدانية الأول ، يقولون: إن واجب الوجود بذاته ، واجب الوجود فى جميع صفاته وأحواله الأولية .

بعطشان يحضره الماء فى إناءين متساويين بالنسبة إليه من كل الوجوه ؛ فإنه يختار أحدهما لا محالة .

وبغير ذلك من الأمثلة المشهورة .

وهم أصحاب أبى الحسن الأشعرى ، ومن يحذو حذوه ، وغيرهم من المتكلمين المتأخرين.

وأشار الشيخ إلى هذه الأقوال بقوله :

[ومن هؤلاء من قال . . . إلى قوله : ولا يسأل عما فعل ، أولم يفعل] .

وختم أقوال المتكلمين بقوله : [فهؤلاء هؤلاء] .

(٣) أقول : لما فرغ من بيان مذاهب المتكلمين ، شرع فى مذاهب الحكماء وبدأ بأنهم يقولون :

[إن واجب الوجود بذاته ، واجب الوجود فى جميع صفاته ، وأحواله الأولية] .

لأن ذلك يقتضى قدم الفعل من جانب الفاعل ؛ فإن الفاعل إذا كانت فاعليته واجبة له ، وجب أن يكون فاعلاً دائماً .

أما إن كانت فاعليته ممكنة ، احتاج فى فاعليته إلى سبب آخر كما مضى بيانه .

وواجب الوجود لا يجوز أن يكون كذلك .

وأراد : [بالأحوال الأولية] .

الأحوال التى لا يتوقف وجودها على شىء غير ذاته ، ككونه قادراً ، وعالماً ، وفاعلا .

وإنه لم يتميز فى العدم الصريح حالٌ الأولى فيها به أن لايُوجد شيئاً ، أو بالأشياء أن لا توجد عنه أصلاً ؛ وحالٌ بخلافها .

(٤) ولا يجوز أن تسنح إرادة متجددة إلا لداع ، ولا أن تسنح جزافاً ، وكذلك لا يجوز أن تسنح طبيعة ، أو غير ذلك بلا تجدد حال .

ويقابلها الأحوال الثانية المتوقفة على وجود الغير ، ككونه ، أولاً ، وآخراً ، وظاهراً ، وباطناً .

وهى لا تكون واجبة لذاته ، بل عند وجود غيره ، ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل ، فأشار إلى أن :

[العدم الصريح لا يتميز فيه حال يكون فيها إمساك الفاعل عن الفاعلية ، أولى بالقياس إليه .
أو يكون لا صدور الفعل أولى بالقياس إلى الفعل من حال أخرى تصير فيها فاعليته أولى به ، أو صدور الفعل أولى بالفعل] .

وغرضه من ذلك : الرد على القائلين بكون بعض الأوقات أصلح ؛ لأن يفعل فيه ، من الباقية .

(٤) أقول : لما كان الفاعل المختار عندالمتكلمين هو الذى تتساوى مقدوراته بالقياس إليه ، من حيث هو قادر ، احتاجوا إلى إثبات شىء بسببه يتخصص الطرف الذى يختاره، فأثبتوا له إرادة تتعلق بذلك الطرف .

وهى متجددة عند بعض المعتزلة .

وقديمة عند الأشاعرة .

وغير زائدة على علمه عند الكعبى .

فأشار الشيخ إلى إبطال الإرادة المتجددة أولا ، بأنها لا بد وأن تتبع أمراً متجدداً يقتضى إيثار أحد المقدورات :

كشوق ما .

وكيف تسنح إرادة لحال تجددت، وحال ما يتجدد كحال ما يمهد له التجدد ، فيتجدد .

وإذا لم يكن تجدد ،كانت حال ما لم يتجدد شيء ، حالا واحدة مستمرة على نهج واحد ، سواءٌ جعلت التجدد لأمر تيسر ، أو لأمر

أو ميل إليه .

وهو الداعي ، وإلا لكان تعلقها بذلك المقدور ، دون ما عداه ، جزافاً .

وهما منفيان عنه تعالى بالاتفاق .

والجزاف : لفظة معرّبة ، معناها الأخذ بكثرة من غير تقدير .

وقد تطلق بحسب الاصطلاح على فعل يكون مبدؤه شوقاً تخيليًّا ، من غير أن يقتضيه :

فكر ، كالرياضة .

أو طبيعة ، كالتنفس .

أو مزاج ، كحركات المرضى .

أو عادة ، كاللعب باللحية مثلا .

وهو باعتبار من الفاعل ، كما أن العبث يكون باعتبار من الغاية .

والشيخ : أطلقه ههنا على الفعل الذى تتعلق الإرادة به . للشعور به فقط ، من غير استحقاق أو اختصاص .

ثم إن الشيخ : جعل الحكم أعم مما فيه التنازع ، للاستظهار ، فقال :

[وكذلك لا يجوز أن تسنح طبيعة أو غير ذلك بلا تجدد حال] .

أى لا يجوز أن يحدث شيء من شرائط الفاعلية التى يتعلق بها الفعل على الإطلاق ، سواء كان طبيعة ، أو إرادة ، أو قسراً من غير تجدد .

وأبطل ذلك بأن حال الشيء المتجدد ، إنما تكون كحال الفعل المتجدد ، الذى كلامنا فيه .

وكما يحتاج الفعل إلى ذلك الشيء فى تجدده ، فكذلك يحتاج ذلك الشيء إلى تجدد أمر آخر ، ويتسلسل :

إما دفعة ، وهو باطل .

زال ، مثلا كحسن من الفعل وقت ما تيسر ، أو وقتٍ معين ، أو غير ذلك مما عُدَّ .

وكقبح كان يكون له ، أو كان قد زال ، أو عائق أو غير ذلك كان فزال .

وإما شيئاً بعد شيء ، وهو القول بحوادث لا أولها .

ثم أشار إلى إبطال القول بالإرادة القديمة ، وبأن الإرادة غير زائدة على العلم بقوله :

[وإذا لم يكن تجدد ، كانت حال ما لم يتجدد شيء ، حالا واحدة مستمرة ، على نهج واحد] .

وذلك يقتضي :

إما لا صدور الفعل عن الفاعل أصلا .

وإما صدوره فى جميع أوقات وجوده .

واعلم أن المعتزلة الذين لا يقولون بالإرادة المتجددة ، لا يعترفون بتجدد شيء غير الفعل أصلا ، مع قولهم :

إما بكون بعض الأوقات أصلح للصدور .

وإما بامتناع الصدور فى غير ذلك الوقت .

فلما فرغ الشيخ من :

إبطال القول بتجدد شيء .

وإبطال القول بأن لا يتجدد شيء .

أشار إلى أن هذين القولين أيضاً ، قول بتجدد ، فقال :

[سواء جعلت التجدد لأمر تيسر ، كحسن من الفعل وقت ما تيسر] .

يعنى القول بصلوح بعض الأوقات . [أو معين] .

يعنى صيرورة الفعل متأتياً ، بعد كونه ممتنعاً . [أو غير ذلك] .

مما يعبرون عنه بحسب اصطلاحاتهم . [أو جعلته لأمر زال كقبح كان فزال] .

عند الوقت الصالح . [أو امتناع] .

(٥) قالوا : فإن كان الداعى إلى تعطيل واجب الوجود ، عن إفاضة الخير والجود ، هو كون المعلول مسبوق العدم ، لا محالة .

فهذا الداعى ضعيف ، قد انكشف لذوى الإنصاف ضعفه .

على أنه قائم فى كل حال ، وليس فى حال أولى بإيجاب السبق منه فى حال .

كان فزال عند وقت الإمكان ، [أو غير ذلك] .

بحسب عباراتهم ؛ فإن القول بجميع ذلك قول بتجدد شىء ما ، وقد أبطلناه .

(٥) أقول : لما فرغ من الإشارة إلى قدم الفعل :

بما هو من جانب الفاعل .

وبما هو من جانب الفعل .

وأبطل القول بالحدوث .

أراد أن يشير إلى ضعف حجج القوم .

وحججهم أيضاً تنقسم :

إلى ما يتعلق بالفاعل .

وإلى ما يتعلق بالفعل .

فما يتعلق بالفاعل ، هو قولهم :

[إن فعل الفاعل المختار يجب أن يكون مسبوقاً بالعدم] .

ومما يتعلق بالفعل هو قولهم : [الفعل فى نفسه يمتنع أن يكون إلا محدثاً] .

فذكر أن الداعى لهم إلى القول بالحدوث — مع كونه مشتملا على التزام أمر شنيع ، وهو تعطيل الواجب جل ذكره ، فيما لم يزل ، عن إفاضة الخير والجود — إن كان هو أن يكون الفعل مسبوقاً بالعدم ، فهذا غرض ضعيف ، ومع ذلك فهو حاصل فى كل حال ، سواء حدث الفعل فى الوقت الذى حدث فيه ، أو فى وقت آخر ، قبله أو بعده ، من غير تخصيص وأولوية لذلك الوقت دون غيره .

وإن كان الداعى لهم إلى ذلك هو ظنهم أن الفعل فى نفسه يمتنع أن يكون غير حادث ،

وأما كون المعلول ممكن الوجود فى نفسه ، واجب الوجود لغيره ، فليس يناقض كونه دائم الوجود بغيره .

كما نبهت عليه .

(٦) وأما كون غير المتناهى كُلاًّ موجودًا ، لكون كل واحد وقتاً ما ، موجودًا ؛ فهو توهم خطأ ؛ فليس إذا صح على كل واحد حكم ، صح على كلّ مُحَصَّل ، وإلا لكان يصح أن يقال : الكل من غير المتناهى يمكن أن يدخل فى الوجود ، لأن كل واحد يمكن أن يدخل فى الوجود فيحمل الإمكان على الكلّ ، كما يحمل على كل واحد .

(٧) قالوا : ولم يزل غير المتناهى من الأحوال التى يذكرونها معدوماً ، إلا شيئاً بعد شىء .

فقد نبهت فى صدر النمط على فساده ، وتبين لك أن المعلول يمكن أن يكون دائم الوجود .

ثم إنه اشتغل بالجواب عن الحجج الثلاثة المحكية عنهم على امتناع وجود حوادث لا أول لها ، وبيان وجوه الخطأ فيها .

(٦) أقول : إشارة إلى الجواب عن الحجة الأولى ، وهو أن القول بصحة الحكم بكل ما يصح أن يحكم به على كل واحد ، يقتضى القول بإمكان دخول غير المتناهى فى الوجود ؛ لإمكان دخول كل واحد منها فى الوجود .

وهذا مما يصرحون بامتناعه ؛ فإنهم يقولون :

[مقدورات الله تعالى لا تتناهى ، ولا يمكن أن تدخل كلها فى الوجود ، بحيث لا يبقى له مقدور يخرجه إلى الوجود] .

(٧) أقول : إشارة إلى الجواب عن الحجة الثالثة ، وهو أن غير المتناهى ، إذا كان معدوماً فقد يمكن أن يزيد وينقص بالاتفاق كالحوادث المستقبلة التى تنقص كل يوم ؛

وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه أكثر وأقل ، ولا يثلم ذلك كونها غير متناهية فى العدم .

(٨) وأما توقف الواحد منها على أن يوجد قبله ما لا نهاية له ، أو احتياج شىء منها إلى أن ينقطع إليه ما لا نهاية له ، فهو قول كاذب ؛ فإن معنى قولنا :

توقف كذا على كذا ، هو أن الشيئين وصفا معاً بالعدم ، والثانى لم يكن يصح وجوده إلا بعد وجود المعدوم الأول .

وكذلك الاحتياج .

ثم لم يكن ألبتة ولا فى وقت من الأوقات يصح أن يقال : إن الآخر كان متوقفاً على وجود ما لا نهاية له ، أو محتاجاً إلى أن

وكمعلومات الله تعالى التى هى زائدة على مقدوراته تعالى ، مع كونهما غير متناهيين عندهم .
والحوادث التى كلامنا فيها ليست بموجودة جميعاً فى وقت من الأوقات ، فإذن ازديادها لا يكون قادحاً فى كونها غير متناهية .

(٨) أقول : إشارة إلى الجواب عن الحجة الثانية ، وهو أن معنى توقف الحادث اليومى على انقضاء ما لا نهاية له ، أو احتياجه إلى ذلك .

إن كان هو أنه قد كان فيما مضى وقت ما ، بعينه لم يوجد هذا الحادث فيه ، ولا شىء من الحوادث ، وكان وجود الحادث اليومى فى ذلك الوقت متوقفاً على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث .

أو كان هذا الحادث محتاجاً فى وجوده إلى انقضاء ما لا نهاية له بعد ذلك الوقت ، إلى أن تنتهى النوبة إليه .

فهو قول كاذب .

ومع ذلك مصادرة على المطلوب .

يقطع إليه ما لا نهاية له ؛ بل أىّ وقتٍ فرضت ، وجدت بينه وبين الأخير أشياء متناهية .

فنى جميع الأوقات هذه صفته ، لا سيما والجميعُ عندكم ، وكلٌّ واحدٍ ، واحدٌ .

فإن عنيتم بهذا التوقف أن هذا لم يوجد إلا بعد وجود أشياء كل واحد منها فى وقت آخر ، لا يمكن أن يحصى عددها ، وذلك محال . فهذا هو نفس المتنازع فيه أنه ممكن أو غير ممكن ، فكيف يكون مقدمة فى إبطال نفسه ، أفبأن يغير لفظها تغييراً لا يتغير به المعنى ؟

(٩) فالواجب من اعتبار ما نبهنا عليه أن يكون الصانع

لأن وجود مثل هذا الوقت ، هو مطلوبهم .

والحق : أن كل وقت يفرض فيما مضى ، فلا يقع بينه وبين الحادث اليومى ، من الحوادث ، إلا عدد متناه .

وإذا كان كلّ وقتٍ ، وجميعُ الأوقات عندهم ، واحداً ، فنى جميع هذه الأوقات هذا الحكم يكون حقًّا .

وإن كان معناه أن الحادث اليومى لا يوجد إلاّ بعد انقضاء ما لا نهاية له ، فهذا هو المتنازع فيه .

(٩) أقول : لما فرغ من الاحتجاجات والإجابات ذكر ما هو الحاصل من مذهب الحكماء ههنا ، وهو أن واجب الوجود لا تختلف نِسَبُه .

[إلى الأوقات ، وإلى معلولاته الأولية] .

يعنى العقول التى لا واسطة بينها وبين المبدأ الأول ، إذ لا واسطة غريبة بينها .

[وما يلزم لزوماً ذاتياً] ..

الواجب الوجود غير مختلف النسب إلى الأوقات والأشياء الكائنة عنه ، كوناً أوليًّا ، وما يلزم ذلك الاعتبار لزوماً ذاتيًّا ، إلا ما يلزم من اختلافات تلزم منها فيتبعها التغير .

(١٠) فهذه هى المذاهب وإليك الاختيار بعقلك دون هواك ، بعد أن تجعل واجب الوجود واحدًا .

يعنى النفوس الفلكية ، والأجرام الفلكية ؛ فإنها تصدر عن العقول بحسب ذواتها بلا توسط شيء آخر ، إلاّ ما يلزم من اختلافات تلزم منها ، يعنى الحركة السرمدية ، اللازمة من اختلاف أوضاع تلك الأجرام ، فيتبعه التغير ، يعنى الحوادث اليومية .

(١٠) أقول : مراده : أن التنازع فى القدم والحدوث سهل ، بالقياس إلى التنازع فى وحدة واجب الوجود ، وكثرته ؛ فإن ذلك مما لا يرخص التساهل فيه .

وليس مراده أن لمسألة الحدوث والقدم تعلقاً بمسألة التوحيد .

النمط السادس

فى الغايات ومبادئها وفى الترتيب*

* قال الفاضل الشارح :

[غاية الشيء ما إليه يتحرك ، ومتى وصل إليها وقف] .

والصواب : أن ذلك هو غاية الحركة فقط .

أما الغاية المطلقة ، فهى أعم من ذلك ، وهى ما لأجله يصدر المعلول عن علته الفاعلية .

ثم قال :

[وهذا النمط يشتمل على ثلاثة مقاصد :

أحدها : بيان أن كل فاعل بالقصد والإرادة فهو مستكمل بفعله .

وثانيها : إثبات العقول .

وثالثها : بيان ترتيب الوجود .

وإنما قدم الأول لأنه تمام لما قبله — يعنى مسألة القدم — وأساس لما بعده .

بيان الأول : هو أن البارى إن لم يكن مستكملا بغيره ، لم يكن فاعلا بالقصد والإرادة ، وحينئذ كان موجباً .

وذلك يؤكد القول بالقدم .

وأيضاً عذر القائلين بالحدوث ، الذى عليه تعويلهم ، هو قولهم : إن البارى تعالى أراد فى الأزل خلق العالم فى وقت بعينه .

وبإبطال أن يفعل بالإرادة يندفع هذا العذر .

وبيان الثانى : هو أن كون حركات الأفلاك شوقية تشبهية — الذى به

الفصل الأول

تنبيـــه

(١) أَتعرف ما الغَنِىُّ الغِنَى التامّ ؟

هو الذى يكون غيرَ متعلق بشىء خارِج عنه فى أمور ثلاثة :

فى ذاته .

يستدل على وجود العقول — إنما يثبت بعد ثبوت أن حركاتها ليست للعناية بالسافلات ، وذلك إنما يثبت بأن يقال : لو كانت حركاتها لأجل السافلات ، كانت هى مستكملة بها ، والعالى لا يكون مستكملا بالسافل] .

وأقول : إنه لما أثبت للوجود مبدأ أول ، فى النمط الرابع ، كان من الواجب أن يبين كيفية مبدئيته ، فذكر ذلك فى النمط الذى يتلوه ، المشتمل على الصنع والإبداع .

ولما ذكر الأفعال كان من الواجب أن يشير إلى غاياتها ، فبدأ بالإشارة إلى أحكامها الكلية وهى :

أى الفاعلين لا يكون لأفعاله غاية ؟

وأيهم يكون لأفعاله غاية ؟

ثم أشار إلى غايات أفعال الصنف الثانى ، فدل ذلك على وجود موجودات مترتبة ، هى مبادئ لغايات تلك الأفعال ، بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين .

وساقه ذلك إلى النظر التام فى إثبات تلك الموجودات ، ثم فى ترتيب الوجود النازل من المبدأ الأول ، إلى المرتبة الأخيرة .

ولذلك وسم النمط :

[بالغايات ومباديها وفى الترتيب] .

(١) أقول : هذا تعريف لمعنى الغنى .

والمقصود أن مراعاة معناه المحمول على المبدأ الأول ، يقتضى أن لا يكون لفعله غاية مباينة لذاته .

وفى هيئـآت متـمكنـة من ذاتـه .

وفى هيئـآت كمالية إضافية لذاته .

فمن احتـاج إلى شىء آخر خارج عنه حتى يتم له : ذاتـه .

واعلم أن صفات الشىء تنقسم :

إلى ما هو له فى نفسه .

وإلى ما هو له بسبب وجود غيره .

والأول ينقسم :

إلى ما ليس من شأنه أن يعرض له نسبة إلى غيره .

وإلى ما من شأنه ذلك .

وهذه ثلاثة أصناف :

الأول : هو الهيئات المتمكنة من ذات الشىء .

والثانى : هو الهيئات الكمالية الإضافية ، وهى كمالات للشىء فى نفسه ، هى مبادئ إضافات له إلى غيره .

والثالث : هو الإضافة المحضة .

والشيخ ذكر أن الغَنِى التام هو الذى لا يتعلق بغيره فى ثلاثة أشياء :

ذاته .

والهيئات المتمكنة من ذاته .

والهيئات الكمالية الإضافية له .

ولم يذكر الإضافات المحضة ؛ لأنها متعلقة الوجود بغيرها .

ثم لما ذكر أن الغَنِى هو الذى لا يتعلق فى هذه الأشياء بغيره ، ذكر أن ما يتعلق ، فى شىء من هذه الأشياء ، بغيره ، فهو ليس بِغَنِىّ ، بل هو فقير محتاج إلى كسب .

وهذا الكلام كعكس نقيض للأول ، لو كان الأول قضية .

أو حال متمكنة من ذاته ، مثل شكل أو حسن أو غير ذلك .
أو حال لها إضافة ما ، كعلم ، أو عالمية ، أو قدرة أو قادرية .

قال الفاضل الشارح :

[قوله : فمن افتقر فى شيء من هذه الأمور إلى الغير ؛ فهو فقير محتاج إلى كسب ، كلام خارج عن قانون الخطابة .

فإنه لا معنى للفقير إلا افتقاره فى أحد هذه الأمور إلى الغير .

وحينئذ يصير معنى الكلام :

أنه لو افتقر فى شيء من هذه الثلاثة إلى الغير ، لافتقر فيها إلى الغير .

ومعلوم أن ذلك مما لا فائدة فيه .

وإن كان يريد بالفقر شيئاً آخر ، فلا بد من إفادة تصوره] .

وأقول : كلام هذا الفاضل يقتضى أن تكون كل قضية ، موضوعها ومحمولها شيء واحد ، فهى خارجة عن قانون الخطابة .

وليس كذلك ؛ فإن الحد يحمل على المحدود ، لكى يصير مفهومه قريباً من فهم الجمهور ، ويجعل ذلك مقدمة خطابية .

على أن قولنا :

[الفقير فى شيء ما ، فقير] .

ليس بمكرر ؛ لأن الموضوع هو الفقير المقيد ، والمحمول هو الفقير المطلق ؛ وذلك يجرى مجرى قولنا :

الموجود فى شيء ، موجود .

وأيضاً هذا الفاضل قد صدر شرحه لهذا الفصل بأن قال :

[المقصود من هذا الفصل ذكرُ ماهية الغَنِي ، وهو الذى لا يفتقر إلى الغير : لا فى ذاته .

ولا فى شيء من صفاته الحقيقية] .

وذلك يقتضى أن يكون قوله :

الغَنِي هو الذى لا يفتقر إلى الغير فى هذه الأمور .

فهو فقير محتاج إلى كسب ه

شبيهاً بقضية مشتملة على موضوع ومحمول بمعنى واحد ؛ لأن الحد والمحدود شيء واحد.
وإذا كان كذلك ، فلا محالة يكون ما يقابل الحد ، وما يقابل المحدود ، بإزائهما أيضاً، شيئاً واحداً .

ويكون كلامه هذا جارياً مجرى قول من يقول :

الإنسان هو الحيوان الناطق ، وما ليس بالحيوان الناطق ، فليس بإنسان .

فلا أدرى :

لم صار الأول تعريفاً مقبولا ؟ والثانى قولا مستنكراً غير مقبول ؟ مع كونهما فى الحكم واحداً .

بلى لو قال : إن الشيخ قد قال فى الأول :

إن الغَـنِـى هو الذى لا يتعلق بغيره .

وقال بعده :

فمن احتاج إلى غيره فهو فقير .

وكان من الواجب أن يقول :

ومن تعلق بغيره فهو فقير .

لكان سؤالا لفظيًّا .

وكان الجواب :

أنه لما كان فى الأول قاصداً للتعريف ، لم يورد الاحتياج ، لئلا يكون تعريف الغنى به تعريفاً بما يقابله ، بل أورد التعلق الذى قام مقامه فى إفادة معناه .

ولما لم يكن فى الثانى قاصداً للتعريف ، أورد الاحتياج ، ليعلم أنه استعملهما بمعنيين متغايرين .

الفصل الثانى

تنبيه

(١) اعلم أن الشىء الذى إنما يحسن به أن يكون عنه شىء آخر ، ويكون ذلك أولى وأليق من أن لا يكون ، فإنه إذا لم يكن عنه ذلك :

لم يكن ما هو أولى وأحسن به مطلقاً .

وأيضاً لم يكن ما هو أولى وأحسن به مضافاً .

فهو مسلوب كمالٍ ما ، يفتقر فيه إلى كسب *

---

(١) أقول : إن قوماً من المتكلمين يعللون أفعال البارى تعالى : بالحسن والأولوية .

فيقولون : إن إيصال النفع إلى الغير حسن فى نفسه ، وفعله أولى من تركه ؛ فلأجل ذلك خلق الله تعالى الخلق .

والشيخ أراد أن ينبه على أن هذا الحكم فى حق الله مقتض لإسناد نقصان إليه .

وتقريره :

أن الشىء الذى يحسن به أن يفعل فعلا ، ويكون « أن يفعل » أحسن به من « أن لا يفعل » فإنه إن فعل :

كان ما هو أحسن به فى نفسه حاصلا .

وكان ما هو أحسن به من شىء آخر ، أيضاً حاصلا .

وهما صفتان له .

إحداهما مطلقة .

والأخرى كمالية إضافية إلى شىء آخر .

وإن لم يفعل :

لم يكن ما هو أحسن به مطلقاً ، حاصلا .

الفصل الثالث

تنبيه

(١) فما أقبح ما يقال :

من أن الأُمور العالية تحاول أن تفعل شيئاً لما تحتها ؛ لأَن ذلك أَحسن بها ، ولتكون فعّالة للجميل ؛ فإن ذلك من المحاسن ، والأُمور اللائقة بالأَشياء الشريفة .

وأَن الأَول الحق يفعل شيئاً لأَجل شيء ، وأَن لفعله لِمِّيَّة .

ولا ما هو أحسن به من شيء آخر .

ويظهر من ذلك :

أن هاتين الصفتين قد يستفيدهما ذلك من فعله ، وفعله غيره .

فإذن هو فى ذاته مسلوبُ كمالٍ ، مفتقرٌ إلى غيره فى كسب الكمال .

(١) أقول : هذا تصريح بالمقصود الذى أومأنا إليه فى الفصل المتقدم ، وهو كنتيجة لما قبله .

ومراده واضح .

وقد جعل الحكم عامًّا متناولا لجميع العلل العالية التى هى تامة :

إما بذواتها .

أو بعللها مع إبداعها .

وإنما سلب الغاية عن فعل الحق الأول جل جلاله مطلقاً ؛ لأن الفاعل الذى يفعل لغاية فهو غير تام لوجهين :

أحدهما : من حيث يقصد وجود تلك الغاية ؛ فإن ذلك يقتضى كونه مستكملا بذلك الوجود .

والثانى : من حيث يتم فاعليته بماهية تلك الغاية ، فإن ذلك يقتضى كونه من حيث ذاته ناقصاً فى فاعليته .

الفصل الرابع

تذنيب

(١) أتعرف ما المِلك؟

المِلك الحق هو الغنى الحق مطلقاً ، ولا يستغنى عنه شىء فى شىء ، وله ذات كلِّ شىء؛ لأَن كل شىء منه ، أَو مما منه ذاته .

فكل شىء غيره فهو له مملوك ، وليس له إلى شىء فقر *

والحق الأول لما كان تاما بذاته ، واحداً لاكثرة فيه ، ولا شىء قبله ولا معه ، فإذن لا غاية لفعله ؛ بل هو بذاته فاعل ، وغاية للوجود كله .

(١) أقول : سياق الكلام يقتضى أن يوسم هذا الفصل بالتنبيه ، والذى قبله بالتذنيب .

ولا شك أن التقديم والتأخير سهو وقع من الناسخين .

وهذا الفصل مشتمل على تعريف معنى « المِلك » ، وقد اعتبر فيه ثلاثة أشياء :

أحدها : كونه غنيًّا مطلقاً ، وهو سلبى .

والثانى : افتقار كل شىء ، فى كل شىء ، إليه ، وهو إضافى .

والثالث : كون كل شىء له ، وهو أيضاً إضافى ، وعلل ذلك بكون كل شىء منه ؛ فإنه لما كان كونه غاية للأشياء ، هو كونه فاعلا لها بعينه ، صح تعليل كون الأشياء له ، بكون الأشياء منه .

الفصل الخامس

تنبيه

(١) أتعرف ما الجود ؟

الجود هو إفادة ما ينبغي لا لعوض .

فلعل من يهب السكين لمن لا ينبغي له ، ليس بجواد

ولعل من يهب ليستعيض معامل ، وليس بجواد .

---

(١) أقول : يريد تعريف معنى الجود ، وقد اعتبر فيه ثلاثة أشياء :

أحدها : معنى الإفادة .

والثانى : أن يكون ما يفيده المفيد ، شيئاً ينبغي للمستفيد ، أى يكون مبتغى ، مرغوباً فيه : مؤثراً بالقياس إليه .

والثالث : أن لا يكون لعوض .

وباقى الكلام بيان العوض ، وهو ظاهر .

قال الفاضل الشارح :

[لفظة « ينبغي » مجملة يراد بها :

تارة : الحسن العقلى ، كما يقال : العلم مما ينبغي .

وتارة : الإذن الشرعى ، كما يقال : النكاح مما ينبغي .

والحكماء لا يقولون بالحسن العقلى .

ولا يليق بهم التفسير الثانى .

ولا معنى لها سوى هذين] .

وأقول : هذا الكلام يقتضى كون جميع العرب المستعملين لهذه اللفظة :

إما معتزلة يقولون بالحسن العقلى .

وإما فقهاء يفتون بالإذن الشرعى .

وليس العوض كله عيناً ، بل وغيره ، حتى الثناء ، والمدح ، والتخلص من المذمة ، والتوصل إلى أن يكون على الأحسن ، أو على ما ينبغي .

فمن جاد ليشرُف ، أو ليُحمد ، أو ليحسن به ما يفعل ، فهو مستعيض غير جواد .

على أن الفقهاء والمعتزلة ليسوا بانفرادهم بمستعملي هذا اللفظ ، غاية ما في الباب أنهم استعملوه على سبيل النقل الاصطلاحي ، بإزاء هذه المعنيين ، لكن ذلك يدل على كونه في أصل اللغة دالاً على معنى آخر منقول عنه ، وكيف لا ، وعلماء اللغة جميعاً ذكروا أنه من أفعال المطاوعة ، يقال : بغيته ، أي طلبته ، فانبغى . كما يقال كسرته ، فانكسر ، وهو قريب مما فسرناه .

واعلم : أن القدح في أمثال هذا الكلام الذي استحسنه الخواص والعوام ، وجرى مجرى البيّن ، بمثل ما ذكره هذا الفاضل ، لا يليق بأمثاله ؛ لأنه يدل على صدوره عن عصبية ، أو حسد ، أو قلة إنصاف ، حاشاه عن ذلك .

ثم إنه قال :

[القصد إلى إيصال الفائدة إلى الغير ، لو لم يكن معتبراً في الجود ، لوجب أن يقال للحجر الذي سقط من سقف ووقع على رأس عدو إنسان ما ، فمات ذلك العدو : إنه جواد مطلق ، لحصول ما ينبغي منه ، لا لعوض] .

والجواب : أن الجواد إنما يكون من يصدر عنه الجود بالذات ، لا بالعرض ، وههنا حصول ما ينبغي لم يصدر من الحجر بالذات ؛ لأن الحاصل منه بالذات : هو حركته الطبيعية ، وهي استفادة كمال منه لنفسه ، لا إيصال كمال لغيره ، وإنما وقع على رأس إنسان اتفاقاً ، والاتفاق يكون بالعرض .

ثم إن الوقوع على الرأس لا يقتضي الموت بالذات ، بل يقتضي اختلال أوضاع الأعضاء . وللموت سبب آخر يقتضيه بالذات عند اختلال الأعضاء .

فالجواد الحق هو الذى تفيض منه الفوائدُ لا لشوق منه ، وطلب قصدى ، لشىء يعود إليه .

واعلم أن الذى يفعل شيئاً ، لو لم يفعله ، قبُح به ، أو لم يحسن منه ؛ فهو مما يفيده من فعله متخلص •

ثم إن المقتضى لموت إنسان ، لا يكون مقتضياً لموت عدو إنسان آخر بالذات ، بل بالعرض .

ثم إن المقتضى لموت عدو إنسان ، لا يكون مقتضياً لوصول فائدة إلى ذلك الإنسان بالذات ، بل بالعرض .

فهذا حال مثاله الذى أورده .

وكذلك القول فى الدواء المصحح ، أو المزيل للمرض ؛ فإنه يصحح ويزيل المرض بالعرض ، وإنما يفعل بالذات كيفية مضادة للكيفية غير الملائمة . وهكذا حال سائر ما يفعل بالطبيعة ، فإنه لا يفيد غيره بأفعاله شيئاً إلا بالعرض .

فإن قيل : فلِم لَمْ يقيد الشيخ تعريف الجود بأنه ما يكون بالذات .

أجيب عنه : بأنه لو عرف الجواد ، لاحتاج إلى ذكر هذا القيد ، لكنه لما عرف الجود لم يحتج إليه .

كما أنه من عرف البارد :

[بأنه يصدر عنه كيفية كذا وكذا] .

احتاج إلى أن يقول :

« بالذات » .

أما إذا عرف البرودة .

[بأنها كيفية كذا وكذا] .

لم يحتج إلى أن يقول :

« بالذات » .

ونعود إلى المقصود ونقول :

فإذن قد ظهر أن كل فاعل :

الفصل السادس

إشارة

(١) والعالى لا يكون طالباً أمرًا لأجل السافل، حتى يكون ذلك جارياً منه مجرى الغرض؛ فإن ما هو غرض قد يتميز عند الاختيار

[يفعل بالطبع ، من غير إرادة .
أو بإرادة] .
فهو مستكمل :
إما بنفس فعله .
أو بما يستعيضه .
فالجواد هو كل فاعل يكون أعلى مرتبة من هذه المراتب .
قال الفاضل الشارح : [وقول الشيخ :
واعلم أن الذى يفعل شيئاً لو لم يفعله قبح به . . . إلى آخره .
إعادة للكلام الذى ذكره ، فى الفصل الثانى . من هذا النمط] .
أقول : قضيتان اشتركتا فى الموضوع فقط وهو :
الفاعل الذى لو لم يفعل شيئاً ، لقبح ذلك به .
وتباينتا فى المحمول .
فإنه حكم عليه :
هناك ، بأنه مسلوب كمال .
وههنا ، بأنه متخلص ، أو مستعيض .
فظهر أن هذا ليس بإعادة لذلك ، كما ظنه هذا الفاضل .

(١) أقول : الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار ، فهو أخص من الغاية . والقائلون بأن البارى تعالى إنما يفعل لغرض ذهبوا إلى أنه إنما يفعله لغرض يعود إلى غيره ، لا إلى ذاته ، وذلك لا ينافى كونه غنيًّا وجواداً .

من نقيضه ، ويكون عند المختار أنه أَولى وأَوجب ، حتى إنه لو صح أَن يقال فيه : إنه أَولى فى نفسه وأَحسن ، ثم لم يكن عند الفاعل أَنَّ طلبه وإرادته أَولى به وأَحسن ، لم يكن غرضاً .

فإذن الجواد ، والمَلِك الحق ، لا غرض له .

والعالى لا غرض له فى السافل*

الفصل السابع

تنبيه

وفى نسخة

تتميم

(١) كل دائم حركة بإرادة ، فهو متوقع أَحد الأَغراض المذكورة الراجعة إليه ، حتى كونه متفضلا ، أَو مستحقًّا للمدح .

فما جل عن ذلك ، ففعله أَجل من الحركة والإرادة .

فأشار الشيخ إلى أن من يفعل لغرض ، فلا بد من أن يكون ذلك الفعل أحسن به من تركه ، لأن الفعل الحسن فى نفسه ، إن لم يكن أحسن بالفاعل ، لم يمكن أن يصير غرضاً له .

ثم أنتج من ذلك أن الملك الحق لا غرض له مطلقاً .

وأن العالى لا غرض له ، مطلقاً ، بل بالقياس إلى السافل ؛ لأنه ربما يكون له غرض بالقياس إلى ما هو أعلى منه ، كالنفوس الفلكية التى لم تُبدَع كاملة ، فهى مستفيدة الكمال مما فوقها .

(١) أقول : معناه : أن كل متحرك ذى إرادة فهو مستكمل .

وينعكس عكس النقيض إلى أن :

الفصل الثامن

وهم وتنبيه

(١) اعلم أن ما يقال : من أن فعل الخير واجب حسن فى نفسه ، شىء لا مدخل له فى أن يختاره الغنى ، إلا أن يكون الإتيان بذلك الحسن ينزهه ويمجده ، ويزكيه ، ويكون تركه يَنْقُص منه ، ويثلِمُه .

وكل هذا ضد الغنى *

ما لا يحتاج إلى الاستكمال ، فليس بمتحرك ذى إرادة .

والمقصود :

أن البارى تعالى ، والعقول الكاملة فى إبداعها ، لا تباشر التحريك .

وأن النفوس المحركة للأفلاك بالإرادة ، مستكملة بحركاتها .

(١) أقول : لما تبين أن الفاعل الذى يفعل لغرض يعود إليه ، أو إلى غيره ، مستكمل ؛ بقى وجه آخر ، وهو أن يقال : الفاعل الكامل يفعل لا لغرض يعود إليه ، أو إلى غيره ، بل لأن الفعل فى نفسه واجب حسن ، فيكون الفعل فى نفسه على تلك الصفة ، مقتضياً لاختيار الفاعل إياه .

فهذا هو الوهم .

وقد نبه على فساده بما مر ، وهو أن حسن الفعل ووجوبه فى نفسه ، شىء لا مدخل له فى أن يختاره الغنى ، بل المقتضى للاختيار هو كونه مما ينزهه عن الذم ، أو يمجده ، ويصيره مستحقاً للمدح ، وكل ذلك ضد الغنى .

واعلم : أن القائلين بالوجوب ، والحسن والقبح العقلية يعرفون : الحسن بأنه كل فعل يقتضى استحقاق مدح ، أو لاستحقاق ذم ؛ فإن اقتضى الإخلال به مع ذلك استحقاق ذم فهو واجب ، وإلا فلا .

والقبيح بأنه كل فعل يقتضى استحقاق الذم .

الفصل التاسع

إشارة

(١) لا تجد إن طلبت مخلصاً إلا أن تقول : إن تمثل النظام الكلى فى العلم السابق ، مع وقته الواجب اللائق ، يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه وتفاصيله معقولاً فيضانه .

ولأجل هذا ما يذكر الشيخ كثيراً مع فعل الحسن والواجب ؛ من التنزيه والتمجيد ، واستحقاق الثناء ، والمدح ، والحمد ، والتخلص من المذمة ، وما يجرى مجراها فى هذه الفصول .

(١) أقول : لما بين أن العلل العالية لا تفعل ، لغرض ، فى الأمور السافلة ، وجب عليه أن يبين أن النظام المشاهد فى الموجودات الكائنة الفاسدة ، كيف صدر عنها ؛ إذ لا يجوز أن يكون صدوره :

بقصد وإرادة .

ولا بحسب طبيعة .

ولا على سبيل الاتفاق أو الجزاف .

فذكر فى هذا الفصل أن تمثل النظام الكلى — أى تمثل نظام جميع الموجودات من الأزل إلى الأبد ، فى علم البارى السابق على هذه الموجودات ، مع الأوقات المترتبة ، غير المتناهية ، التى يجب ويليق أن يقع كل موجود منها فى واحد من تلك الأوقات — يقتضى إفاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل .

والذات المقتضية فى جميع الأحوال ، تعقل ذلك الفيضان منها .

وهذا المعنى هو عناية البارى تعالى بمخلوقاته .

وهذه جملة وعد ببيان تفصيلها فيما بعد .

قال الفاضل الشارح :

[المقصود من هذه الفصول التسعة ، هو أن كل فاعل بالقصد والإرادة ، فهو مستكمل بفعله .

وكل ذلك هو العناية .

ووجه نظم الفصول أن يقال :

لو كان البارى تعالى فاعلاً بالإرادة ، لم يكن غنياً ولا ملكاً ، ولا جواداً .

والتوالى بالاتفاق باطلة .

فالمقدم باطل .

بيان الشرطية : أن من فعل بالإرادة ، ففعله أولى به .

فإذن هو مستكمل بفعله ، وذلك :

ينافى الغنى .

وينافى الملك أيضاً ؛ لاعتبار معنى الغنى فى حده .

وينافى الجواد الذى لا يفعل لعوض .

لا يقال : إنه إنما فعل :

لأن الفعل فى نفسه حسن .

أو لإيصال النفع إلى الغير .

لأنا نقول :

الإتيان به ينزهه .

وعدم الإتيان يوقعه فى استحقاق الذم .

وحينئذ يعود الاستكمال .

ولما ثبت أن الفاعل بالإرادة مستكمل ، ثبت أن العالى لا يفعل من أجل السافل

ولما ثبت أن الله تعالى ليس فاعلاً بالإرادة ، وقد اتفقوا على عنايته ، وجب تفسيرها بما لا يبطل ذلك] .

وأقول : ليس المقصود من هذه الفصول هو أن كل فاعل بالإرادة مستكمل ، بل هو مقدمة فى إثبات المقصود .

والمقصود : نفى الغرض عن أفعال المبادئ العالية ؛ لأن النمط لما كان مشتملاً على ذكر الغايات ، وجب الابتداء بالمبادئ الأولى ، وغايات أفعالها .

وهذه جملة ستهدى سبيل تفاصيلها*

ووجه التلفيق بين الفصول أن الشيخ اختار من صفات المبدأ الأول المتفق عليها ، هذه الثلاثة ؛ لأنها مما لا يشاركه غيره فيها ، ومعانيها دالة على نفى الغرض عن فعله .

وقدم الغنى لأنه أدل على ذلك ، ففسره فى الفصل الأول ، وأثبت المطلوب به وحده فى فصلين بعده .

ثم فسر الباقيين فى فصلين بعدهما .

وذكر فى الفصل السادس والثامن أن الفاعل إذا قصد نفع الغير ، أو حُسن الفعل ، كان أيضاً مستكملاً .

ولما كان البيان متناولاً لغير المبدأ الأول من المبادئ العالية ، جعل الحكم عامًّا .

ولما كان تحريك الأفلاك بحسب النظر الظاهر ، منسوباً إليها ، مع أنه تابع للإرادة ، بيّن أن المبادئ التى كلامنا فيها ، هى ليست مما يباشر تحريكها .

ولما فرغ من ذلك ، ذكر أن نظام الكائنات ، مع نفى الغرض عن مباديها ، كيف يصدر عنها ، وذكر أنه هو الذى يعبر عنه بالعنايات .

ثم قال الفاضل الشارح :

[والحجة بعد تهذيبها خطابية ؛ لأنه يقال :

ما معنى أنه لو فعل بالإرادة ، يلزم أن لايكون غنيًّا ، ولا ملكاً ، ولا جواداً .

فإن عنيت أنه متى فعل ما وجب عليه ، لم يستحق الذم ، كان إلزام الشىء على نفسه ؛ فإن التالى عين المقدم .

فلم لا يجوز أن يكون الله تعالى يستفيد الأولوية لنفسه ، أو دفع المذمة بفعله ؛ فإن النزاع لم يقع إلا فيه ؟

وإن عنيت شيئاً آخر فبيّنه .

فظهر أن الحجة خطابية من باب الخطابيات] .

أقول : وهذا يدل على أنه يرى تكرار الشىء خطابة ، وقد قال من قبل :

[إن ذلك خارج عن قانون الخطابة] .

الفصل العاشر

تنبيه

(١) قد تبين لك أن الحركات السماوية قد تتعلق :

بإرادة كلية .

وبإرادة جزئية .

وتعلمُ أن مبدأ الإرادة الكلية المطلقة الأُولى ، يجب أن يكون ذاتاً عقلية مفارقة .

والجواب : عن قوله :

[ما معنى قوله :

الباري تعالى لو فعل بالإرادة لم يكن غنيًّا] .

أن يقال معناه : إنه لو فعل على وجه يستكمل به ، لم يكن كاملاً بذاته ، بل كان كاملاً بفعله ؛ فإن الحاصل لا يُطلب حصوله .

وعن قوله :

[لم لا يجوز أن يكون الله تعالى مستفيداً للأولوية ، أو دفع المذمة] .

أن يقال : لأن المستفيد لشيء لا يكون تامًّا ، إن لم يكن ذلك الشيء .

والحكم بأن هذا البيان إقناعي من باب الخطابيات ، أو ليس . . . . ؛ مفوضٌ إلى من نظر في الكلامين وأنصف .

(١) أقول : قال الفاضل الشارح :

[الشيخ أثبت العقول في هذا النمط بأربع طرق . وهذا الفصل ، مع أربع فصول بعده ، يشتمل على الطريقة الأولى] .

وأقول : إنه لم يقصد إثبات العقول أول قصده ، بل قصد ، بعد نفي الغاية عن أفعال المبادئ العالية ، ذكرَ غايات أفعال القوى المحركة للأفلاك .

فإن كانت مستكملة الجوهر بفضيلتها ، لم يصحبها فقر ، فكانت إرادة مما يشبه العناية المذكورة .

وأنت تعلم أن المراد الكلى ليس مما يتجدد ويتصرم ، على انقطاع ، أو على اتصال ، بل إما أن يكون :

ولزمه من ذلك إثبات العقول .

فبدأ فيما قصده ، ببيان المبدأ الفاعل لحركة السماء ، قوة نفسانية غير عقلية . وهذا الفصل مشتمل عليه .

وتقريره : أن نقول :

قد تبين فى النمط الثالث أن الحركات السماوية متعلقة بإرادتين :

كلية .

وجزئية .

وتبين أن مبدأ الإرادة الكلية المطلقة الأولى ، يعنى الإرادة التى لا تعلق لها بأمر جزئى ، التى تنبعث الإرادات الجزئية عن القوى الجسمانية ، بسببها ، يجب أن تكون ذاتاً عقلية مفارقة القوام ؛ فإن الأجسام وقواها لا تتصور الكليات .

فتلك الذات :

إما أن تكون كاملة الجوهر بفضيلتها الذاتية .

وإما أن لا تكون .

والأول : هو المسمى بالعقل .

والثانى : هو المسمى بالنفس .

لكن محرك السماء لا يجوز أن يكون عقلاً ، لثلاثة أمور :

الأول : أن العقل المحض لا يصحبه فقر ، فتكون إرادته شبيهة بالعناية المذكورة .

وقد تقرر : فى آخر النمط الثالث ، أن المحرك السماوى يطلب بإرادته ما هو أحسن وأولى به .

والثانى : أن المراد الكلى — كما مر — ليس مما يتجدد ويتصرم :

محصل الطبيعة .

أو معدومها .

والأمور الدائمة :

لا يجوز أن يقال : لم يزل شىءٌ لها مفقودًا ، ثم حصل .

ولا يجوز أيضاً أن يقال : لم يزل حاصلا ، وهو مطلوب .

بل كل كمالاتها حاضرة حقيقية ، ليست جزئية ظنية ، ولا تخيلية . وليست نسبُ أمثال ما ذكرناه إلى الأجسام السماوية ، نسبَ نفوسنا إلى أجسامنا ، فى أن يحصل منها حيوان واحد ، كما عليه حالنا ؛ لأن نفس الواحد منا مرتبطة ببدنه ، من حيث

على انقطاع ، كالكميات المنفصلة .

أو على اتصال ، كالكميات المتصلة .

بل يكون شيئاً واحداً :

إما موجود الطبيعة .

أو معدومها دائماً .

والأمور الدائمة المتشابهة الأحوال ، أعنى المجردة المحضة كالعقول ، لا يجوز أن يقال .

كان فيما لم يزل لها شىء مفقود ، ثم حصل .

أو يقال : كان حاصلاً لها ، وهى مع حصوله طالبة له .

بل تكون كمالاتها حاضرة حقيقية :

ليست جزئية متغيرة .

ولا ظنية .

ولا تخيلية .

تتميمه ، لتَطلب مبادئ الكمال منه ، ولولا هذا ، لكانا جوهرين متباينين .

وأما نفس السماء ، فهى :

إما صاحب إرادة جزئية .

أو صاحب إرادة كلية .

متعلق بها ، لينال ضرباً من الاستكمال ، إن كان ، وفيه سر *

لأن الظنون والتخيلات إنما تكون بسبب الغواشى الجسمانية ، وهى مبرأة عنها .

والمحرك السماوى بخلاف ذلك ؛ فإنه مريد لأمور جزئية ، تتجدد وتتصرم على الاتصال .

وقد يحصل لجسمه ما يطلبه بالحركة ، ثم يفوته إذا هرب منه .

والثالث : أن الجوهر العقلى لا يكون مرتبطاً بجسم كنفوسنا ، فإن نفوسنا مرتبطة بأجسامنا ، من حيث هى ناقصة تطلب مبادئ الكمال منها ، وقد صارت بذلك متحدة بها ، إنساناً واحداً ، ولولا هذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين .

فإذن مبدأ الإرادة الكلية المطلقة ، ليس هو نفس السماء .

وأما نفس السماء فهى :

إما صاحب إرادة جزئية ، منطبعة فى جسمها على ما ذهب إليه المشاؤون .

أو صاحب إرادة كلية مفارقة ، وقد تعلقت بالسماء وانبعثت منها صورة منطبعة فيها ، لتنال ضرباً من الاستكمال بواسطة جرم السماء ، من الجوهر العقلى المفارق ، كما تنال نفوسنا بواسطة أبداننا ، من العقل الفعال .

قوله :

[إن كان] .

أى إن كان صاحب إرادة كلية ، كما وصفنا ، موجوداً للسماء .

وإنما أورد هذه اللفظة ، لأنه لم يُرد أن يصرح بخلاف القوم ، على سبيل القطع .

والسر : هو ما يوجب القطع بوجود هذه النفس ، وهو أن صاحب الإراده الكلية والجزئية ، يجب أن يكون شيئاً واحداً ، حتى يتحصل الارتباط ، وتتم الحركة المتصلة .

الفصل الحادى عشر

إشارة وتنبيه

(١) ولا يمكن أن يقال : إن تحريكها للسماء لداع شهوانى ، أو غضبي ، بل يجب أن يكون أشبه بحركاتنا عن عقلنا العملى.

---

(١) أقول : يريد أن يشير إلى غاية الحركة السماوية ، وهى التشبه بالمبادئ العالية ؛ التى هى العقول المجردة .

وأن ينبه على وجود تلك المبادئ .

فنقول : قد تبين فيما مر أن التحريك الإرادى يكون صادراً :

إما عن تصور حسى .

أو عن تصور عقلى .

والصادر عن التصور الحسى يكون الداعى إليه :

إما جذب ملائم .

أو دفع منافر .

فإذن هذا التحريك يكون لداع :

إما شهوانى .

أو غضبي .

كما فى أنواع الحيوانات .

وأما الصادر عن التصور العقلى ، فهو ، كما يصدر عن نفس الإنسان بحسب عقله العملى : وتحريك السماء ، لا يجوز أن يكون لداع شهوانى وغضبي ؛ لأنهما يختصان بالجسم الذى ينفعل ويتغير من حال ملائمة إلى حال غير ملائمة ، ثم يرجع إلى الحال الملائمة فيلتذ ، أو ينتقم من مُحيل له فيغضب .

وأيضاً فإن كل حركة إلى لذيذ ، أو غلبة ، على النحو الموجود فى الحيوانات ، متناهية .

فإذن : هى أشبه بحركاتنا الصادرة عن العقل العملى .

(٢) ولا بد أن تكون لمعشوق ومختار :

إما لينال ذاته .

أو حاله .

أو ما يشبههما .

---

(٢) أقول : كل تحريك إرادي ، فهو لشيء يطلبه المريد ، ويختار وجوده على عدمه .

وكل مطلوبٍ مختارٌ محبوبٌ .

ودوام الحركة ، إنما يكون لدوام الطلب الذى يقتضيه فرط المحبة .

والمحبة المفرطة هى لمعشوق ومختار .

فإذن لا بد أن يكون تحريك السماء لمعشوق ومختار .

وذلك المعشوق المختار ، يكون :

إما شيئاً غير محصل الذات .

أو شيئاً محصل الذات . فإن لم يكن محصل الذات ، وجب أن يُحصَّل بالحركة ، وإلا لكان الطلب طلباً للا شيء ، وهو محال .

والشيء المحصل بالحركة يكون :

أيْناً .

أو وضعاً .

أو كيفاً .

أو كَمّاً .

أو ما يتبعها من كمالات الجسم .

وحينئذ إنما تكون الحركة لينال ذات المعشوق .

وإن كان المعشوق محصل الذات ، فالحركة لامحالة تتوجه نحو حصول حال ما للمتحرك :

فإما أن تكون تلك الحال حالا من المعشوق :

كمماسة .

(٣) ولو كان للأول .
لوقف إذا نال .
أو طَلَب المحال .

أو محاذاة .
أو موازاة .
أو ملاقاة .
لم تكن حاصلة ، فحصلت بالحركة .
وحينئذ تكون الحركة لينال حالا ما من المعشوق .
وإما أن لا تكون تلك الحال ، حالا منه ، ويجب حينئذ أن يكون مما يناسب :
إما ذات المعشوق .
أو حالا من أحواله .

وإلا فلا مدخل للمعشوق فى الغرض من الحركة ، وحينئذ لا تكون الحركة حركة لأجله . هذا خلف .

فإذن يكون هذا القسم لأجل نيل حال تشبه ذات المعشوق ، أو حاله .
فظهر من ذلك أن تحريك السماء الذى كان لمعشوق لا يخلو من أن يكون :
إما لأن ينال ذاته .
أو حاله .
أو لينال ما يشبههما .
(٣) أقول : أى لو كان المعشوق مما يُنال بالتحريك .
ذاتُه .
أو حالٌ منه ، وبالجملة يكون من كمالات المتحرك التى لا تكون حاصلة فيه .
لكان لا يخلو :
إما أن يحصل وقتاً ما .
أو لا يحصل أبداً .
فإن حصل وقتاً ما ، وجب أن يقف التحريك عند حصوله .

وكذلك لو كان لطلب نيل الشبه من حيث يستقر .

فهو لنيل شبه لا يستقر .

(٤) فلا ينال كماله إلَّا على تعاقب يشبِّه المنقطع بالدائم ، وذلك إذا كان المتبدل بالعدد يستبقى نوعه بالتعاقب ، ويكون كل

وإن لم يحصل أبداً .

أو كان المتحرك يطلبه أبداً .

فهو طالب للمحال .

والإرادةُ المنبعثةُ عن إرادة كلية ، يتُصور بها جوهر عاقل مجرد عن الغواشي المادية ، يستحيل أن تكون نحو شيء محال .

فإذن المعشوق ليس من كمالات المتحرك ، ولا مما يتحصل بالحركة :

ذاتُه .

أو حالُه .

بل هو شيء متحصل الذات ، خارج عنه ، ليس من شأنه أن ينال ..

فظهر أن المتحرك إنما يريد نيل الشبه .

ثم لا يخلو :

إما أن يكون تحركه لنيل شبه يستقر ، ككمال ما ، قار يوجد فيه ، شبيهاً بكمال المعشوق .

أو يكون لنيل شبه لا يستقر .

والأول : محال ، لأنه يقتضى عود القسمين المذكورين أعنى : الوقوف عند النيل .

أو طلب المحال .

فبقى : أن تكون الحركة لنيل شبه لا يستقر .

(٤) أقول : أى فلا ينال الشبه بكماله ، إذ هو غير مستقر إلا على تعاقب ، يشبه المنقطع الحاصل من الحركة بالدائم ؛ لاتصاله ، وذلك إذا كان المتبدل من الجزئيات غير القارة ، بالعدد ، يستبقى نوعه بالتعاقب ، وكل عدد يفرض مما هو بالقوة يكون له خروج

عدد يفرض لما هو بالقوة يكون له خروج بالفعل لامحالة ، ولنوعه أو صنفه حفظ بالتعاقب .

(٥) فيكون المتشوق متشبهاً بالأمور التى بالفعل ، من حيث براءتها عن القوة ، راشحاً عنه الخير الفائض من حيث هو تشبه بالعالى ، لا من حيث هو إفاضة على السافل .

(٦) ومبدأ ذلك فى أحوال الوضع التى هى هيئات فياضة .
وإنما يجرى ما بالقوة فيها مجرى الفعل ، بما يمكن من التعاقب.

إلى الفعل ، حين انتهاء النوبة إليه لا محالة ، ولنوعه أو صنفه حفظ بالتعاقب .
والتشبه إنما يكون بذلك الباقى المحفوظ ، دون الزائل المتصرم .

(٥) أقول : فيكون المتشوق ، يعنى محرك السماء ، متشبهاً بنحو ما من التشبه ، وفى بعض النسخ ، فيكون المتشوق — بفتح الواو — تشبهاً ما ، يعنى يكون ما إليه يتشوق المتحرك هو تشبهاً ما بالأمور التى بالفعل ، يعنى المعشوق ، وهو العقل ، من حيث براءته عن القوة .

[راشحاً عنه الخير الفائض] .
أى فى حال كونه راشحاً عنه الخير
[من حيث هو تشبه بالعالى] .
يعنى مقصوده بالقصد الأول هو التشبه به ، من حيث البراءة عن القوة .
وأما بالقصد الثانى ، فأن يرشح عنه الخير حال التشبه ، كما يرشح عن معشوقه .
وفى لفظة : [يرشح] .
استعارة لطيفة ، وهى أن الخير لا يفيض عن المحرك بالذات ، بل يفيض عن العقل ، عليه ، ويرشح عنه ، على ما تحته .

(٦) أقول : يعنى ومبدأ ذلك الأمر الذى يحصل التشبه به ، يكون فى أحوال الوضع ؛ وذلك لأن الخروج من القوة إلى الفعل ، على الاتصال غير القار ، أعنى الحركة ،

الفصل الثانى عشر

تنبيه

(١) لو كان المتشبه به واحدًا ، لكان التشبه، فى جميع السماوية ، واحدًا ، وهو مختلف .

لا يقع إلا فى أربع مقولات كما بُيِّن فى العلم الطبيعى .
والفلك لا يمكن أن يتغير فى ثلاثة منها ، التى هى :
الكم .
والكيف .
والأين .
فإذن : لا خروج له من القوة إلى الفعل إلا فى الوضع .
وإنما قال : [التى هى هيئآت فياضة] .
لأن الأجرام النيرة تفيض أنوارها على الأجسام السفلية بحسب أوضاعها . والهيئات ليست بذاتها فياضة ، لكن لما كانت مُعِدَّات للإفاضة ، وصفها أنها فياضة .
[وإنما يجرى ما بالقوة فيها] . يعنى فى السماء .
[مجرى الفعل] . بما يمكن من التعاقب ، ولذلك يحصل التشبه .
فهذا تقرير ما فى الكتاب .
وإنما وسم الفصل بالإشارة والتنبيه ، لاشتماله على :
بيان غاية الحركة السماوية ، التى هى التشبه .
وعلى التنبيه على وجود الجوهر المتشبه به . أعنى العقل ه
(١) أقول : يريد التنبيه على كثرة العقول المفارقة .
واعلم أن الفيلسوف الأول قد أشار فى بعض أقواله إلى أن .
[المتشبه به فى الجميع ، شىء واحد ، وهو العلة الأولى] .

ولو كان لواحد منها بالآخر مشابهة ، لشابهه فى المنهاج ، وليس كذلك إلا فى قليل *

وأشار فى بعض مواضع أخر إلى أن :

[كل فلك فقد يخصه معشوق يتشبه ذلك الفلك به] .

فنبه الشيخ فى هذا الفصل على أنها كثيرة ، وسيذكر الوجه فى كونه واحداً ، فى الفصل الذى يتلوه .

وتقرير الكلام :

أن المتشبه به لو كان واحداً ، لكان التشبه فى جميع الأجرام السماوية واحداً ، وذلك لأن الجسم ، من حيث هو جسم ، لا يقتضى حركته إلى جهة معينة ، ولا وضعاً معيناً ، وليس للأفلاك طبائع : تقتضى وضعاً معيناً ، وإلا لكان النقل عنه بالقسر .

ولا جهة معينة ، فإن وجود كل جزء من أجزاء الفلك على كل نسبة ، محتمل فى طبيعة الفلك المقتضية لتشابه أجزائه وأحواله .

ونفوسها أيضاً لا يجوز أن يكون طبعها آن تريد تلك الجهة أو الوضع ، إلا ان يكون الغرض من الحركة مختصاً بذلك ؛ لأن الإرادة تتبع الغرض ، لا الغرض تبع لها .

فإذن السبب اختلاف الأغراض ، ويلزم من ذلك اختلاف مباديها المتشبه بها .

واعلم أن بعض المتفلسفة من الإسلاميين وغيرهم ذهبوا إلى أن المتشبه به هو الجسم ، فكل فلك سافل ، فهو متشبه بما يحيط به على ما سيأتى بيانه .

والشيخ أبطل ذلك بأنه يقتضى تشابه الحركات فى الجهات والأقطاب ، وإن أوجب قصوراً ، فإنما يوجب ضعف المتشبه عن التشبه التام ، لا مخالفته .

وليس التشابه موجوداً إلا فى قليل ، يعنى فالمتمثلات بفلك البروج ، غير المتمثل بفلك القمر ؛ فإنها تشبه فلك البروج فى الحركات والأقطاب .

واعترض الفاضل الشارح بأن :

[تشبه الفلك بالعقل هو بأن يستخرج كمالاته إلى الفعل ، كما فى العقل .

وهذا معنى مشترك بين العقول .

الفصل الثالث عشر

وهم وتنبيه

(١) ذهب قوم إلى أن المتشبه به واحد فقط .
وأن الحركات كان يجوز فيها أن تكون متشابهة .
ولكنها لما كان سواء لها أن تتحرك إلى أية جهة اتفقت فيُنالُ الغرض بالحركة .

وليس لما به امتياز كل عقل عن آخر مدخل فى ذلك ؛ فإذن المتشبه به شىء واحد] .

والجواب : أن خروج الكمالات إلى الفعل أمر كلى ، لا يمكن أن يصير غاية لحركات جزئية ، بل يجب أن تكون غايات الحركات الجزئية ، أموراً جزئية يلزمها هذا المعنى الكلى .

وتلك الأمور — وإن كان اختلاف الحركات قد دلنا على إثباتها ، لكن — ليس لنا إلى معرفة ماهياتها المتخالفة ، طريق ، على ما يجىء بيانه .

قال :

[ويحتمل أن يكون سبب اختلاف حركاتها ، هو اختلاف هيولاتها بالماهية ، كما يجىء بيانه ، فلا تكون كل هيولى قابلة ، إلا لحركة خاصة] .

والجواب عنه : مضافاً إلى ما مر ، أن ذلك يقتضى كون الحركة المستديرة طبيعية ، وقد مر فساده .

(١) أقول : قال الشيخ فى سائر كتبه :

[إن قوماً لما سمعوا ظاهر قول الإسكندر ؛ إذ يقول :

« إن الاختلاف فى هذه الحركات ، وجهاتها ، يشبه أن يكون للعناية بالأمور الكائنة الفاسدة التى تحت كرة القمر » .

وكانوا سمعوا أيضاً وعلموا بالقياس : أن حركات السماويات لا يجوز أن تكون

ثم كان يمكن لها أن تطلب الحركة على هيأة نفاعة لما تحتها ،
وإن لم تكن الحركة فى أصلها لذلك .

جمعت :

بين الحركة لما استدعى منها الحركة ، من الغرض .

وبين جعلها على هيأة نفاعة .

لأجل شىء غير ذواتها ، ولا يجوز أن تكون لأجل معلولاتها ، أرادوا أن يجمعوا بين المذهبين .

فقالوا : إن نفس الحركة ليست لأجل ما تحت القمر ، ولكن للتشبه بالخير المحض والشوق إليه .

وإن اختلاف الحركات كان ، ليختلف ما يكون من كل واحد منها فى عالم الكون والفساد ، اختلافاً ينتظم به بقاء الأنواع .

كما أن رجلا خيراً لو أراد أن يمضى فى حاجته ، سَمْتَ موضع ، واعترض له إليه طريقان :

أحدهما : يختص بوصوله إلى الموضع الذى فيه قضاء وطره .

والآخر يضيف إلى ذلك إيصال نفع إلى مستحق ،

وجب — من حكم خيريته — أن يقصد الطريق الثانى ، وإن لم تكن حركته لأجل نفع غيره ، بل لأجل ذاته .

قالوا : وكذلك حركة كل فلك ليبقى على كماله [« الأفضل » دائماً ، لكن الحركة إلى هذه الجهة ، وبهذه السرعة ، لينفع غيره] .

فهذا تقرير هذا الوهم .

ثم قال فى إبطاله :

[فأول ما نقول لهؤلاء أنه إن أمكن أن يحدث للأجرام السماوية فى حركاتها قصد ما ، لأجل شىء معلول ، ويكون ذلك القصد فى اختيار الجهة ، فيمكن

ونحن نقول : لو جاز أن يُتَوَخّى بهيأة الحركة نفع السافل ، جاز أن يتوخى بالحركة ذلك أيضاً .

وكان لقائل أن يقول : لَمّا كان لها أن تتحرك وأن تسكن ، سواء لديها الأمران ، مثل جهتى الحركتين ، ثم كان أن تتحرك أنفعَ للسافل ، اختارته .

أن يحدث ذلك ويعرض فى نفس الحركة ، حتى يقول قائل : إن السكون كان يتم لها به خيرية تخصها ، والحركة كانت لا تضرها فى الوجود وتنفع غيرها ، ولم يكن أحدهما أسهل عليها من الثانى ، أو أعسر ، فاختارت الأنفع .

وإن كانت العلة المانعه عن تصيير حركتها لنفع الغير ، استحالة قصدها فعلا لأجل الغير من المعلولات ، فهذه العلة موجودة فى نفس قصد اختيار الجهة .

وإن لم يمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة ، لم يمنع قصد الحركة .

وكذلك الحال فى قصد السرعة والبطء]

قال : [وذلك لأن كل قصد يكون من أجل مقصود ، فهو أنقص وجوداً من المقصود ؛ لأن كل ما من أجله شيء آخر ، فهو أتم وجوداً من الآخر ، و لا يجوز أن يستفاد الوجود الأكمل ، من الشيء الأخس]

فهذا ما قال الشيخ فى هذا الموضع ، وهو واضح .

قال الفاضل الشارح :

[المعارضة بالسكون غير واردة ؛ لأن الحركة تستخرج الكمالات من القوة إلى الفعل ، بخلاف السكون .

فإذا كان المقصود هو استخراجها ، كان حاصلا بكل الحركات ، فكان الكل بالنسبة إليه على السواء ، ولم يكن حاصلا بالسكون .

فلا جرم لم تكن الحركة والسكون بالنسبة إلى غرضه على السواد] .

وأقول : ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك ، مع تسليم ما ذهبوا إليه من القول بأنه يطلب التشبه ، بل مراده بيان ضعف ما تمسك به القوم من الفرق بين أصل الحركة وهيأتها ، بأن التمسك بمثل ذلك فى جعل أصل الحركة لأجل نفع الغير ممكنا ،

بل إذا كان الأصل هو أنها لا تعمل لأجل السافل ، بل إنما تطلب شيئاً عالياً ،فيتبعه نفع، فيجب أن تكون هيأة الحركة كذلك.

(٢) وإذا كان كذلك ، وقع الاختلاف ههنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع .

فإذن المتشبه به أمور مختلفة بالعدد .

(٣) وإن جاز أن يكون المتشبه به الأول واحدًا ، ولأجله تشابهت الحركات فى أنها دورية *

وذلك على تقدير كون الحركة والسكون بالنسبة إلى الفلك على السواء .

فالعلة الداعية إلى إسناد أصل الحركة إلى التشبه ، هى بعينها داعية إلى إسناد هيأتها إلى مثل ذلك .

(٢) أقول : أى إذا كان الفلك غير متحرك لأجل ما تحته ، وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتأخر عن الاختلاف ، وهو نفع ما تحت الفلك .

ثم صرح بالمقصود ، وهو كون المتشبه به أموراً كثيرة .

(٣) أقول : هذه إشارة إلى ما مر ذكره ، وهو قول الفيلسوف الأول : إن المتشبه به واحد.
فحمله الشيخ على أن ذلك هو المتشبه به الأبعد ، يعنى العلة الأولى .

واعترض الفاضل الشارح : عليه ، بأن :

[ذلك الواحد إن كان متشبهاً به من حيث هو ذلك الواحد ، لزم تشابه الحركات .

وإن لم يكن متشبهاً به ، بل كان المتشبه به غيره ، أو شيئاً مركباً منه ، ومن غيره ، لم يكن هو متشبهاً به .

وأيضًا تعليل الحركة الدورية بذلك إنما يجوز لو صح على الأفلاك غيرها .

أما إذا كان السكون والحركة المستقيمة ممتنعين عليها ، كانت الحركة الدورية واجبة لها لذواتها ، فتعليلها بكون المتشبه به واحداً ، باطل]

والجواب ، عن الأول :

أن المتشبه به علة بوجه ما للحركة ، وإن لم يكن علة فاعلية لها .

الفصل الرابع عشر

زيادة تبصرة

(١) الآن ليس لك أن تكلف نفسك إصابة كنه هذا التشبه بعد أن تعرفه بالجملة ، فإنَّ قُوى البشر وهُم فى عالم الغربة ، قاصرة عن اكتناه ما دون هذا ، فكيف هذا ؟

وجَوِّزْ أنه إذا كان المحرك يريد تشبهاً ينال منه على التجدد أمرًا ، أن يعرضَ منه فى بدنه انفعال يليق بذلك التشبه ، مِن طلب الدوام؛ كما يعرض فى بدنك من انفعالات تتبع انفعال نفسك .

والعلل قد تكون بعيدة .

وقد تكون قريبة .

فكذلك المتشبه به .

وأيضاً كون المتشبه به القريب بحيث يمكن أن يتشبه به ، لا يتصور إلاّ بعد وجوده المستفاد من العلة الأولى .

فإذن ليس هو متشبهاً به إلاّ مع اعتبار العلة الأولى ولا يبعد أن تكون استدارة الحركة المشترك فيها ، لاعتبار العلة الأولى ، وما به تمتاز كل حركة عن غيرها ، لاعتبار ذلك المعلول الذى هو موجود خاص .

والجواب : عن الثانى :

أن الحركة يمتنع أن تكون لشىء ، واجبة لذاته ؛ لأن المتصرم لا يجب لأمر ثابت .

فإذن هى للأفلاك ليس بحسب ذواتها ، بل بحسب شىء آخر ، هو التشبه .

وإذا جاز أن تكون نفس الحركة ، بحسب شىء آخر ، لا بحسب ذات الفلك ، فإذن تكون استدارتها التى هى هيأة تابعة لها بسبب شىء آخر ، أولى .

(١) أقول : قد تبين مما مر أن محرك الفلك ، إنما يخرج بتحريكه إياه ، أوضاعه ، من القوة إلى الفعل ، طلباً للكمال اللائق به .

وأنت إذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه ، فربما لاح لك سر واضح خفي ، فاجتهد واعلم أنه كيف يمكن ذلك ، وأنها تكون هيأة تشبه الخيالات ، لا عقلية صرفة ؛ وإن كانت خيالات عن عقلية صرفة بحسب استعداد تلك القوى الجسمانية .

والأوضاع الخارجة إلى الفعل ، وإن كانت كمالات ما ، لكنها تكون كمالات بالقياس إلى الجسم ، لا بالقياس إلى محركه .

فالكمال اللائق بالمحرك ، هو تشبهه بمبدئه فى صيرورته بريئاً من القوة .

لكن الكمال والتشبه ، أمران يقعان على أشياء مختلفة الحقائق بالتشكيك ، وقوعَ اللوازم .

فإذن ههنا شيء ما ، يحصل لمحرك كل فلك ، بالتحريك ، يقع عليه باعتباره مقيساً إلى المتحرك اسمُ الكمال ، وباعتباره مقيساً إلى المبدأ المفارق ، اسمُ التشبه .

والشيخ ذكر فى هذا الفصل أنك بعد أن عرفت وجود تلك الأشياء بالإجمال ، فليس لك أن تكلف نفسك تصور ماهياتها المختلفة بالتفصيل ؛ فإن القوى البشرية الممنوة بالشواغل البدنية قاصرة عن تصور ماهية ما هو أقرب إليها منها ، مثلا كماهيات كثيرة من كمالات النفس الحيوانية بالتفصيل ، فكيف هذا ؟

ثم أشار إلى ذلك بما يزيد الاستبصار فى تصور كيفية صدور التحريك عن الشيء المتصور بصورة عقلية .

وأورد لذلك مثلا واضحاً ، وهو أن القوة الخيالية فى الإنسان التى هى المبدأ الأول لتحريك بدنه ، لا تتعطل عند إمعان نفسه الناطقة فى أفكارها العقلية ، بل تتمثل فيها صور خيالية ، تحاكى تلك الأفكار نوعاً من المحاكاة .

وكثيراً ما يعرض للبدن من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعال النفس : كاضطراب بغتة ، أو دهشة ، أو سكون ، أو غير ذلك .

فمشاهدة هذه الأمور ، دالة على جواز أن يعرض لجرم الفلك انفعال مستمر ، تابع لانفعال يحصل فى صورته ، ويجرى مجرى خيالاتنا فى انبعاثها عن الانفعالات الحاصلة لنفسه من تصور كمالات مبدئه المفارق الحاصلة له بالفعل .

وأنت عند ما تلوح المعقولات فى نفسك ، تصيب محاكاة لها من خيالك ؛ بحسب استعدادك ، وربما تأدت إلى حركات من بدنك .

ثم إن اشتهيت ضرباً آخر من البيان مناسباً لما كنا فيه ،فاسمع *

الفصل الخامس عشر

تنبيه

(١) القوة :

قد تكون على أعمال متناهية ، مثل تحريك القوة التى فى المدرة .

وهذا يقتضى كون نفس الفلك مجردة عاقلة بذاتها ، محركة للفلك بتوسط صورة حيوانية ، منبعثة عنها ، منطبعة فى الفلك ، كنفوسنا الناطقة بعينها .

فأشار الشيخ إلى ذلك بقوله .

[وأنت إذا طلبت الحق بالمجاهدة] .

أى بالجهد فى التأمل ، والارتياض بالفكر ، لا بالتقليد لجمهور المشائين ، فربما لاح لك سر ، هو تجرد النفس الفلكية . [واضح] .

بعد ما اطلعت على أحوال نفسك . [خفى] .

قبل أن تعتبر أحوال النفس الفلكية فاجتهد .

وباقى الفصل واضح .

وههنا قد تم كلامه فى غايات أفعال النفس الفلكية ، لكن لما كان ذلك مشتملا على إثبات عقول فعالة ، هى مبادئ تلك الغايات ، أكد إثبات العقول بضرب آخر من البيان .

وذلك هو وجه مناسبة ما يتأتى من الكلام ، لما قبله .

(١) أقول : النهاية واللانهاية من الأعراض الذاتية التى : تلحق الكمّ لذاته .

وتلحق كل ماله — أو لشىء يتعلق به — كمية ، بسبب تلك الكمية .

فنها ما يعرض للكم المتصل وهو ، وهو تناهى المقدار ، ولا تناهيه .

وقد تكون على أعمال غير متناهية ، مثل تحريك القوة التى للسماء .

ثم تسمى الأولى متناهية .

ومنها ما يعرض للكم المنفصل ، وهو تناهى العدد ، ولا تناهيه .

والمقدار نفسه كما يمكن فرض لا نهايته فى الازدياد — لا نهاية المقادير ، أعنى تزايد الاتصال — فقد يمكن فرض لا نهايته ، فى الانتقاص — لا نهاية الأعداد ، أعنى مراتب الانفصال .

والشىء الذى له مقدار ، كالجسم ؛ أو عدد ، كالعلل ، ففرض النهاية ، واللانهاية ، فيه ، ظاهر .

أما الشىء الذى يتعلق به شىء ذو مقدار ، أو عدد ، كالقوى التى يصدر عنها عمل متصل فى زمان ، أو أعمال متوالية لها عدد ، ففرض النهاية ، واللانهاية ، يكون فيه بحسب مقدار ذلك ، أو عدد تلك الأعمال .

والذى بحسب المقدار يكون :

إما مع فرض وحدة العمل ، واتصال زمانه .

أو مع فرض الاتصال فى العمل نفسه ، لا من حيث تعتبر كثرته أو وحدته .

فالقوى بهذه الاعتبارات تكون ثلاثة أصناف :

الأول : قوى يفرض صدور عمل واحد منها فى أزمنة مختلفة ، كرماة تقطع سهامهم مسافة محدودة ، فى أزمنة مختلفة .

ولا محالة تكون التى زمانها أقل ، أشد قوة من التى زمانها أكثر .

ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية لا فى زمان .

والثانى : قوى يفرض صدور عمل ما ، منها ، على الاتصال ، فى أزمنة مختلفة ، كرماة تختلف أزمنة حركات سهامهم فى الهواء .

ولا محالة تكون التى زمانها أكثر . أقوى من التى زمانها أقل .

ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية ، فى زمان غير متناه .

والأُخرى غير متناهية .

وإن كانا قد يقالان لغير هذين المعنيين*

الفصل السادس عشر

إشارة

(١) الحركات التى تفعل حدودًا ونقطاً ، هى التى يقع بها الوصول والبلوغ ، عن محرك موصل ، يكون فى آن الوصول موصلا

والثالث : قوى يفرض صدور أعمال متوالية عنها ، مختلفة بالعدد ، كرماة ، يختلف عدد رميهم .

ولا محالة تكون التى يصدر عنها عدد أكثر ، أقوى من التى يصدر عنها أقل عدد .

ويجب من ذلك أن يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه .

فالاختلاف الأول بالشدة .

والثانى بالمدة .

والثالث بالعدة .

وإذا تقرر ذلك فنقول :

نبه الشيخ فى هذا الفصل على كيفية اتصاف القوى بالنهاية ، واللانهاية ، على الإجمال .

وكان مراده ما يختلف فى النهاية ، واللانهاية ، بحسب المدة ، أو العدة فقط .

ولذلك تمثل :

بالمدرة ، التى تتحرك حركة متناهية ، بحسبهما ، وبالسماء التى تتحرك حركة غير متناهية ، بحسبهما .

وذكر أن المتناهى وغير المتناهى يقالان للقوى بأحد هذين الاعتبارين ، مع أنهما قد يقالان لغير المعنيين ، يعنى يقالان للكم ، ولما هو ذو كم .

(١) أقول يريد بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض ، من غير أن يقع بينهما سكونات ، ليبين به أن الحركة التى هى علة الزمان وضعية دورية .

بالفعل ؛ فإن الإيصال ليس مثل المفارقة ، والحركة ، وغير ذلك مما لا يقع فى آن .

واعلم : أن القدماء اختلفوا فى هذه المسألة :

فذهب المعلم الأول وأصحابه إلى إثبات هذا السكون .

وذهب أفلاطون ومن تبعه إلى نفيه .

ولكل واحد من الفريقين حجج ومناقضات .

والحجة المشهورة المثبتة أن المتحرك إلى حد ما ، بالفعل ، إنما يصير واصلا إليه فى آن .

ثم إنه إذا تحرك عنه ، فلا محالة يصير مفارقاً ، أو مباينا له ، بعد أن كان واصلا أيضاً فى آن .

ولا يمكن اتحاد الآنين ؛ لأن ذلك يقتضى كون ذلك المتحرك فيه ، واصلا مباينا معاً .

فإذن هما متغايران .

ولا يمكن تتالى آنين ، من غير تخلل زمان بينهما ، كما مر فى إبطال القول بالأجزاء التى لا تتجزأ .

فإذن بينهما زمان .

والمتحرك المذكور ، لا يمكن أن يكون فى ذلك الزمان متحركاً ؛ لأنه ليس بمتحرك إلى ذلك الحد ، ولا عنه .

فإذن هو ساكن .

وهذه الحجة ضعيفة ؛ لأنها بعينها قائمة فى الحدود المفروضة فى المسافات المتصلة التى تقطعها حركة واحدة .

· وقد أبطلها الشيخ فى الشفاء بأن قال :

[مباينة المتحرك للحد التى هى حركته عنه ، إنما تقع فى زمان ، كالحركة .

فإن عنوا بأن المباينة طرف زمان المباينة ، فليس يمتنع أن يكون ذلك الآن هو بعينه آن الوصول ؛ لأنه طرف للحركة عن ذلك الحد .

وطرف الحركة يجوز أن يكون شيئاً ليس فيه حركة .

ثم إنه يزول عنه كونه موصلا فى جميع زمان مفارقة المتحرك للحد.

وإن عنوا به آنا يصدق فيه الحكم على المتحرك ، بأنه مباين ، فهو آن مغاير لذلك الآن ، ويكون بين الآنين زمان .

ولكن لا يكون المتحرك المذكور ساكناً فى ذلك الزمان ، بل يكون قاطعاً مسافة تقع بين الحد المذكور ، وبين الموضع المباين لذلك الحد] .

قال :

[وكذلك إن أوردوا بدل لفظة « المباينة » « اللاامماسة » ؛ فإنه يجوز أن طرف زمان اللاامماسة مماسة] .

ثم أقام الحجة على ذلك ، [بأن الحركة الموصلة إلى الحد المذكور ، إنما تصدر عن علة موجدة :

تسمى باعتبار كونها مزيلة للمتحرك عن حد ما ، مقربة له إلى حد آخر «ميلا».

وتلك العلة هى علة وصول المتحرك إلى الحد المذكور .

لكن لا تسمى باعتبار الإيصال ، « ميلا» .

فإذن هى موجودة فى آن الوصول .

والميل من الأمور التى توجد فى آن .

وليس من الأمور التى لا توجد إلا فى زمان ، كالحركة .

وأما المباينة فلا تحدث إلا بعد وجود « ميل ثان » يحدث أيضاً فى آن ، ويبقى زماناً ما .

فلا يكون الآن الذى حدث فيه الميل الثانى هو آن الوصول ؛ لامتناع اجتماع الميلين المختلفين فى جسم واحد كما مر .

فإذن بين الآنين زمان ، يكون المتحرك فيه عديم الميل ، وبسبب عدم الميل يكون ساكناً] .

وبعد تقرير هذه المقدمات ، نعود إلى تقرير « المتن» فنقول :

الشيخ عبر عن « الحركات المختلفة » بـ« التى تفعل حدوداً ونقطاً » .

وتكون صيرورته غير موصل دفعة ، وإن بقى زماناً ، لا ككون

و « الحد » أعم من « النقطة » فإن كل « نقطة » « حد » ولا ينعكس .

وجميع الحركات المختلفة ، تفعل « حدوداً » مثلاً :

الحركة فى الكيف إذا كانت متوجهة إلى غاية ما ، ثم راجعة عنها ؛ فإنها إنما تنتهى إلى حد ما ، ترجع عنه .

فهى قد فعلت ذلك الحد .

وإنما أورد النقطة بعد ذكر الحد ؛ لأن البيان فى الحركات الآنيّة ، المختلفة ، التى تفعل نقطاً ، هى نقط زوايا الانعطاف ، أو الرجوع ، يكون أسهل وأوضح .

وإنما وصف تلك الحركات بأنها هى التى يقع بها الوصول والبلوغ لأن الحركة المتوجهة إلى حد ما ، إنما تنقطع بالوصول إليه .

فالحركة التى يقع بها وصول بالفعل هى منقطعة .

والحركة الواحدة التى لا تنقطع ، لا يقع بها وصول إلاّ بالفرض .

وإنما ذكر المحرك الموصل بقوله : [عن محرك موصل] .

لأن الحجة المعتمد عليها عنده هى المبنية على امتناع اجتماع المحركين المختلفين ، أعنى الميلين .

ولم يسم المحرك الموصل بـ « الميل » لأنه إنما يسمى « ميلاً » باعتبار آخر ، كما مر .

وإنما وصف المحرك بأنه : [يكون فى آن الوصول موصلاً بالفعل] .

ليستدل بذلك على وجوده فى ذلك الآن .

وأشار إلى إمكان وجوده فى آن بقوله :

[فإن الإيصال ليس مثل المفارقة ، والحركة ، وغير ذلك ، مما لا يقع فى آن] .

ثم أثبت بعد ذلك ، الآن الثانى بقوله :

[ثم إنه يزول عنه كونه موصلا . . . إلى قوله : لا ككون الشيء مفارقاً ومتحركاً] .

وإنما قال :

[يزول عن المحرك كونه موصلا] .

الشيء مفارقاً ومتحركاً .

مع أن المحرك القريب ، أعنى الميل الأول ، لا يكون باقياً عند مفارقة المتحرك للحد ، لأن المحرك الأصلى الذى ينبعث الميل عنه — أعنى الطبيعة ، أو الإرادة ، أو القوة القاسرة — ربما يكون باقياً ، ويزول عنه ما هو بسببه كان محركاً ، وهو الميل .

وأشار بقوله :

[فى جميع زمان مفارقة المتحرك للحد] .

إلى : أن الزوال المذكور إنما يكون فى جميع ذلك الزمان حاصلا . وأشار بقوله :

[وتكون صيرورته غير موصل ، دفعة ، وإن بقى زماناً] .

إلى وجود الزوال فى الآن ، الذى هو مبدأ ذلك الزمان ، وذلك لأن الشيء إذا كان موصلا فى زمان . ثم صار غير موصل فى زمان آخر ، فلا بد من آن يفصل بين الزمانين .

ولا يجوز أن يكون الشيء فى ذلك الآن ، لا موصلا ، ولا غير موصل ، لامتناع خلوه من النقيضين .

ولا يجوز أن يكون موصلا ، لأن الأمر الموجود ، ما لم يرد عليه أمر يعدمه ، فإنه لا يزول .

والوارد إذا كان مما يوجد فى آن ، كان لا محالة موجوداً فى الآن الفاصل ، فكان الإيصال الذى هو معلوله أيضاً ، حاصلا معه .

وإنما لم يذكر المحرك الثانى — أعنى الوارد المتجدد — لأن الحجة تمشى من غير ذلك ، فإن الميلين المختلفين ليسا بممتنعى الاجتماع لذاتيهما ، بل لأن كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر .

ولما كان وجود الميل الأول ممتنع الاجتماع مع عدمه ، اكتفى بذكر عدمه المغنى عن ذكر وجود الميل الثانى .

ثم أشار إلى تغاير الآنين بقوله :

[والآن الذى يصير فيه غير موصل ، دفعة ، غير الآن الذى صار فيه موصلا ، دفعة]

وأشار إلى وجوب وقوع زمان بين الآنين بقوله :

[وبينهما زمان كان فيه موصلا] .

والآن الذى يصير فيه غير موصل دفعة ، غير الان الذى صار فيه موصلًا دفعة .

وذلك لأن الميل الثانى لم يتجدد فيه بعد .
وإنما قال : [وهو زمان السكون لا محالة] .
لأن سبب الحركة — أعنى الميلين — معدومان .
وههنا قد تمت الحجة .
قال الفاضل الشارح :

[إنها مبنية على استحالة تتالى الآنات .
وفيه إشكال ؛ وهو أن عدم الآن ، يكون :
إما على التدريج .
أو دفعة .
والأول ؛ باطل ؛ وإلا لصار الآن زمانياً .
والثانى : يقتضى أن يكون عدمه ، متصلاً بآن وجوده ، فيلزم تتالى الآنين] :

قال :

[وأجاب الشيخ عنه فى الشفاء بأن قال :
« قولكم : عدم الآن :
إما أن يكون على التدريج .
أو دفعة .
تقسيم غير منحصر ؛ لأن ههنا قسماً ثالثاً ، وهو :
أن يكون عدمه فى جميع الزمان الذى بعده .
فلو قال السائل :
ليس البحث عن استمرار عدم ذلك الآن ، حتى يقال : إنه فى جميع الزمان الذى بعده .
بل عن ابتداء عدمه .
ومعلوم أن ذلك ليس فى جميع الزمان الذى بعده .

وبينهما زمان كان فيه موصلاً ، وهو زمان السكون لا محالة .

لكان جوابه : أن آن ابتداء الزمان الذى هو فى جميعه معدوم ، ليس آناً آخر بل هو عين ذلك الآن .

ولا يستحيل أن يتصف الشيء بصفة فى زمان ، ويكون فى الآن الذى هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة] .

قال :

[هذا تقرير كلام الشيخ .

والإشكال باق عليه من وجهين :

الأول : أن حصول الشيء أو عدمه ، على التدريج غير معقول ؛ لأن زمان الحصول حينئذ يحتمل الانقسام .

فنى الجزء الأول منه مثلاً ، إن لم يحصل شيء ، لم يكن الحصول فى كل ذلك الزمان ، بل فى بعضه ، وقد قيل فى كله .

هذا خلف .

وإن حصل شيء ، وكان الحاصل هو الذى سيحصل فى الجزء الثانى بعينه ، كان ذلك الشيء فى الجزء الأول موجوداً معدوماً معاً .

وهو محال .

وإن كان غيره ، لم يكن ذلك حصول شيء على التدريج ، بل حصول أشياء كثيرة ، فى أجزاء ذلك الزمان .

وإذا ثبت ذلك ، ثبت أن عدم الآن المفروض ، إنما يحصل دفعة ، ثم يستمر بعد ذلك زماناً ، فإن كل حاصل بعد ما لم يكن ، فلا بد له من أول حصول يكون هو حاصلاً فيه .

ويلزم من ذلك تتالى الآنين .

الثانى : لو سلمنا صحة هذا التقسيم ، وهو أن يكون عدم الآن حاصلاً فى جميع

. . . .

الزمان الذى بعده ، من غير أن يكون لذلك الزمان طرف . هو فيه معدوم ؛ فلم لا يجوز أن يقال :

« اللاممامسة » حاصلة فى الزمان الحاصل بعد المماسة. مع أنه ليس لزمان « اللاممامسة » طرف غير آن المماسة .

وحينئذ يكفى هناك آن واحد ، وتبطل الحجة] .

أقول :

على الوجه الأول :

معنى الحصول على التدريج هو حصول الشىء الذى له هوية اتصالية لا يمكن أن تتحصل إلاّ فى زمان :

كالحركة وما يتبعها .

فإن تلك الهوية يمتنع وجودها دفعة ، ولا يلزم من ذلك أن يكون حصولها حصول أشياء كثيرة ، فى أجزاء ذلك الزمان ؛ لأن من حيث هويتها ليست بملتئمة عن أشياء كثيرة ، بل هى شىء واحد من شأنه قبول القسمة إلى أجزاء .

فهى قبل عروض القسمة لا تكون إلاّ شيئاً واحداً منطبقاً على زمان ، ولا يكون لذلك الزمان طرف ، يوجد ذلك الشىء فى ذلك الطرف ؛ لأن وجوده ممتنع الحصول فى طرف زمان ، بل واجب أن يحصل مقارناً لجميع الزمان .

وأما بعد عروض القسمة فيكون حصول أجزائه فى أجزاء ذلك الزمان ، شيئاً بعد شىء .

وهذا الاعتبار لا ينافى الاعتبار الأول .

فهذا هو الحصول على التدريج .

ويقابله ما يحصل لا على التدريج :

بل إما فى طرف زمان فقط ، كوصول المتحرك على مسافة ، إلى منتصفها مثلاً .

وإما فى زمان ، لا بمعنى أن يكون له اتصال منطبق على ذلك الزمان ، بل بمعنى أن لا يوجد فى ذلك الزمان آن ، إلاّ ويكون ذلك الشىء حاصلاً فيه .

. . . .

وهذا القسم ينقسم :

إلى ما يكون حاصلاً في الآن الذي هو طرف حصوله ، كالكون والتربيع .

وإلى ما لا يكون حاصلاً في ذلك الآن ، كاللاوصول ، وككون المتحرك على مسافة ، فيما بين طرفيها .

فإن جميع ذلك إنما يحصل :

في زمان .

وفي طرفه .

أو فيه دون طرفه .

ولهذا :

حكم الشيخ بتثليث القسمة .

وحكم بأن عدم الآن إنما يحصل في جميع الزمان الذي يكون ذلك الآن طرفه .

ويتبين ذلك من تصور النقطة .

فإن الحكم بأن النقطة موجودة هناك ، صادق ؛ على طرف الخط المتصل ، وليس بصادق على نفس الخط المتصل .

وأما الحكم بأنها ليست بموجودة هناك ، فصادق ، على نفس الخط ، وليس بصادق على طرفه ؟

ولا يلزم من ذلك أن يكون للخط طرف آخر غير النقطة يصدق عليه الحكم بأنها ليست بموجودة هناك .

وعلى الوجه الثاني :

أن ذلك يقتضي تزييف الحجة المشهورة المذكورة في صدر هذا الفصل ، ولا يقتضي تزييف الحجة التي اعتمد الشيخ عليها .

فإن آن المماسة الذي يجب أن يكون السبب الموصل موجوداً فيه ، لا يمكن أن يكون مبدأ زمان يزول فيه عن السبب كونه موصلاً . لأن ذلك الزوال مفتقر إلى حدوث سبب متجدد ، لا يمكن اجتماعه مع السبب الأول ؟

(٢) فكل حركة فى مسافة تنتهى إلى حد ما ، تنتهى إلى سكون فيه .

والسببان :

ليسا من الموجودات التى تحصل فى أزمنة ، دون أطرافها .

ومما لا يوجد إلاّ فى أطراف الأزمنة .

ولا مما تكون منطبقة على أزمانها .

فهما إذن مما يوجد فى الأزمنة وأطرافها .

والفاضل الشارح :

توهم أن الشيخ إنما أورد الحجة المشهورة فى الكتاب ؛ ولذلك تعجب من إيراده إياها بعد تزييفها فى « الشفاء » .

والدليل على أن الشيخ لم يقصد الحجة المشهورة ، اشتمالُ تقريره على :

ذكر المحرك الموصل .

وإشارته إلى وجوده فى آن المماسة .

وسبب توهم هذا الفاضل :

هو أن الشيخ لم يتعرض لذكر السبب الثانى ، بل اقتصر على ذكر معلوله : وهو زوال السببية عن السبب الأول .

ثم إن الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة :

[بإنكار وجود الميل ، أولا .

ثم بإنكار امتناع ميلين مختلفين ، دفعة ، ثانياً .

ثم بتجويز وجودهما فى زمانين مختلفين ، يفصل بينهما آن واحد لا يوجد فيه :

إما أحدهما .

أو كلاهما] .

وفيما مر من الكلام فى كل واحد من هذه المواضع كفاية .

(٢) أقول : لما فرغ من إثبات السكون بين الحركتين المختلفتين ، شرع فى المطلوب من ذلك . وهو بيان أن الحركة الحافظة للزمان ، دورية .

فتكون غير الحركة التى بها يُستحفَظ الزمان المتصل .

فالحركة الوضعية هى التى بها يستحفظ الزمان المتصل ، وهى الدورية *

وتقريره : أن كل حركة فى مسافة ، تنتهى تلك المسافة إلى حد ، وتنتهى تلك الحركة إلى سكون ، لما تقدم . فهى غير الحركة الحافظة للزمان ؛ لأن الزمان الذى هو مقدار الحركة ، على ما مر ، لا أول له ولا آخر كما مضى بيانه ، فالحركة التى هى مقداره ، يجب أن لا يكون لها أول ولا آخر .

لكن الحركات التى لا تختلف تكون :

إما مستقيمة .

وإما مستديرة .

كما سبق بيانه .

والمستقيمة لا يمكن أن تتصل دائماً لوجوب تناهى المسافات المستقيمة .

فإذن هى وضعية دورية .

واعلم : أن القائلين بنفى السكون بين الحركات المختلفة يسندون الزمان أيضاً إلى الحركة المستديرة دون غيرها ، لامتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض ، بحيث يصير المجموع حركة واحدة .

والزمان ، إذ هو شىء واحد متصل ، يجب أن يكون مستنداً إلى ما هو مثله فى الاتصال الوحدانى .

فإذن الحركة الحافظة للزمان ، متصلة دائماً .

ولا حركة متصلة دائماً سوى الدورية .

وقد ظهر من ذلك أن هذا المطلوب ، لا يفتقر إلى إثبات السكون المذكور ، كل الافتقار .

الفصل السابع عشر

فائدة

(١) إنما يجب أن يقال : صار غير موصل .

ولا يجب أن يقال ما يقولون : صار مفارقاً .

لأن الحركة ، والمفارقة – التي هي الحركة منسوبة إلى ما يتحرك عنه – ليست تقع دفعة ، ولا فيهما ما هو أول حركة ، ومفارقة .

وأن يزول كونه موصلا ، واقع دفعة *

---

(١) أقول : هذه الفائدة متصلة بالفصل المتقدم ، وهي أن الجمهور يقولون في حجتهم التي حكيناها عنهم – أعني التي زيفها الشيخ عند إثبات الآن الثاني – : إن المتحرك يصير بعد الوصول مفارقاً .

وقد رد عليهم من ينازعهم في مطلوبهم بأن :

المفارقة عبارة عن الحركة منسوبة إلى ما يتحرك عنه . والحركة ليست تقع دفعة ، بل في زمان ، ولا يوجد فيها شيء هو أولها ، لأن كل جزء يوجد منها ، فإنه ينقسم أيضاً إلى أجزاء يتقدم بعضها على بعض .

وهكذا حال المفارقة وما يشبهها .

فإذن لا يصح أن يقال : صار المتحرك مفارقاً ، أي مبايناً في آن ، بل يجب أن يقال : إن المتحرك صار غير موصل ، بعد ما كان موصلا ؛

أو زال عنه كونه موصلاً في آن ، فإن كون الشيء غير موصل قد يقع في آن ، كما يقع في زمان .

وما ذكره الشيخ في « الشفاء » هو :

[أن الحجة المشهورة لا تصير صحيحة ، إن بدلت .

لفظة « المباينة » بـ « اللامماسة »] .

الفصل الثامن عشر

تذنيب

(١) فالحركة التى يجب أن تطلب حال القوة عليها ، من حيث هى غير متناهية ، هى الدورية *

الفصل التاسع عشر

إشارة

[١] اعلم أنه لا يجوز أن يكون جسم ذو قوة غير متناهية ، يحرك جسماً غيره ؛ لأنه لا يمكن أن يكون إلا متناهياً .

فغير مناف لقوله هذا ، لأن الحجة فى نفسها ضعيفة ، والحجج التى يكون فسادها من جهة المعنى لا تصير صحيحة بتبديل ألفاظها تبديلا غير مؤثر فى المعنى . أما الحجج الصحيحة فربما توهم فساداً إذا لم تكن ألفاظها مطابقة لمعانيها الصحيحة .

فهذا ما يمكن أن يقال فى تقرير هذه المسألة .

(١) أقول : قد أمر فى الفصل الأول من الفصول الثلاثة الماضية : أن القوة التى لا نهاية لها ، هى التى تكون على أعمال ، أو حركات غير متناهية .

وتبين فى الفصلين الأخيرين أن الحركة غير المتناهية هى الدورية .

فإذن الحركة التى يجب أن يتعرف حال القوة عليها ، من حيث هى غير متناهية ، هى الدورية لا غير .

ولما كان هذا الحكم فرعاً علي ما تقدم ، جعل هذا الفصل تذنيباً له .

وقد ظهر فى هذا الفصل أيضاً أنه يريد .

[بلا نهاية القوة] .

لانهايتها بحسب المدة والعدة .

[١] أقول : يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية :

فإذا حرّك بقوته جسما ما ، من مبدأ نفرضه ، حركات لاتتناهى

واعلم أن القوة غير المتناهية ، لو كانت جسمانية ، وحركت جسماً ، فلا يخلو : إما أن يكون تحريكها لذلك الجسم :

بالقسر .

أو بالطبع .

لأنه :

إما أن لا يكون محلا لتلك القوة .

أو يكون .

والقسمان محالان .

أما الأول : فلما يشتمل عليه هذا الفصل .

وأما الثانى : فلما يشتمل عليه أربعة فصول بعده .

فقوله :

[لايجوز أن يكون جسم ذو قوة غير متناهية ،

يحرك جسماً غيره] .

إشارة إلى فساد القسم الأول .

والحجة عليه أن الجسم لا يمكن أن يكون إلا متناهياً .

وذلك لما مر من وجوب تناهى الأبعاد .

فإذا حرك جسم بقوته جسماً آخر من مبدأ مفروض ، حركات لا نهاية لها .

بحسب الامتداد الزمانى .

أو بحسب العدة فى القوة .

فإن غير المتناهى لا يخرج إلى الفعل .

ثم إذا فرضنا أن ذلك الجسم المحرك ، يحرك جسماً آخر شبيهاً بالجسم الأول فى الطبيعة ، وأصغر منه فى المقدار ، بتلك القوة عينها ، من ذلك المبدأ المفروض ، فيجب أن يحرك الثانى أكثر من الأول ، وذلك لأن المقسور إنما يعاوق القاسر بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر ، من حيث هو قاسر .

في القوة ، ثم فرضنا أنه يحرك أصغر من ذلك الجسم بتلك القوة ، فيجب أن يحركه أكثر من ذلك ، من المبدأ المفروض .

ولا شك أن طبيعة الجسم الأعظم ، تكون أقوى من طبيعة الجسم الأصغر ؛ لاشتمال الأعظم على مثل طبيعة الأصغر ، وعلى ما يزيد عليه .

ويلزم منه أن تكون معاوقة الأعظم ، أكثر من معاوقة الأصغر .

فإذن يكون تحريك الأصغر أكثر من تحريك الأعظم .

وهذا مما لم يبينه الشيخ فى هذا الفصل ، إلا أنه تبين مما مر فى « الفصل السادس » من « النمط الثانى » ، ومما سيأتى .

ولما كان مبدأ التحريكين واحداً بالفرض ، وجب أن تقع الزيادة التى بالقوة ، فى الجانب الآخر ، الذى فرضت اللانهاية فيه ، وكذلك النقصان . ويلزم منه انقطاع الأقل، فيكون ذلك الجانب أيضاً متناهياً . وقد فرض غير متناه .

هذا خلف .

فإذن هذا الفرض محال .

واعلم : أن هذا البرهان أعم مأخذاً مما استعمله الشيخ ؛ فإن الحاصل منه أن القوة غير المتناهية لو حركت بالفرض جسمين مختلفين، لوجب أن يكون تحريكها إياهما متفاوتاً .

ويلزم منه كونها متناهية بالقياس إلى أحدهما ؛ بعد أن فرضت غير متناهية مطلقاً .

هذا خلف .

فإذن القوة غير المتناهية :

سواء كانت جسمانية ، أو غير جسمانية .

يمتنع أن تكون مباشرة لتحريك الأجسام بالقسر .

والشيخ خصصه بالقوة الجسمانية ؛ لأن غرضه فى هذا الموضع ، هو نفى اللانهاية عن القوى الجسمانية .

والاعتراض المشهور الذى أورده الفاضل الشارح عليه :

[بتجويز أن يكون التفاوت فى التحريكين بالسرعة والبطء .

وحينئذ لا يلزم منه انقطاع أحدهما] .

فتقع الزيادة التي بالقوة ، فى الجانب الآخر ؛ فيصير الجانب الآخر متناهياً أيضاً .

مندفع ؛ لأن المراد بالقوة المذكورة ههنا ، هى التى لا نهاية لها باعتبار :

المدة .

أو العدة .

دون الشدة على ما مر .

ثم إنه أورد عليه سؤالاً آخر :

[وهو أن القائلين بتناهى الحوادث ، لما استدلوا بوجوب ازديادها كل يوم على تناهيها ، رد الشيخ عليهم بأن قال :

لما لم يكن لها مجموع موجود فى وقت من الأوقات ، لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحاً ، فضلا عن أن يكون مقتضياً لتناهيها] .

قال :

[ولقائل أن يرد عليه ههنا بما رد هو به عليهم ، بعينه ، وهو أن يقول : ليس للحركات التى تقوى هذه القوة عليها مجموع موجود فى وقت ما . فإذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان] .

قال :

[ولقد أورد عليه بعض تلامذته هذا السؤال .

فأجاب : « بأن المحكوم عليه ههنا هو كون القوة قوية على تلك الأفعال . وهذا المعنى حاصل فى الحال » .

ولا شك أن كون القوة قوية على تحريك الكل ، أقل من كونها قوية على تحريك الجزء ، فوقع التفاوت فى القوة عليها ، بخلاف الحوادث ؛ فإن مجموعها لما لم يكن موجوداً فى وقت ما ، استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان] .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

هذا محال *

ثم قال الفاضل الشارح :

[وللسائل أن يعود فيقول :

أنتم إنما تستدلون على تفاوت القوة على تحريك الكل والجزء ، بوقوع التفاوت فى تلك الأفعال

وحينئذ يعود الإشكال] .

أقول : الشيخ لم يحكم بنفى الازدياد عن الحوادث غير المتناهية مطلقاً ، بل ذكر فى آخر النمط الخامس :

[أن جميعها لا يمكن أن يوجد فى وقت .

وغير المتناهى المعدوم ، قد يكون فيه أكثر وأقل ، ولا يثلم ذلك كونه غير متناه فى العدم] .

وفى هذا الكلام تصريح بأن كثرة الشىء وقلته لا تنافيان كونه غير متناه .

وكيف ؟ وربما يوصف بهما ، وباللانهاية ، معاً ، فى النظر الأول ، إذا اختلفت جهتاهما : أعنى جهة القلة والكثرة ، وجهة اللانهاية .

وبيان ذلك . أن كل ما يمتد :

مترتباً فى العقل .

أو فى الخارج .

مقداراً كان .

أو عدداً .

فيكون لا محالة لامتداده جهتان :

يمكن أن يوصف ذلك الامتداد فى الجهتين معاً بالتناهى .

أو يسلب عنه فيهما التناهى .

أو يوصف فى إحداهما به .

ويسلب فى الأخرى عنه .

والحكم بالازدياد والانتقاص ، عليه ، لا يكون إلا فى الجهة الموصوفة بالنهاية ، لأنهما من خواص الحكم المتناهى .

الفصل العشرون

مقدمة

(١) إذا كان شيء ما ، يحرك جسما ، ولا ممانعة فى ذلك الجسم ، كان قبول الأكبر للتحريك ، مثل قبول الأصغر ، لا يكون أحدهما أعصى ، والآخر أطوع ، حيث لا معاوقة أصلا *

فإذن الحكم بهما فى جهة واحدة ، لا ينافى سلب النهاية فى الجهة الأخرى ؛ بحسب النظر المذكور .

وأما امتناع سلب النهاية عنه ، إذا كان موجوداً ، على ما هو المقرر عند جمهور الحكماء ، فذلك لأمر يقتضيه ، خارج عن مفهومه ، وهو غير ما نحن فيه .

وإذا تقرر هذا فنقول :

لما كانت لا نهاية الحوادث فى الجهة التى تلى الماضى ، وازديادها فى الجهة الأخرى ، التى تلى الحال ، لم يكن الاستدلال بالازدياد على وجوب التناهى ، صحيحاً ، كما مر .

وأما الأفعال الصادرة عن القوة المذكورة ، فلما كان لامتدادها مبدأ واحد ، بالفرض ، وكانت مستلزمة لزيادة ونقصان ، بحسب طبائع المقسورات المختلفة ، وجب أن يكون التفاوت فى الجهة الأخرى ، وأوجب التفاوت تناهياً فى تلك الجهة أيضاً .

وبذلك افترقت الصورتان .

فهذا ما عندى فى هذا الموضع .

وأما عبارة الشيخ فى الجواب المحكى عنه ، فلم تقع إلىّ بألفاظه حتى أنظر فيها .

(١) أقول : لما فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك بالقسر ، أراد أن يبين امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع أيضاً .

فقدم لذلك ثلاث مقدمات :

أولها : ما ذكره فى هذا الفصل ، وهو أن الجسم من حيث هو جسم لما لم يكن مقتضياً للتحريك ، ولا يمنع عنه ، بل كان ذلك لقوة تحله ، كما مر .

الفصل الحادى والعشرون

مقدمة أخرى

(١) القوة الطبيعية لجسم ما ، إذا حركت جسمها ، ولم يكن فى جسمها معاوقة أصلا ، فلا يجوز أن يعرض بسبب الجسم تفاوت فى القبول ، بل عسى أن يعرض ذلك بسبب القوة *

الفصل الثانى والعشرون

مقدمة أخرى

[١] القوة فى الجسم الأكبر ، إذا كانت مشابهة للقوة فى الجسم الأصغر ؛ حتى لو فصل من الأكبر مثل الأصغر ،

فإذن كبيره وصغيره ، إذا فرضا مجردين عن تلك القوة ، كانا متساويين فى قبول التحريك ، وإلا لكان الجسم من حيث هو جسم ، مانعاً عنه .

(١) أقول : وهذه ثانية المقدمات :

وهى أن القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة ؛ إذا حركت جسمها — ولا محالة يكون ذلك الجسم خالياً عن المعاوقة ، وإلا لم تكن الطبيعة طبيعة لذلك الجسم — فلا يجوز أن يعرض بسبب كبر الجسم وصغره ، تفاوت فى القبول لما مر فى المقدمة الأولى ، بل إن عرض تفاوت ، فهو بسبب القوة ، فإنها تختلف باختلاف محالها ، على ما سيأتى فى المقدمة الثالثة .

وهناك يستبين أن التفاوت كما كان فى الحركات القسرية بسبب القوابل لا غير ، فهو فى الطبيعية بسبب الفواعل لا غير .

[١] أقول : وهذه ثالثة المقدمات .

وهى أن القوى الجسمانية المتشابهة ، تختلف باختلاف الأجسام ، وتتناسب بتناسب

تشابهت القوتان بالإطلاق ؛ فإنها فى الجسم الأكبر أقوى وأكثر ؛ إذ فيها من القوة شبيه تلك وزيادة .

الفصل الثالث والعشرون

إشارة

(١) نقول : لا يجوز أن يكون فى جسم من الأجسام ، قوةٌ طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا نهاية .

وذلك لأن قوة ذلك الجسم ، أكثر وأقوى من قوة بعضه ، لو انفرد .

محالها المختلفة ، بالكبر والصغر ؛ لأنها حالة فيها ، متجزئة بتجزئتها .

وألفاظ الكتاب واضحة .

(١) أقول : لما فرغ من تقرير المقدمات ، شرع فى المقصود ، وهو ما ذكر فى صدر الفصل .

فقوله :

[وذلك لأن قوة ذلك الجسم أكثر وأقوى من قوة بعضه ، لو انفرد] .

إشارة إلى المقدمة الأخيرة .

وقوله :

[وليس زيادة جسمه فى القدر ، تؤثر فى منع التحريك ، حتى تكون نسبة المتحركين والمحركين واحدة] .

إشارة إلى المقدمة الأولى ، وإلى سبب الاحتياج إليها ، وهو أن المعاوقة لو كانت فى الكبير أكثر منها فى الصغير ، مع أن القوة فى الكبير أيضاً أقوى منها فى الصغير ، لكانت نسبة المتحركين والمحركين واحدة .

لكن ليس كذلك ، لما مر فى المقدمة الأولى .

وليس زيادة جسمه فى القدر تؤثر فى منع التحريك ، حتى تكون نسبة المتحركين والمحركين واحدة .

بل المتحركان فى حكم ما لا يختلفان ، والمحركان مختلفان .

فإن حركا جسميهما من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية ، عرض ما ذكرنا .

وقوله : [بل المتحركان فى حكم ما لا يختلفان ، والمحركان مختلفان] .

إشارة إلى ما استبان فى المقدمة الثانية . وهوكون التفاوت ههنا بسبب الفواعل . لا بسبب القوابل .

وقوله :

[فإن حركا جسميهما من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية ، عرض ما ذكرنا] .

تقرير للبرهان بالإحالة على ما مر ، وهو أنه يلزم من ذلك وقوع التفاوت فى الجانب الذى فرض غير متناه ، ويلزم منه تناهى الأقل ، كما مر .

وقوله :

[وإن حرك الأصغر حركات متناهية ، كانت الزيادة على حركاته ، على نسبة متناهية ، فكان الجميع متناهياً] .

تتميم لهذا البرهان .

وإنما احتاج إلى ذلك ، لأن اللازم مما مر ، ليس إلا وجوب تناهى الحركات الصادرة عن الجسم الأصغر .

لكن كان ذلك فى الحجة السابقة خلفاً ؛ لأن القوة الواحدة اقتضت من حيث هى غير متناهية ، فعلاً متناهياً .

ولم يكن ههنا خلفاً ؛ لأن القوة ليست بواحدة .

بل إنما لزم المحال من حيث ذكره .

وهو أن تناهى حركات الأصغر يقتضى تناهى حركات الأكبر أيضاً ؛ لكونهما على نسبة جسميهما المتناهيين ، على ما مر فى المقدمة الثالثة .

وإن حرك الأصغر حركات متناهية ، كانت الزيادة على حركاته ، على نسبة متناهية ، فكان الجميع متناهياً *

فهذا تقرير ما فى الكتاب .

واعلم أنا ذكرنا أن الشيخ يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك.

فبينة بامتناع صدور قسمى التحريك عنها ، أعنى الذى بالقسر ، والذى بالطبع ، من غير نهاية .

لكن لما كان البرهان الذى أقامه على امتناع كون القوى الجسمانية غير المتناهية ، بالقسر ، أعم مأخذاً ، من الموضع الذى استعمله فيه ، فهذا البرهان الذى أقامه على امتناع كونها محركة بالطبع ، أخص تناولاً ، مما يجب .

وذلك ، لأنه لم يقم إلا على امتناع صدور التحريك غير المتناهى عن قوه حالة فى جسم لا معاوقة فيه ، منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه ، كالطبيعة ، والنفوس الفلكية المنطبعة فى أجسامها .

وبالجملة القوى المتشابهة الحالة فى الأجسام البسيطة .

والتحريك بالطبع ، الذى يقابل التحريك بالقسر ، يكون أعم من ذلك ؛ لكونه متناولا للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية ، والحيوانية ، مع أن أجسامها المركبة لا تخلو عن معاوقات تقتضيها طبائع بسائطها ، على ما تبين فيما مر .

وأيضاً أكثر تلك النفوس مما لا ينقسم بانقسام محالها ، لكون تلك المحال أجساماً آلية .

فإذن هذا البرهان كان أخص مما يجب ، لكن لما كان المقصود ههنا ، بيان امتناع كون الصور الفلكية المنطبعة فى هيولاتها ، مبدأ للتحريكات غير المتناهية ، اكتفى الشيخ بهذا البرهان ، المشتمل على حصول مقصوده .

الفصل الرابع والعشرون

تذنيب

(١) فالقوة المحركة للسماء غير متناهية ، وغير جسمانية ، فهى مفارقة عقلية – وفى بعض النسخ : فهى غير جسمانية ، فهى مفارقة عقلية – *

---

(١) أقول : قد بان فيما مضى ، وجوب وجود حركة غير متناهية .

وبان أنها لا تكون إلا دورية .

وبان فى « النمط الثانى » أن الأجسام المتحركة بالحركة الدورية ، هى السماوية .

فإذن ثبت أن القوة المحركة للسماء غير متناهية ،

وثبت أيضاً بالبرهان المذكور ، فى الفصول المتقدمة ، أن القوى الجسمانية لا تصدر عنها حركات غير متناهية .

فأنتجت المقدمتان : أن القوة المحركة للسماء ، ليست بجسمانية . وما ليس بجسمانى ، يكون مفارقاً .

فإذن هى مفارقة .

والمفارقة : إما عقل . أو نفس .

والنفس المفارقة إذا حاولت تحريك جسمها ، فإنما تحاوله بخروج ما فيها بالقوة ، من الكمال إلى الفعل ، وإلا فلا احتياج لها إلى التحريك .

فإذن : هى مفتقرة فى التحريك ، إلى شىء تكون كمالاته موجودة بالفعل : لتخرج تلك الكمالات النفسانية من القوة إلى الفعل .

وذلك الشىء هو عقل .

ولا محالة يكون ذلك الشىء ، هو السبب الأول لتحريك السماء :

فإذن القوة الأولى التى يصدر عنها تحريك السماء ، مفارقة عقلية .

الفصل الخامس والعشرون

وهم وتنبيه

(١) ولعلك تقول : قد جعلت السماء تتحر عن مفارق .
وقد كنت من قبل منعت أن يكون المباشر للتحريك أمرًا عقليًّا صرفا ، بل هو قوة جسمانية .

فجوابك أن الذى ثبت هو محرك أول .

ويجوز أن يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية *

---

(١) أقول : قد تبين فى الفصل العاشر من هذا النمط أن محرك السماء ، لا يجوز أن يكون عقلا ، بل هو قوة نفسانية جسمية

وههنا قد حكم بأنه مفارق عقلى .

وذلك يوهم مناقضة .

فنبه على أن ذلك غير متناقض ، لأن الحكم بأن المباشر للتحريك لا يجوز أن يكون عقلا ، لا ينافى كون العقل ، مبدأ من وجه آخر .

واعلم أن تحريك النفس تحريك فاعلى ، وتحريك العقل تحريك غائى .

والغاية ، وإن كانت من حيث هى علة لعلية الفاعل مبدأ ، بعيداً ؛ فهى من حيث انتساب الفعل إليها باعتبار غير اعتبار انتسابه إلى سائر العلل ، مبدأ قريب .

وبه ينحل ما أشكل على الفاضل الشارح :

وهو أن المحرك القريب إن كان جسمانيًّا :

فهو نفس . وإلا فهو عقل :

ولا وجه لكونهما معاً سببين .

الفصل السادس والعشرون

وهم وتنبيه

(١) ولعلك تقول : إن جاز ذلك فيكون متناهى التحريك ، لا دائم التحريك ، فيكون لغير هذه الحركة .

فاسمع ، واعلم ، أنه يجوز أن يكون محركٌ غير متناهى التحريك ، يحرك شيئاً آخر ، ثم يصدر من ذلك الآخر ،حركات غير متناهية ، لا على أنها تصدر عنه لو انفرد ، بل على أنه لايزال ينفعل عن ذلك المبدأ الأول ، ويفعل .

---

(١) أقول . معنى السؤال :

أنه إذا جاز أن يكون المباشر لتحريك السماء قوة جسمانية ، فتكون تلك القوة متناهية التحريك ، لا دائمة التحريك ، فتكون محركة لغير الحركة السماوية الدائمة .

هذا خلف .

ونبه : على الجواب بأنه :

يجوز أن يكون محرك ، غير متحرك ، عقلى ، غير متناهى التحريك ، يحرك قوة حالة فى جسم : أى يتجدد منه فى تلك القوة أمور متصلة غير قارة .

ثم يصدر عن تلك القوة حركات غير متناهية فى ذلك الجسم لا على أنها تصدر عن تلك القوة لو انفردت ، بل على أنها تنفعل دائماً ، عن ذلك المحرك العقلى ، وتفعل بحسب انفعالاتها تلك .

ثم زاد فى البيان بالفرق : بين الانفعالات غير المتناهية .

وبين التأثيرات غير المتناهية ، على سبيل الوساطة .

وبين تلك التأثيرات على سبيل المبدئية .

وذكر أن الممتنع على القوى الجسمانية هو الثالث فقط .

واعلم أن قبول الانفعالات غير المتناهية ، غير التأثير غير المتناهى .

والتأثير غير المتناهى ، على سبيل الوساطة ، غير تأثيره على سبيل المبدئية .

وإنما يمتنع فى الأجسام أحد هذه الثلاثة فقط. *

واعترض الفاضل الشارح : بأن :

[الأمور الحادثة فى النفس الجسمية ، لا يجوز أن تصدر عن العقل ، فإن الثابت لا يكون علة للمتغير .

وإن جاز فليجز صدور الحركات عنه من غير احتياج إلى النفس .

وحينئذ لا يمكن القطع فى شىء من القوة الجسمية ، بأنها لا تقوى على أفعال غير متناهية ؛ لاحتمال انفعالها عن العقل دائماً] .

والجواب : أن المتغير إنما يصدر عن الثابت بسبب وجود الحركة الدائمة ، والحركة لا توجد إلا عند تجدد أحوال فى محركها ، منسوبة إلى :

إرادة .

أو ميل طبيعى .

أو قسرى .

تكون كل حركة علة لتجدد حال .

وكل حال علة لتجدد حركة .

فتتصل التجددات فى المحرك .

والحركات فى المحرك .

فإذن لا بد من محرك تتجدد أحواله ، وليس هو بعقل .

ولما امتنع فى الفلك انتساب تلك الأحوال إلى :

طبيعة .

أو قسر .

ثبت انتسابها إلى نفس .

الفصل السابع والعشرون

إشارة

(١) فالمبدأ المفارق العقلى لا يزال تفيض منه تحريكات نفسانية ، للنفس السماوية ، على هيئات نفسانية شوقية تنبعث منها الحركات السماوية على النحو المذكور من الانبعاث .

ولأن تأثير المفارق متصل ، فما يتبع ذلك التأثير متصل

على أن المحرك الأول هو المفارق .

ولا يمكن غير هذا *

الفصل الثامن والعشرون

استشهاد

(١) صاحب المشائين قد شهد :

بأن محرك كل كرة ، يحرك تحريكاً غير متناه .

وأما احتمال كون القوى الجسمانية قوية على غير المتناهى ، بحسب انفعالاتها عن العقل ، فليس بإلزام على الشيخ ، لأنه عيّن ما صرح به ، لكنه لا يتصور فيما لا تستمر انفعالاته وأفعاله .

(١) أقول : فيه بيان لكيفية صدور الأحوال المتجددة فى النفس الفلكية، عن العقل ، وصدور الحركات بحسبها عن النفس .

وهو غنى عن الشرح .

(١) أقول : قد مر فى بيان كثرة العقول أن قوماً من المشائين ظنوا .

أن المتشبه به فى جميع السماويات واحد .

وأنه غير متناهى القوة .

وأنه لا يكون بقوة جسمانية .

فغفل عنه كثير من أصحابه ، حتى ظنوا : أن المحركات بعد الأول قد تتحرك بالعرض لأنها فى أجسام .

والعجب أنهم جعلوا لها تصورات عقلية ، ولم يحضرهم أن التصور العقلى غير ممكن :

لجسم .

وأن المعلم الأول قد حكم فى موضع بوحدته .

وفى موضع آخر بكثرته .

وذكرنا وجه كل واحد من قوليه .

فذلك القوم زعموا : أن المحركات السماوية هى نفوسها المنطبعة فى أجسامها .

ولزمهم القول بتحركها بالعرض ، لأن الحال فى المتحرك بالذات ، يتحرك بالعرض .

والمحرك المتحرك يحتاج من حيث يتحرك ، إلى محرك آخر . ولا يتسلسل ، بل يجب أن ينتهى إلى محرك غير متحرك ، من حيث هو محرك .

قالوا : فذلك المحرك الذى لا يتحرك ، من حيث هو محرك ، هو العلة الأولى ، أو العقل الأول .

وسائر ما عدا ذلك الواحد من المحركين ، متحرك :

إما بالذات .

وإما بالعرض .

وذلك غير واجب ؛ لأنه يجوز :

أن يكون المحرك غير متحرك من جهة ما هو محرك .

ويكون متحركاً من جهة أخرى ، مثلا من جهة كونه حالا فى مادة .

ولا لقوة جسم .
فهو غير ممكن :
لما يتحرك بذاته .
أو يتحرك بالعرض : أى بسبب متحرك بذاته .
وأنت إن حققت لم تستجز أن تقول : إن النفس الناطقة التى لنا ، متحركة بالعرض ، إلا بالمجاز ؛ وذلك لأن الحركة بالعرض ،

وهذا هو الذى حملهم على الاكتفاء بالصور المنطبعة فى مواد الأفلاك دون النفوس المفارقة والعقول .

فرد الشيخ عليهم فى هذا الفصل بشيئين :
أحدهما : قول المعلم الأول ؛ فإنهم يدعون ملازمة مذهبه ، وذلك أنه صرح :
بأن محرك كل كرة ، يحركها تحريكاً غير متناه .
وبأن التحريك غير المتناهى لا يكون بقوة جسمانية .
وهذان القولان ينتجان :
أن كل محرك كرة ، جوهر مفارق .
لكن القوم المذكورين قد غفلوا عن جميع القولين ، وإنتاجهما .
والثانى : اعترافهم بأن للنفوس السماوية تصورات عقلية ، هى مبادئ تشوقاتها .
وتقرير ذلك :
أن التصور العقلى لا يمكن أن يكون :
بجسم .
أو قوة جسم .
لما مر فى النمط الثالث .
وكل متحرك :
بالذات .

هى أن يكون الشىء صار له وضع وموضع بسبب ما هو فيه ، ثم يزول ذلك بسبب زواله عما هو فيه ، الذى هو منطبع فيه *

أو بالعرض .
فهو جسم ، أو قوة جسم .
فإذن التصور العقلى لا يمكن أن يكون لما يتحرك .
بالذات .
أو بالعرض .
لكن للمحركات السماوية ، تصورات عقلية بزعمهم .
فإذن هى عقول مفارقة غير متحركة :
بالذات .
ولا بالعرض .

ثم إن الشيخ أزال وهْم من يظن أن النفوس الناطقة متحركة بالعرض ، ويشبه النفوس الفلكية بها ، ببيان معنى الحركة بالعرض ، ونفى ذلك المعنى عن النفوس الناطقه .

وجميع ذلك ظاهر .

واعلم أن المحصلين من المشائين لا يذهبون إلى ما ذهب إليه القوم المذكورون ، وإنما يذهب إليه قوم منهم ، لا مزيد تحصيل لهم .

يدل على ذلك قول الشيخ ؛ فى كتابه الموسوم بـ« المبدأ والمعاد » ، فإنه قال بهذه العبارة :

[والفيلسوف يضع عدد الكرات المتحركة ، على ما كان ظاهر فى زمانه ، ويتبع عددها عدد المبادئ المفارقة] .

والإسكندر يصرح ويقول ، فى رسالته التى فى المبادئ :

[إن محرك جملة السماء واحد ، لا يجوز أن يكون عدداً كثيراً ، وإن لكل كرة محركاً ، ومعشوقاً ، يخصانها] .

وثامسطيوس يصرح ويقول ما هذا معناه :

[إن الأشبه والأحق ، وجود مبدأ حركة خاصة لكل فلك ، على أن فيه وجود مبدأ حركة خاصة له ، على أنه معشوق مفارق] .

الفصل التاسع والعشرون

إشارة

(١) الأوّل ليس فيه حيثيتان لوحدانيته .

فيلزم ـ كما علمت ـ أن لا يكون مبدأ إلا لواحد بسيط ،

اللهم إلا بالتوسط .

وكل جسم ـ كما علمت ـ مركب من هيولى وصورة .

---

(١) أقول : يريد بيان أن المعلول الأول لا يمكن أن يكون جسماً ، بل هو عقل مجرد .

قال الفاضل الشارح :

[هذا الفصل يشتمل مع الذى يليه على بيان الطريقة الثالثة لإثبات العقول]

وتقرير : ما فى هذا الفصل :

أن المبدأ الأول ليس فيه كثرة لوحدانيته ، كما بين فى النمط الرابع .

فيلزم ـ كما علمت فى النمط الخامس ـ أن لا يكون مبدأ إلا لواحد بسيط ، إلا بالتوسيط .

وكل جسم ـ كما علمت فى النمط الأول ـ مركب من هيولى وصورة .

فيتضح لك أن المبدأ الأول لوجود الجسم .

يكون مؤلفاً من شيئين .

أو يكون وجود الجسم عن مبدإ فيه حيثيتان ، ليصح أن تصدر عنه الهيولى والصورة معاً ، لأنك علمت ـ فى النمط الأول أيضاً ـ أنه ليس ولا واحد منهما علة ، ولا واسطة علة ، للأخرى ؛ بل يحتاجان معاً إلى علة توجد كل واحدة منهما ، فإن إيجاد المركب مسبوق بإيجاد أجزائه .

أو توجدهما معاً .

ولا يجوز أن تكون علتهما القريبة ، شيئاً غير منقسم .

فيتضح لك أن المبدأ الأقرب لوجوده : عن اثنين .

أو عن مبدأ فيه حيثيتان ، ليصح أن يكون عنه اثنان معاً .

لأنك علمت أنه ليس ولا واحدة ، من الهيولى والصورة ، علة للأخرى بالإطلاق ، ولا واسطة بالإطلاق .

بل تحتاجان إلى ما هو علة لكل واحدة منهما ، أولهما معاً .

ولا يكونان معاً عن ما لا ينقسم ، بغير توسط :

فالمعلول الأول عقل غير جسم .

وأنت ، قد صح لك وجود عدة عقول متباينة .

ولا شك أن هذا المبدَع الأول في سلسلتها ، أو في حيزها العقلي *

فإذن المعلول الأول جوهر ، بسيط ، ليس بجسم ، ولا جزء جسم ، ولا بنفس يتعلق بجسم ، بل هو عقل محض .

وأنت ، قد صح لك في هذا النمط ، وجود عدة عقول متباينة الذوات ، هي مبادئ تحريكات الأفلاك .

ولا شك أن هذا المبدَع الأول في سلسلتها ، أي هو أيضاً محرك لفلك هو أول الأفلاك .

أو في حيزها العقلي ، إن لم يكن محركاً لفلك ، أي يكون مشاركاً لها في التجرد ، والبراءة عن القوة .

الفصل الثلاثون

تنبيه

(١) قد يمكنك أن تعلم أن الأجسام الكرية العالية ،أفلاكها وكواكبها كثيرة العدد .

---

(١) أقول : هذا الفصل مشتمل على أربعة مطالب: أكثرها مما مر بيانه .ولذلك وسمه بالتنبيه ، وإنما جمعها ههنا تنبيهاً وتذكيراً على كثرة العقول .

فالأول : هو معرفة كثرة الأجرام العالية .

والثانى : معرفة كثرة محركاتها ، أعنى نفوسها .

والثالث : معرفة كثرة متشوقاتها ، أعنى عقولها .

والرابع : معرفة اختلافاتها الذاتية ، بعد اشتراكها فى بعض الأمور .

وفى آخر الفصل ترغيب على تعرف عللها الفاعلية ، ووعد ببيان ذلك .

أما المطلوب الأول : فالنظر فيه من العلوم الرياضية ، ولذلك قال فيه :

[يمكنك أن تعلم] .

ولم يشتغل ببيانه ، وإن أورد حاصل أنظار أهل تلك العلوم فيه إجمالا .

فأقول : الأجرام العالية ، تنقسم :

إلى كواكب .

وإلى أفلاك .

أما الكواكب فتنقسم :

إلى سيارات .

وإلى ثوابت .

والسيارات سبعة .

والثوابت أكثر من أن تحصى .

وقد رصد منها ألف ، ونيف ، وعشرون كوكباً .

. . . .

والطريق :

إلى معرفة وجود الكواكب هو العيان لا غير .

وإلى معرفة سيرها وإثباتها هو الرصد .

وأما الأفلاك فكثيرة ، والطريق إلى إثباتها الاستدلال بحركات الكواكب الموجودة بالرصد ، بعد تمهيد الأصول الحكيمة ، وهى :

إسناد كل حركة إلى جسم يتحرك بها بالذات ، ويتحرك ما يحتوى عليه ، بالعرض.

ووجوب الاتصال فى الحركات الفلكية المستديرة البسيطة .

ووجوب التشابه فيها .

وامتناع الخرق والالتئام على أجرامها .

وقد اختلف أهل العلم فى عددها اختلافاً لا يرجى زواله ، بعد أن قسموها :

إلى ، كلية يظهر منها حركة واحدة :

إما بسيطة .

وإما مركبة .

وإلى جزئية ، تنفصل الكلية إليها .

فالقدماء أثبتوا ثمانية أفلاك كلية ، يحيط بعضها بعض ، بحيث يماس مقعر العالى ، محدب السافل .

ويكون مراكزُ الجميع مركزَ الأرض .

واحد منها وهو المحيط بالكل ، فلك الثوابت ، فإنه مما لا بد منه ، وإن كان كون الثوابت على أفلاك كثيرة ، ممكناً .

وهذا الفلك هو أيضاً فلك البروج .

وسبعة للسيارات السبعة ، على النضد المشهور ، وإن كان فيه أيضاً خلاف .

والمتأخرون زادوا فلكاً آخر ، غير مكوكب ، يحرك الكل بالحركة اليومية ، وجعلوه محيطاً بالكل .

ثم إن الفريقين جعلوا الفلك الكلى ، لكل كوكب منفصلاً إلى أجسام كثيرة

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

. . . .

يقتضيها اختلاف حركات ذلك الكوكب ، طولاً وعرضاً واستقامة ، ورجعة ، وسرعة ، وبطئاً ، وبعداً ، وقرباً ، من الأرض .

فمن غير المحصلين منهم من جعل لتلك الأجسام أشكالاً غير الكرة ، كالقائلين بالمنشورات ، والحلق ، والدفوف ، وأمثالها . وجعلوها منضودة ، فى جو مشتمل عليها ، هو ثخن فلكه الكلى .

ومنهم من جعلها فى حركاتها أيضاً مختلفة ، كالقائلين باسترخاء أوتارها ، عند الرجوع ، وما يقابله عند الاستقامة .

وكالقائلين بإقبال الفلك ، وإدباره ، من غير استناد ذلك إلى حركة بسيطة متشابهه .

هذا كله مع اختلافهم فى أعدادها .

وأما المحصلون الذين يلتزمون القوانين الحكمية ، فقد اختلفوا أيضاً فى أعدادها ، بعد اتفاقهم على وجوب استدارتها شكلاً ، وحركة .

والمعلم الأول ذكر أن عدد الجميع يقرب من خمسين فما فوقه .

والمتأخرون المقتفون لأرصاد بطليموس الفاضل ، أثبتوا لكل كوكب فلكاً ممثلاً بفلك البروج ، مركزه مركز العالم ، يماس بمحدبه مقعر ما فوقه ، و بمقعره محدب ما تحته ، وهو فلكه الكلى المشتمل على سائر أفلاكه ، إلا القمر ، فإن ممثله المسمى بفلك جو زهر ، يحيط بفلك آخر له ، يسمى المائل ، وهو الذى يشتمل على سائر أفلاكه .

وفلكاً خارج المركز عن مركز الأرض ينفصل عن الممثل ، أو المائل ، يماس محدباهما ، ومقعراهما على نقطتين ، يسمى الأبعد عن الأرض ، أوجاً ، والأقرب منها حضيضاً .

وفلكاً آخر يسمى بالتدوير غير محيط بالأرض ، وهو فى ثخن خارج المركز ، يماس محدبه سطحيه ، على نقطتين ، تسمى أبعدهما عن الأرض ذروة ، وأقربهما حضيضاً ، ما خلا الشمس فإنها تكتفى بأحد الفلكين ، أعنى خارج المركز ، أو التدوير ، من غير رجحان لأحدهما على الآخر ، بالقياس إلى حركاتها .

إلا أن بطليموس رأى إثبات الخارج لها ، أولى ، لكونه أبسط .

. . . .

والكواكب الستة مركوزة فى تدويرها ، بحيث تماس سطوحها سطوح التداوير على نقطة . والشمس مركوزة فى خارج المركز .

وزادوا العطارد فلكاً آخر خارج المركز أيضاً ، فله فلكان خارجا المركز ، يشتمل الممثل على أحدهما ، اشتمال سائر الممثلات على أمثاله ، وهو المسمى بالمدبر .

ويشتمل المدبر على الثانى اشتمال الممثل عليه ، وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير ؛ إذ هو المشتمل عليه . فتكون جميع أفلاك الكواكب السبعة على هذا التقدير اثنين وعشرين ، ومع الفلكين العظيمين أربعة وعشرين .

عشرة منها موافقة المركز . لمركز الأرض .

وثمانية خارجة المراكز عنه .

وستة أفلاك تداوير .

يتحرك الفلك الأعلى بالحركة الأولى اليومية السريعة .

ويتحرك ما دونه بحركته .

ويتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة .

ويتحرك ما دونه بها .

ولكل فلك من الباقية حركة خاصة ، إلاّ الممثلات الستة التى فوق القمر ؛ فإنها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين .

فتنتظم الرجعة والاستقامة ، والسرعة والبطء ، والقرب والبعد ، بحركات الأفلاك الخارجة المراكز ، والتداوير .

وتتركب حركات الكواكب المختلفة الطولية من هذه الحركات على التفصيل المذكور فى كتب الهيأة .

وبقيت الحركات العرضية الموجودة لتداوير الخمسة المتحيرة ، وبعض اختلافات الخمسة والقمر ، والحركة المقتضية لتناقص البعد ، بين قطبى الفلكين العظيمين — على ما يظن ، إن ثبت وجود ذلك التناقض — حقيقة محتاجة إلى إثبات أجرام تتحرك بها .

وقد أشار الشيخ وغيره من الحكماء والمهندسين إلى عدد من الأفلاك ينبغى أن تنسب

(٢) ويلزمك على أصولك أن تعلم أن لكل جسم منها :
كان فلكاً محيطاً بالأرض .
موافق المركز .
أو خارج المركز .

مضافاً إلى ما سبق ، لأجل هذه الحركات ، إلاّ أن الآراء لم تتفق بعد على ذلك ، اتفاقها على ما سبق ذكره .

فهذا هو القول المجمل فى عدد الأفلاك .

(٢) أقول : وهذا هو المطلوب الثانى :

وهو معرفة كثرة النفوس المحركة لهذه الأفلاك .

وهو بحث حكمى ولذلك قال : [ويلزمك على أصولك] .

واعلم أنهم اختلفوا أيضاً فى محركات الأفلاك الجزئية والكواكب السبعة .

فذهب فريق إلى أن كل كوكب منها ينزل مع أفلاكه منزلة حيوان واحد ، ذى نفس واحدة ، تتعلق بالكواكب أول تعلقها وبأفلاكها بواسطة الكواكب بعد ذلك ؛ كما تتعلق نفس الحيوان ، بقلبه أولاً .

وبأعضائه الباقية بعد ذلك بتوسطه .

فالقوة المحركة منبعثة عن الكوكب الذى هو كالقلب فى أفلاكه التى هى كالجوارح والأعضاء الباقية ، بعد ذلك .

وعلى هذا التقدير تكون النفوس الفلكية تسعاً :

اثنتان للفلكين العظيمين .

وسبع للسيارات وأفلاكها .

وذهب الباقون إلى أن كل فلك من الأفلاك المذكورة ذو نفس محركة إياه ، وكذلك كل كوكب .

وقد أثبتوا للكواكب أيضاً حركات وضعية على أنفسها ، كما أثبتوا لأفلاكها ؛ فإن

أو فلكاً غير محيط مثل التدويرات .

أو كوكباً .

حكمها فى وجوب إخراج الأوضاع الممكنة من القوة إلى الفعل واحد .

وهذا شيء غير محسوس ، فيما فوق القمر .

أما القمر فإن لم يكن محوه :

خيالا يتراءى فيه بالانعكاس ، كما ترى من الهلالات ، وقوس قزح .

أو أجساماً موجودة ، واقعة بحذائه .

بل كان شيئاً موجوداً فيه ، ثابتاً فى جميع الأوقات ،على حالة واحدة، لم يكن له حركة استدارة .

لكن الحكم القطعى فيه مشكل، والاظهر أنه لا يكون شيئاً موجوداً فيه ، لوجوب بساطته ، وامتناع تغيره عن وضعه الطبيعى .

فعدد النفوس المحركة على هذا الرأى ، عدد الأفلاك والكواكب جميعاً .

والشيخ : حكم بذلك فى الكتاب بقوله :

[إن لكل جسم منها : فلكاً كان ، أو كوكباً، شيئا هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه ، لا يتميز الفلك فى ذلك عن الكوكب] .

ويؤكده ما ذكرناه قبل، من وجوب كون الأفلاك الخارجة المراكز ، والتداوير ، والكواكب مختصة فى الإبداع بصور كمالية زائدة على صور المماثلات .

ثم إن الشيخ نفى الوهم المذهوب إليه عند العوام ، وهو أن الكواكب تتحرك فى الأفلاك ، تحرك الحيتان فى المياه ، فإن القول بتكثر الحركات، المقتضى لتكثر المحركات ، مبنى عليه ، وإنما نفاه بشيئين :

أحدهما : البرهان الكلى المتقدم :

وهو امتناع الخرق والالتئام على الأجسام ذوات الحركات المستديرة بالطبع .

وإليه أشار بقوله :

[وإن الكواكب تنتقل حول الأرض . . .

إلى قوله : لا بأن تنخرق لها أجرام الأفلاك]

شيئاً هو مبدأ حركة مستديرة على نفسه ، لا يتميز الفلك فى ذلك عن الكواكب .

والثانى : برهان حدسى .

وهو أن الرصد والاعتبار ، يدلان: على موافاة مركز تدوير القمر ، أوْجَه ، فى كل دورة مرتين .

وهما عند كونه فى الاجتماع والاستقبال .

وحضيضه أيضاً مرتين :

هما عند كونه فى تربيعى الشمس .

وكذلك على موافاة مركز تدوير عطارد أوجه فى كل دورة مرتين :

إحداهما : عند كونه فى تاريخنا هذا فى أول العقرب ، بالتقريب .

والثانى : عند كونه فى أول الثور .

إلا أن أوجه العقربىّ يكون أبعد عن الأرض ، من أوجه الثورى .

بخلاف القمر ؛ فإن أوجيه متساويان ، وموافاته حضيضه أيضاً مرتين على التساوى ، وهما عند كونه فى أول برجى السرطان والحوت .

فإذن لو لم يكن للفلك الحامل للتدوير حركة ، بل كان التدوير هو الذى يقطع الحامل بحركته وحده ، لم يعرض ذلك كذلك .

والوجه فى القمر هو أن حامل التدوير، يتحرك إلى توالى البروج كل يوم أربعة وعشرين جزءاً ، وكسر جزء ، من ثلثمائة وستين جزءاً من المحيط ، ويحمل التدوير معه . والمائل يتحرك بحركته ، وحركة الممثل جميعاً ، إلى خلاف التوالى ، أحد عشر جزءاً ، وكسراً ، ويحمل الحامل معه ، فيذهب أقلهما بمثل أكبرهما قصاصاً ، لاختلاف الجهتين . وتبقى حركة مركز التدوير عن موضعه الأول ، ثلاثة عشر جزءاً ، وكسراً .

والتقدير الإلهى قد اقتضى أن يكون مركز التدوير عند موافاة الشمس فى أوج الحامل ، فإذا تحرك الفلكان فى موضع الموافاة حركتيهما المذكورتين ، صار الأوج مما يلى أحد جانبى الشمس على بعد أحد عشر جزءاً ، وكسر ، من ذلك الموضع ؛ ومركز التدوير مما يلى الجانب الآخر ، على بعد ثلاثة عشر جزءاً منه ، وتحركت الشمس بحركتها الخاصة

وأن الكواكب تنتقل حول الأرض بسبب الأفلاك التى هى مركوزة فيها ، لا بأن تنخرق لها أجرام الأفلاك .

بها ، قريباً من جزء ، إلى الجهة التى تلى المركز منه أيضاً ، وكانت الشمس متوسطة بين الأوج ، ومركز التدوير على بعدين متساويين ، كل واحد منهما اثنى عشر جزءاً ، وكسراً ، ومجموعهما هو بعد مركز التدوير من الأوج ، ولكون ذلك البعد ضعف بعد المركز عن الشمس ، سمى بالبعد المضاعف ، وسميت حركة الحامل بذلك القدر بالحركة المضاعفة .

وهكذا يوماً بعد يوم ، حتى إذا صار بُعد المركز عن الشمس ربع دور ، وبُعد الأوج عنها من الجانب الآخر ، أيضاً ربعاً ، وكان بين الأوج والمركز ، نصف دور ، وافى المركز مقابلة الأوج ، أعنى الحضيض .

وإذا صار بُعد المركز عن الشمس نصف دور ، استقبله الأوج من الجانب الآخر ، وافاه فى استقبال الشمس .

وكذلك فى التربيع الآخر .

فإذن المركز يوافى الأوج فى :

الاجتماع ، والاستقبال ، والحضيض .

فى التربيعين .

وأما عطارد ، فلما كان له فلكان ، خارجا المركز ، أعنى المدبر والحامل .

وأوج المدبر يتحرك بحركة الممثل البطيئة المنتهية فى زماننا إلى أول العقرب .

وكان المدبر متحركاً بالحامل على خلاف التوالى ، قدر مسير الشمس .

والحامل متحركاً بالتدوير على التوالى ، ضعف ذلك .

وكان التقدير الإلهى ، مقتضياً أن يكون مركز التدوير فى الأوجين معاً .

وجب إذا تحرك الفلكان عن ذلك الموضع ، أن يصير بعد المركز .

عن أوج الحامل ، ضعف مسير الشمس .

وعن أوج المدبر ، بعد ذهاب أقل الحركتين ، بمثله من الأكبر قصاصاً مثل مسيرها ، والبعد بين الأوجين مثله .

فيكون أوج المدبر متوسطاً بين أوج الحامل ، ومركز التدوير ، حتى إذا صار بُعد

ويزيدك فى ذلك بصيرة أنك إذا تأملت حال القمر فى حركته المضاعفة ، وأَوْجَيْه ، وحال عطارد ، وأَوجيه ، وأنه لو كان هناك

المركز عن أوج المدبر ، نصف دورة ، استقبله أوج الحامل من الجانب الآخر فوافاه المركز عند حضيض المدبر .

ولأجل ذلك كان المركز فى هذا الأوج ، أقرب إلى الأرض مما كان فى الأوجين معاً .

ويكون أقرب ما يكون المركز من الأرض ، فى موضعين متساويىْ البعد عن الأوجين المتقابلين . ويكونان لا محالة إلى الأوج الأدنى أقرب منهما إلى الأوج الأبعد ، وهما أول السرطان ، والحوت .

فإنهما على التثليث من الأوج الأبعد . وعلى التسديس من الأوج الأدنى .

فهذه حال القمر وعطارد ، فى أوجيهما . أى فى وصولهما إلى أوج الحامل مرتين ، فى دورة واحدة . وذلك مما يقتضى الحدس بكون الحركات مستندة إلى الأفلاك ، لا إلى الكواكب أنفسها .

فإذن لا يقع خرق فى أجرام الأفلاك .

وأنكر الفاضل الشارح :

جواز كون الجسم الواحد متحركاً بحركتين مختلفتين .

قال :

[لأن الانتقال إلى جهة ، يلزم منه الحصول فى تلك الجهة .

فلو انتقل إلى جهتين ، لزم حصوله دفعة ، فى جهتين :

سواء كان الانتقال :

بالذات .

أو بالعرض .

أو بهما] .

ثم قال :

[لا يقال : إنا نرى الرحى تتحرك إلى جهة ، والنملة عليها إلى خلافها .

انخراق يوجبه جريان الكواكب ، أو جريان فلك التدوير ، لم يعرض ذلك كذلك .

لأنا نقول : لم لا يجوز أن يكون للنملة وقفة حال حركة الرحى ، وللرحى وقفة حال حركة النملة ؟

وهذا وإن كان مستبعداً ؛ لكن الاستبعاد عندهم لا يعارض البرهان] .

والجواب : أن الجسم الواحد لا يتحرك حركتين إلى جهتين من حيث هما حركتان ، بل يتحرك حركة واحدة تتركب منهما .

فإن الحركات إذا تركبت وكانت إلى جهة واحدة ، أحدثت حركة تساوى مجموعهما .

وإن كانت فى جهتين متضادتين أحدثت حركة مساوية لفضل البعض على البعض ، أو سكوناً . إن لم يكن فضل .

وإن كانت فى جهات مختلفة أحدثت حركة مركبة إلى جهة تتوسط تلك الجهات على نسبتها ؛ وذلك على قياس سائر الممتزجات .

فإذن الجسم الواحد لا يتحرك ، من حيث هو واحد ، إلا حركة واحدة ، إلى جهة واحدة ، إلا أن الحركة الواحدة :

كما تكون متشابهة .
فقد تكون مختلفة .
وكما تكون بسيطة .
فقد تكون مركبة .
وكل بسيطة متشابهة .
وكل مختلفة مركبة .
ولا ينعكسان .

والحركات المختلفة تكون بالقياس إلى محركاتها الأول بالذات ، وإلى غيرها بالعرض . ولا يكون جميعها بالقياس إلى متحرك واحد بالذات . بل لو كان فيها ما هى بالقياس إليه بالذات ، لكانت إحداها فقط .

وإذا ظهر ذلك ، فقد ظهر أنه لا يلزم من كون الجسم متحركاً بحركتين ، حصوله دفعة

(٣) وتعلم أنها كلها فى سبب الحركة الشوقية التشبيهية ، على قياس واحد .

وتعلم أنه ليس يجوز أن يقال ما ربما يقال : إن السافل منها معشوقه الخاص ، هو ما فوقه .

فى جهتين ، ولم يحوج ذلك إلى ارتكاب شىء مستبعد ، فضلا عن محال .

(٣) أقول : وهذا هو المطلوب الثالث :

وهو معرفة كثرة العقول ؛ فإن اختلاف الحركات يقتضى اختلاف مباديها المتشوقة ، كما مر .

وإنما يثبت ذلك بعد إبطال القول بأن الفلك السافل إنما يتحرك شوقاً إلى الفلك العالى ، كما مر .

والقائلون به ، يجعلون أول الأفلاك ، فلكاً ساكناً ، متشوقاً غير مشتاق ينقطع به الاشتياق .

وهذا الرأى مما مال إليه أبو البركات البغدادى . وأسنده إلى بقراط من القدماء .

وإنما عبر الشيخ عنه بقوله : [ما ربما يقال] .

إشارة إلى أنه مذهب لقوم .

ولما تقدم إبطال هذا الرأى فى الفصل الثانى عشر من هذا النمط ، لم يتعرض ههنا لذلك.

وإذا ثبت أنها إنما تتحرك شوقاً إلى متشوقاتها المجردة . لا إلى الأجسام المحيطة بها ، فعلى القائلين بنفوس تسعة ، تكون العقول المتشوقة أيضاً تسعة ، عاشرها العقل المخصوص بالإفاضة على عالم الكون والفساد الذى يسمونه بالعقل الفعال .

وعلى المذهب الذى ذهب الشيخ إليه يكون عددها ، عدد الأفلاك والكواكب ، بزيادة واحدة .

واعلم أن العدد المثبت بالدليل ، هو ما يقطع بأن العقول ليست أقل منه .

وأما كونها أكثر منه ، فمن المحتمل ؛ إذ لم يدل على امتناعها دليل .

(٤) وتعلم أنها لم تختلف أوضاعها وحركاتها ، ومواضعها ، بالطبع ، إلا بأنها ليست من طبيعة واحدة ، بل هى طبائع شتى ، وإنْ جمعها كونها بحسب القياس إلى الطبائع العنصرية ، طبيعة واحدة .

(٥) فيبقى لك أن تنظر هل يجوز أن يكون بعضها سبباً قريباً للبعض فى الوجود ، أم أسبابها تلك الجواهر المفارقة ؟

ومن ههنا تتوقع منا بيان ذلك *

---

(٤) أقول وهذا هو المطلوب الرابع :

وهو معرفة اختلاف الأجرام العالية بطبائعها .

والشيخ استدل على ذلك باختلاف الأوضاع ، والأيون والحركات . التى هى مقتضيات الطبائع ، كما تقدم بيانه .

فإذن هى مختلفة بالأنواع ، وكل نوع منها لا يوجد إلا فى شخص واحد .

ويجمعها معنى مشترك يقتضى اشتراكها فى استدارة الأشكال والحركات . وامتناع زوالها عن الأيون والأشكال .

وذلك المعنى طبيعة عامة هى مبدأ جنس يشتمل عليها . وهى التى تسمى بالقياس إلى الطبائع العنصرية طبيعة خامسة .

(٥) أقول : هذا هو الحث على تعرف المبادئ الفاعلة لهذه الأجرام : أهى أجرام مثلها ؟ أم جواهر مفارقة ؟ والوعد ببيان ذلك .

الفصل الحادى والثلاثون

هداية

(١) إذا فرضنا جسمًا يصدر عنه فعل ، فإنما يصدر عنه إذا صار شخصه ذلك الشخص المعين

فلو كان جسم فلكى ، علة لجسم فلكى يحويه ، لكان إذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة ، وجدتها الإمكان .

---

(١) أقول : قال الفاضل الشارح :

[هذا الفصل مع خمسة فصول بعده يشتمل على الطريقة الرابعة لإثبات العقول.

وهى أنه بين امتناع كون الأجسام والجسمانيات عللاً لشىء من الأجسام .

ويلزم منه أن تكون عللها المفارقات .

ولا يجوز أن يكون الأول تعالى علة لها ؛ لامتناع صدور الجسم عنه بلا واسطة ، كما مر .

فإذن عللها مفارقات ، بعد الأول ، وهو العقول] .

أقول : والمقصود من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض الأجسام العالية علة للبعض .

ولما كانت الأجسام العالية منقسمة :

إلى حاو .

ومحوى .

وكانت علية الحاوى — على تقدير الجواز — أقرب إلى الوهم ؛ قدم بيان امتناعها .

واعلم أن البرهان قائم على امتناع :

صدور جسم عن جسم .

أو عما يحل فى جسم على الوجه العام .

على ما سيأتى :

وأما الوجود والوجوب ، فبعد وجود العلة ووجوبها .

ولكن وجود المحوى ، وعدم الخلاء فى الحاوى ، هما معاً .

فإذا اعتبرنا تشخص الحاوى ، العلة ، كان معه للمحوى إمكان ؛ لأن تشخص العلة متقدم فى الوجود والوجوب ، على تشخص المعلول

لكن لما كان لبيان امتناع كون كل جسم حاو ، علة لمحويه ، طريق خاص ، وهو استلزامه لثبوت الخلاء؛ قدم ذكر هذا الوجه ، ووسمه بالهداية ؛ فإن سلوك الطرق الخاصة أحوج إلى الهداية ، من سلوك الشوارع العامة .

وهذه الطريقة مبنية على ثلاث مقدمات .

إحداها : أن الجسم لا يمكن أن يكون علة موجدة لشيء إلا بعد صيرورته شخصاً معيناً ؛ فإن الطبائع النوعية ، ما لم تكن أشخاصاً معينة ، لم توجد فى الخارج .

والثانية : أن العلة لما كانت متقدمة بالذات ، على معلولها ؛ كان وجود المعلول ووجوبه ، متأخرين عن وجود العلة .

فإن اعتبر المعلول مع وجود العلة ، كان حاله حينئذ الإمكان ، لأنه لم يجب بعد .
وكل ما لم يجب ، وكان من شأنه أن يجب ، فهو ممكن .

والثالثة : أن الشيئين اللذين يكونان معاً ، لامعية المصاحبة الاتفاقية، بل معية بحيث لا يمكن أن ينفك أحدهما عن الآخر ، فإنهما لا يتخالفان فى الوجوب والإمكان ؛ لأن تخالفهما فى ذلك يقتضى إمكان انفكاكهما .

وتقرير الحجة : بعد تقرير هذه المقدمات ، أن يقال :
لو كان الحاوى علة للمحوى لسبقه متشخصاً ، لما بينّاه فى المقدمة الأولى .

وحينئذ كان وجود المحوى ، إذا اعتبر مع وجود الحاوى المتشخص ، موصوفاً بالإمكان لما بينّاه فى المقدمة الثانية .

ولكن عدم الخلاء فى داخل الحاوى أمر يقارن اعتباره اعتبار وجود المحوى ، بحيث لا يمكن انفكاكه عنه .

فلا يخلو :

إما أن يكون عدم الخلاء واجباً مع وجوبه .

فإذن يلزم أن يكون هو أيضاً ، مع وجود الحاوى المتشخص، ممكناً ، لما بيّناه فى المقدمة الثالثة .

لكنه فى جميع الأحوال واجب ، وإلاّ لكان الخلاء ممكناً ، لكنه ممتنع لذاته .

هذا خلف .

فإذن الحاوى ليس بعلة للمحوى .

واعلم : أن قولنا : [الخلاء ممتنع لذاته] .

ليس معناه : أن للخلاء ذاتاً ، هى المقتضية لامتناع وجوده .

بل معناه : أن تصوره هو المقتضى لامتناع وجوده .

والمقارن للمحوى هو نفى ما يتصور فيه .

فإن المحوى من حيث هو ملاء ، لا يتصور إلاّ مع ذلك النفى .

وذلك النفى لا يتصور إلاّ مع تصور المحوى من حيث هو ملاء .

وإذا تحقق هذا ، سقط ما يمكن أن يتشكك به ، وهو أن يقال :

[كون عدم الخلاء واجباً لذاته ، ينافى كون ما معه — أعنى وجود المحوى — واجباً بغيره] .

وذلك ؛ لأن ذلك الغير الذى يفيد وجود المحوى فى هذا الفرض ، هو الذى يجعل المحوى ، بحيث يمكن أن يتصور معه الخلاء ، حتى يحكم بوجوب عدمه ، بالمعنى المذكور ؛ ولذلك حكم بامتناع إفادته وجود المحوى .

والحاصل : أن المحوى يكون واجباً بغيره ؛ إذا لم يكن معلولاً للحاوى .

أما مع كونه معلولاً للحاوى ، فهو ممتنع لذاته ، لا واجب بغيره .

ونعود إلى المتن ونقول :

قول الشيخ : [إذا فرضنا جسماً . . . إلى قوله : ذلك الشخص المعين] .

إشارة إلى المقدمة الأولى .

وقوله : [فلو كان جسم فلكى . . . إلى قوله وجدتها الإمكان] .

أو غير واجب مع وجوبه .

فإن كان واجباً مع وجوبه ، كان الملاءُ المحوى واجباً مع وجوبه .

متصلة . هى أصل القياس ؛ فإن القياس استثنائى ،

وإنما أورد تاليها كليًّا ، غير مختص بهذا الموضع ، تمهيداً لإيراده مختصا ، وقصداً لمزيد الإيضاح .

وهذا التالى هو المقدمة الثانية .

وقوله : [وأما الوجود والوجوب ، فبعد وجود العلة ووجوبها] .

بيان لذلك الحكم الكلى .

وقوله : [ولكن وجود المحوى ، وعدم الخلاء فى الحاوى هما معاً] .

استثناء للتالى ، على سبيل الإجمال . وفيه إشارة إلى المقدمة الثالثة .

ثم إنه عاد وجعل التالى متخصصاً بهذا الموضع بقوله :

[فإذا اعتبرنا تشخص الحاوى العلة ، كان معه للمحوى إمكان ؛ لأن تشخص العلة متقدم فى الوجود ، والوجوب ، على تشخص المعلول] .

ثم عاد إلى بيان استثناء التالى مفصلا فقال :

[فلا يخلو :

إما أن يكون عدم الخلاء واجباً مع وجوبه]

أى مع وجوب الحاوى .

[أو غير واجب مع وجوبه .

فإن كان واجباً مع وجوبه، كان الملاء المحوى واجباً مع وجوبه أيضاً ؛ لما بيناه فى المقدمة الثالثة ، لكنه يجب أن يكون ممكناً معه . هذا خلف] .

[وإن كان] عدم الخلاء [غير واجب] .

مع الحاوى .

[فهو ممكن فى نفسه ، واجب بعلة] فالخلاء غير ممتنع بذاته، بل بسبب. هذا خلف .

فإذن ليس شيء من السماويات علة للمحوى فيه .

وقد بان أنه يكون ممكناً مع وجوبه .

وإن كان غير واجب ، فهو ممكن فى نفسه ، واجب بعلة .

وذكر الفاضل الشارح [أن قوله :

« فإذا اعتبرنا تشخص الحاوى . . . إلى قوله :

على تشخص المعلول » .

تكرار لما قرره أولا .

والأولى حذفه ؛ لئلايتشوش نظم الحجة ، بسببه ، والكلام ينتظم بحذفه ، وضم ما قبله لما بعده .

وأقول : الاقتصار على ما قرره أولا ، غير كاف فى هذا الموضع ؛لأنه لم يقرر هناك إلا كون المعلول ممكناً مع العلة واجباً بعده .

فالاقتصار عليه لا يفيد مقارنة عدم الخلاء للمحوى المعلول ؛ فإن المحوى ما لم يتحدد بالحاوى المتشخص مكانه ، لم يجب للخلاء ولا لعدمه اعتبار معه .

ثم لو قُدِّر أنه أفاد ذلك ، لصار البرهان حينئذ مقتضياً لامتناع استناد شىء من الأجسام إلى علة أصلا ؛ لأنه يقتضى كون الخلاء مع تلك العلة ممكنا .

فإذن الواجب أن يقيد :

العلة بكونها جسماً متشخصاً حاوياً .

والمعلول بكونه محوياً .

ليستقيم البرهان .

فإن تأخُّر مثل هذا المعلول عن مثل هذه العلة يقتضى ثبوتاً للخلاء الممتنع بذاته .

وإذا تقرر هذا فأقول :

إن رام أحدٌ نظم ما ورد فى المتن ، فالأصوب أن يقدم قوله :

[فإذا اعتبرنا تشخص الحاوى . . . إلى قوله : على تشخص المعلول] .

على قوله : [ولكن وجود المحوى ، وعدم الخلاء فى الحاوى . هما معاً] .

ثم يضم هذا إلى قوله :

فالخلاء غير ممتنع بذاته ، بل بسبب .

وقد بان أنه ممتنع بذاته .

فليس شيء من السماويات علة لما تحته ، وللمحوى فيه .

(٢) وأما أن يكون المحوى علة لما هو أشرف ، وأقوى ، وأعظم ، منه ، أعنى الحاوى ، فغيرُ مذهوب إليه بوهم ، ولا ممكن *

[فلا يخلو :

إما أن يكون عدم الخلاء واجباً . . . إلى آخره] .

فإنه بذلك يصير تقرير تالى المتصلة متقدماً على تقرير الاستثناء ، ويسقط منه ما يوهم التكرار .

ولا يبعد أن الأصل قد كان هكذا ، وأن هذا التقديم والتأخير إنما وقع من غفلة النساخ . والله أعلم .

وأما اعتراض الفاضل الشارح بأن :

[الحكم بكون ما مع المتأخر متأخراً ، كالحكم بكون ما مع المتقدم متقدماً .

والعقل الذى هو علة المحوى ، إنما يوجد مع الحاوى عندهم .

فتقدمه على المحوى بالذات ، يقتضى تقدم الحاوى أيضاً عليه .

ويعود المحذور] .

فغير متوجه : لدلالة المعية فى الموضعين بالاشتراك اللفظى على معنيين مختلفين فإن :

أحدهما : يدل على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر من حيث ذاتاهما .

والثانى : على ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن أن ينفك أحدهما من الآخر .

كما مر فى النمط الأول :

(٢) أقول : لما فرغ من بيان امتناع كون الحاوى ، علة للمحوى ، أشار إلى القسم الثانى ؛ وهو :

كون المحوى علة للحاوى .

الفصل الثانى والثلاثون

وهم وتنبيه

(١) ولعلك تقول : هب أن علة الجسم السماوى غير جسم ، فلا بد لك من أن تقول : إنه يلزم من غير الجسم ، حاو ، ومحوى ، سواء كان عن واحد ، أو عن اثنين .

وذكر أن الوهم لا يذهب إلى هذا القسم ، ذهابه إلى القسم الأول ؛ وذلك لأن الوهم إنما يذهب إلى ما يتصور فيه مناسبة ، أو مشابهة بوجه ما للحق .

ولما كانت العلة أتم وجوداً من المعلول ، لاستغنائها عنه ، وافتقاره إليها .

وكان الحاوى :

أشرف من المحوى ؛ لكونه أبعد عما من شأنه أن يتغير ويفسد ، منه ؛

وأقوى وأعظم منه ؛ لاشتماله بحسب الصورة والمقدار ، على ما هو مثله ، مع زيادة ؛

كان إسناد العلية إلى الحاوى ، أشبه بالحق ، من إسنادها إلى المحوى .

ثم ذكر أن ذلك مع أنه غير مذهوب إليه بوهم ، ليس بممكن ، على ما سيأتى من بيان امتناع كون الجسم علة لجسم آخر .

والفاضل الشارح :

نسب قول الشيخ هذا إلى الخطابة ، ظنًّا منه أن مجرد التلفظ بالشرف خطابة .

وليس كذلك ؛ لأنه لو علل امتناع هذا القسم بالشرف ، لكان بيانه خطابيًّا ؛ لكنه لم يعلل بذلك إلا كونه غير مذهوب إليه بوهم .

وأما كونه غير ممكن ، فعلل بما سيأتى .

وللمبرهن أن يستعمل كل شىء فى إثبات ما يناسبه على ما تبين فى صناعته . .

(١) أقول : تقرير الوهم أن يقال :

لو سلم لك أن علل الأجسام السماوية ، ليست بجسم ؛ لكنك تجعل الحاوى معلولاً لعلة متقدمة على علة وجود المحوى ، فيكون متقدماً عليه .

ولا محالة أن إمكان الخلاء مع وجود الحاوى قد يعرض ههنا كما عرض فيما مضى ذكره ، لأنك تجعل للحاوى وجودًا عن علة ، قبل وجود المحوى .

فاسمع واعلم أن الحاوى إنما كان وجوده يصحب إمكان المحوى ، إذا كان علة تسبق المحوى ، فيكون للمحوى مع وجوده إمكان ، حين يتحدد بوجوده السطح ، فلا يجب معه ما يملؤه ، إن كان معلولا ، بل يجب بعده .

سواء جعلت الحاوي ، وعلة المحوى ، صادرين :
عن علة واحدة . أو عن اثنين .
ويلزمك على ذلك أيضاً القول بإمكان الخلاء ، مع وجود الحاوى ؛ لتقدمه ،
كما لزم على القول بكون الحاوى علة .
وعلى قول الشيخ : [سواء كان عن واحد] .
فى قوله :
[فلا بد لك من أن تقول : إنه يلزم من غير الجسم حاو ومحوى ، سواء كان :
عن واحد . أو عن اثنين] .
إشكال : لأن تفسير كلامه ، إن كان هكذا .
سواء كان لزوم الحاوى والمحوى ، أو لزوم علتهما .
عن واحد . أو عن اثنين .
قيل : ولو كان الحاوى والمحوى ، أو علتاهما عن واحد ، لم يكن للحاوى وجود ، قبل المحوى .
ولا لعلة الحاوى ، قبل علة المحوى .
فلم يمكن أن يتوهم للحاوى تقدم بوجه ما .
إنما يتوهم تقدمه ههنا ، بأن يكون لعلته تقدم على علة المحوى ، وحينئذ لا تكون العلتان : واحدة ، ولا عن واحد .

وأما إذا لم يكن علة ، بل كان مع العلة ، لم يجب أن يسبق تحدد سطحه الداخل وجود الملاء الذى فيه ؛ لأنه ليس هناك سبق زمانى أصلا .

وإن فسر على ما فسرناه أولا ، وهو أن يقال :
سواء كان لزوم الحاوى .
وعلة المحوى .
عن واحد أو عن اثنين . لم يكن مطابقاً للمتن .
وإن أضمر فى كون الحاوى والمحوى ، عن واحد ، أن يكون أحدهما بتوسط دون الآخر ، لم يكن خالياً عن تعسف ما .
وأقول فى حله :
اختلف القائلون باستناد السماويات إلى مباديها .
فقال بعضهم : إنها بأسرها تستند إلى العلة الأولى ، وإنما تختلف صدوراتها عنها بحسب ترتب العقول التى هى شروط تتوقف تلك الصدورات عليها .
فالحاوى لكونه بحسب شرط أقدم ، يكون أعلى مرتبة من المحوى .
وقال بعضهم : إنها تستند إلى علل مختلفة المراتب ، وهى العقول .
فإذن قول الشيخ :
[سواء كان لزوم الحاوى والمحوى ؛ عن واحد ، أو عن اثنين] .
إن لم يكن مفسراً بشىء مما مر ، كان إشارة إلى المذهبين ؛ فإن تقدم الحاوى يمكن أن يتوهم على التقديرين .
وتقرير التنبيه : لإزالة الوهم أن يقال :
تقدم الحاوى على المحوى المستلزم لإمكان الخلاء ، إنما يلزم عند كون الحاوى علة .
وذلك لا يمكن إلا تشخصه . وتحدد مقعره الذى هو مكان المحوى ، وعدم وجوب ما يملؤه ، مع حصول ذلك التحدد ، لكون المحوى معلولا .
أما إذا لم يكن الحاوى علة ، بل كان مع العلة على الوجه المذكور ، لم يجب تقدمه ؛ فإن ما مع المتقدم بالمعية الاتفاقية ، لا يكون متقدماً ؛ اللهم إلا أن يكون التقدم زمانياً .

وأما الذاتى فإنما يكون للعلة ، لا لما ليس بعلة ، بل مع العلة .
بل نقول إن الحاوى والمحوى وجبا معاً عن شيئين *

الفصل الثالث والثلاثون

وهم وتنبيه

(١) أو لعلك تزيد فتقول : إذا خرج عن الأصول التى تقررت ، أنه قد يوجد عن غير جسم ، حاو ، وآخرُ غير جسمٍ يوجد عنه المحوى .

فيكون وجوب الحاوى مع وجوب الآخر غير الجسم ، بالذات . ولكن المحوى معلول للآخر غير الجسم ، فإذا اعتبرت له معية

أما الذاتى فإنما يكون للعلة ، لا لما يتفق أن يكون معها .

والمراد : من التقدم الذاتى ههنا ، هو أحد قسميه الخاص بالعلل . لا الذى يكون بالطبع ؛ لأن التقدم بالطبع متصور ههنا ؛ فإن المحوى لا يستلزم الحاوى بحسب ذاته المجردة عن الإضافة ، من غير انعكاس .

والمتأخر بالطبع يجب أن يستلزم المتقدم من غير انعكاس .

واعتراض الفاضل الشارح بأن :

[الحاوى وإن لم يكن علة ، لكنه إن فرض متقدماً بالطبع ، عاد الإلزام ، والشيخ لم ينف هذا الاحتمال] .

ساقط بذلك .

(١) أقول : هذا الوهم هو الوهم المذكور فى الفصل السابق مع زيادة بيان : وهى أن الحاوى ، والعقل الذى هو علة المحوى ، لما صدرا معاً من علة واحدة ، فقد وجبا عنها معاً .

مع هذا الآخر ، كان ممكناً .

فيكون فى حال ما يجب الحاوى ، فالمحوى ممكن .

فجوابك : أن هذا هو المطلب الأول عند التحقيق .

وجوابه ذلك بعينه ؛ فإن المحوى إنما هو ممكن بحسب قياسه إلى الآخر الذى هو علة له .

وذلك القياس لا يفرض إمكان الخلاء بوجه ، إنما يفرضه تحدد الحاوى فى باطنه .

ثم تحدد الحاوى لا سبق له على المحوى .

وليس كل ما هو بعدَ معلول ، فهو بعدُ ؛ لأن القبلية والبعدية ؛ إذا كانتا بحسب العلية والمعلولية ، فحيث لم يكن علية ولا معلولية ، لم يجب قبلية ولا بعدية .

ولما لم يجب أن يكون ما مع العلة ، علة ، لم يجب أن يكون ما مع القبل بالعلية ، قبلا ؛ اللهم إلا بالزمان*

والمحوى ليس مع وجوب أحدهما ، الذى هو علة ، واجباً ، فلا يكون مع وجوب الآخر ، الذى هو الحاوى ، أيضاً واجباً .

وحينئذ يعود المحذور .

والتنبيه للجواب هو الذى سبق مع مزيد إيضاح ، وهو غنى عن الشرح ..

الفصل الرابع والثلاثون

وهم وتنبيه

(١) ولعلك تقول : إن الحاوى والمحوى جميعاً ، بحسب اعتبار نفسيهما ، غير واجبي الوجود ، فخلو مكانيهما غير واجب الوجود ، فاسمع .

إن هذين إذا أخذا معاً ممكنين ، لم يكن هناك تحدد لشيء ، ولا مكان ، إن لم يُملأ كان خلاء .

وإنما يعرض ما يعرض ، إذا كان محدداً ، فيلزم مع تحديده أن يكون الحد محيطاً بملاء ، أو غير محيط بملاء ، فيكون خلاء *

الفصل الخامس والثلاثون

إشارة

[١] وهذا القول واحد بعينه ، سواء نسب التقدم :

إلى صورة الجسم الحاوى .

أو نفسه التي تكون كصورته .

أو إلى جملته *

---

(١) أقول : هذا الفصل واضح ، وقد مر بيان ما يناسبه في أثناء شرح بيان امتناع كون الحاوى علة للمحوى .

[١] أقول : أي البرهان المذكور على امتناع كون الحاوى علة للمحوى قائم ، سواء :

الفصل السادس والثلاثون

تذنيب

(١) قد استبان أنه ليست الأجسام السماوية عللا بعضها لبعض .

وأنت إذا فكرت مع نفسك ، علمت أن الأجسام إنما تفعل بصورها .

جعلت العلة ؛ صورة الحاوى .

أو نفسه التى تكون مبدأ لصورته ، أو تكون هى كصورته ، أو عين صورته .

أو جعلت العلة ، جملة الحاوى ؛ فإن استلزام إمكان الخلاء حاصل مع الجميع ؛ لأن العلة ما لم يتم وجودها ، لا تكون علة .

وأى هذه الأشياء يفرض علة ، فإنه لا يتم موجوداً إلاّ مع الجميع .

(١) أقول : لما بين امتناع كون كل حاو من السماويات ، علة لما يحويه .

وكان من المستبعد أن يكون المحوى علة لحاويه .

وكان الحكم بأن الأجسام السماوية ليست عللاً بعضها لبعض .

مما تقبله الأذهان بسرعة .

جعل الشيخ هذا الحكم نتيجة للفصول المتقدمة .

لكن لما كان أحد الحكمين الأولين ، غير برهانى ، ختم الباب بإيراد البرهان العام على امتناع كون جسم ما ، علة لجسم آخر .

وهذا البرهان مع قربه من الوضوح مبنى على مقدمات :

إحداها : أن الجسم إنما يفعل بصورته ؛ لأنه إنما يكون موجوداً بالفعل بصورته .

والصورة القائمة بالأجسام والتى هى كمالية لها ، إنما تصدر عنها أفعالها بتوسط ما فيه قوامها .

ويكون فاعلاً من حيث هو موجود بالفعل ؛ فإن ما لا يكون موجوداً بالفعل ، لا يمكن أن يكون فاعلاً .

ولا يمكن أن يفعل بمادته ؛ لأنه يكون بها موجوداً بالقوة ، ولا يكون من حيث هو بالقوة فاعلاً .

والفاضل الشارح :

علل امتناع كون المادة فاعلة ، بأن المادة قابلة .

والشىء الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً معاً .

ثم ناقضه بأن قال :

[نص الشيخ فى « النمط السابع » على أن علم البارى بغيره ، صورة فى ذاته .

فذاته البسيطة فاعلة وقابلة معاً] .

أقول : أما تعليله المذكور ، فباطل ؛ لأن الشىء الواحد إنما يكون قابلاً وفاعلاً معاً ، لشىء واحد .

فإن الفاعل يجب أن يصدر عنه المفعول .

والقابل لا يجب أن يحل فيه المقبول ، بل يمكن .

والواحد لا تكون نسبته إلى واحد آخر بالوجوب والإمكان معاً .

وأما إذا اختلف المقبول والمفعول فقد يكون مثلاً كالنفس ؛ فإنها قابلة عما فوقها ، فاعلة فيما دونها .

وههنا لو كانت مادة الجسم فاعلة لجسم آخر لكانت :

فاعلة بالنسبة إلى ذلك الجسم .

وقابلة بالنسبة إلى الصورة الحالة فيها .

وهما متغايران .

فإذن التعليل بذلك باطل .

وأما قوله : [الشيخ نص على أن علمه تعالى صورة فى ذاته] .

ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم ، من هيولى أو صورة ، حتى يوجدهما ، أولاً فيوجد بهما الجسم .

فإن كان على ما ذكره ، كان للشيخ أن يقول :

اعتبار كونه عاقلاً للأشياء ، غير اعتبار كونه عقلاً مجرداً ، يصح أن تقارنه صور المعقولات .

وإن كان موضوع الاعتبارين شيئاً واحداً .

فهو بالاعتبار الأول فاعل تلك الصور .

وبالاعتبار الثانى قابلها .

على أن الحق فى ذلك سنذكره فى موضعه .

المقدمة الثانية :

أن الأفعال الصادرة عن صور الأجسام ، إنما تصدر عنها بمشاركة الوضع ؛ وذلك لأن الصور صنفان :

صور تقوم بمواد الأجسام ، كالصورة الجسمية والنوعية وهى كما أن قوامها بمواد تلك الأجسام ، فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها ، يصدر بوساطة تلك المواد ، فيكون بمشاركة من الوضع .

ولذلك فإن النار لا تسخن أى شيء اتفق ، بل ما كان ملاقياً لجرمها ، أو كان من جسمها بحال .

والشمس لا تضيء كل شيء ، بل ما كان مقابلاً لجرمها .

وصور قوامها بذاتها ، لا بمواد الأجسام ، كالأنفس المفارقة بذواتها دون أفعالها .

لكن النفس إنما جعلت خاصة بجسم بسبب أن فعلها من حيث هى نفس ، إنما يكون بذلك الجسم ، وفيه ؛ وإلاّ لكانت مفارقة الذات والفعل جميعاً ، لذلك الجسم ، وحينئذ لم تكن نفساً لذلك الجسم .

هذا خلف .

فقد ظهر أن الصور إنما تفعل بمشاركة الوضع .

فإذن الصور الجسمية لا تكون أسباباً لهيولات الأجسام ، ولا لصورها .

المقدمة الثالثة : أن الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن أن يكون فاعلاً لما لا وضع له ، وإلا لكان فاعلاً من غير مشاركة الوضع .

هذا خلف .

المقدمة الرابعة : أن علة الجسم تكون أولاً علة لجزئه ، أعني مادته وصوته .

وهذا قد تقرر فيما مضى .

وبعد تقرير المقدمات نعود إلى المتن ونقول :

قوله : [الأجسام إنما تفعل بصورها] .

إشارة إلى المقدمة الأولى .

وقوله : [والصور القائمة بالأجسام والتي هي كمالية لها] .

يعني النفوس [إنما تصدر عنها أفعالها بتوسط ما فيه قوامها] .

إشارة إلى المقدمة الثانية .

وقوله : [ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم ، من هيولى أو صورة] .

إشارة إلى المقدمة الثالثة .

وقوله : [حتى يوجدهما أولاً ، فيوجد بهما الجسم] .

إشارة إلى المقدمة الرابعة .

وقوله : [فإذن الصور الجسمية لا تكون أسباباً لهيولات الأجسام ، ولا لصورها] .

نتيجة .

وهناك يتبين امتناع صدور الأجسام عنها ، ويتم البرهان .

وقوله : [بل لعلها تكون معدة لأجسام أخر ، لصور ما يتجدد عليها ، أو أعراض] .

إشارة إلى كيفية تأثير الصور في الأجسام الأخر ، وذلك بأن :

تجعل موادها معدة لقبول صورة ، تفيض عليها من مُفيض الصور .

كالنار التي تجعل مادة ما يجاورها — بالتسخين — معدة لقبول صورة هوائية ، تتجدد على تلك المادة .

بل لعلها تكون معدة لأجسام أخر ، لصور ما يتجدد عليها أو أعراض *

الفصل السابع والثلاثون

هداية وتحصيل

(١) فقد بان لك أن جواهر غير جسمانية موجودة ، وأنه ليس واجب الوجود إلا واحدًا فقط ، لا يشارك شيئاً آخر فى جنس ولا نوع .

فتكون هذه الكثرة من الجواهر غير الجسمانية معلولة .

أو تجعلها معدة لقبول أعراض ؛ فإن بعض الأعراض أيضاً يفيض على الأجسام من علل مفارقة ، عند صيرورة تلك الأجسام مستعدة لقبولها .

ولذلك تبقى موجودة بعد انعدام ما يظن أنه علة لها .

وذلك كالشمس التى تعد الأجسام للتسخن وتبقى السخونة موجودة بعد زوال الشمس عن مقابلها .

وهذا الفصل آخر الفصول المشتملة على إثبات العقول .

(١) أقول : قد ثبت بالطرق الأربعة المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة .

وقد ثبت فيما مر أن واجب الوجود واحد .

وأن واجب الوجود غير مقول على كثرة ، قول الأجناس ، أو الأنواع .

فإذن هذه الجواهر ممكنة الوجود ، لذواتها ؛ معلولة للأول .

فهذه فائدة ، لأجلها وسم الفصل بالهداية .

ثم إنه شرع فى بيان مراتب الموجودات ؛ ومهد لذلك أصولا .

فذكر أنه قد ثبت :

من استناد السماويات إلى علل غير جسمانية .

وقد علمت أيضاً أن الأجسام السماوية ، معلولة لعلل غير جسمانية ، فتكون هى من هذه الكثرة .

وقد علمت أن واجب الوجود لا يجوز أن يكون مبدًا لاثنين معاً ، إلا بتوسط أحدهما ، ولا مبدًا للجسم إلا بتوسط .

فيجب إذن أن يكون المعلول الأول منه جوهرًا من هذه الجواهر العقلية ، وواحدًا .

وأن تكون الجواهر العقلية الأخر بتوسط ذلك الواحد .

والسماويات بتوسط العقليات *

الفصل الثامن والثلاثون

زيادة تحصيل

(١) وليس يجوز أن تترتب العقليات ترتبها ، ويلزم الجسم السماوى عن آخرها ؛ لأن لكل جسم سماوى مبدأً عقليًّا ؛ إذ

ومن امتناع كون الواجب تعالى مبدأً ، إلا لواحد .

ومن امتناع كون ذلك الواحد جسماً ، أو جسمانيًّا ، أو نفساً . . .

أحكام ثلاثة :

أحدها : أن المعلول الأول واحد من هذه الجواهر .

والثانى : أن باقية هذه الجواهر صادرة من الواجب بتوسط ذلك الواحد .

والثالث : أن السماويات صادرة من هذه الجواهر .

ولأجل هذه الفوائد ، وسم الفصل أيضاً « بالتحصيل » .

(١) أقول : هذا الفصل يشتمل على ثبوت حكم آخر متفرع على ما مر .

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ليس الجرم السماوى بتوسط جرم سماوى .

فيجب أن تكون الأجرام السماوية تبتدئ فى الوجود مع استمرار باق فى الجواهر العقلية ، من حيث لزوم وجودها نازلة فى استفادة الوجود ، مع نزول السماويات *

وهو وجوب استمرار العقول المترتبة الصادرة عن المبدأ الأول ، مع صدور السماويات. وإن كانت السماويات مبتدئة بعدها .

وذلك لأن العقول لو انقطعت قبل انقطاع السماويات بقيت الباقية منها غير مستندة إلى علة ؛ لأنها لا يمكن أن تستند إلى غير العقول .

فإذن العقول نازلة فى استفادة الوجود معها ، إلى عقل الفلك الأخير .

واعلم أن الشيخ لم يجزم :

بكون العقل الأول علة للفلك الأول .

ولا بانقطاع العقول عند الفلك الأخير .

ولا بوجوب تواليها فى علية الأفلاك المتوالية .

ولا بمساواة العقول للأفلاك فى العدد .

بل جزم بكونها مستمرة مع الأفلاك .

وبأنها لا تكون أقل عدداً من الأفلاك .

فإن الحكم الجزم فيما عدا ذلك مما لا تصل إليه العقول البشرية . ويظهر من ذلك أن اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ :

بتجويز ما لم يجزم هو به .

سخيف .

الفصل التاسع والثلاثون

زيادة تحصيل

(١) فمن الضرورى إذن أن يكون جوهر عقلى ، يلزم عنه :

جوهر عقلى .

وجرم سماوى .

ومعلوم أن الاثنين إنما يلزمان من واحد ، من حيثيتين .

---

(١) أقول : أراد أن يبين كيفية صدور كثرة عن المبدأ الأول .

فبدأ بالإشارة إلى أول كثرة وجب صدورها عنه .

وهو جوهر عقلى ، وجرم سماوى ، معاً .

وذلك لأن وجوب صدور الأجرام السماوية عن الجواهر العقلية ، مع استمرار وجود الجواهر العقلية ، يقتضى بالضرورة :

صدور جرم سماوى .

وجوهر عقلى ،

معاً عن جوهر واحد عقلى .

ولكن القول بصدور شيئين عن شىء واحد ، يناقض القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، فى بادئ الرأى .

بل القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، يقتضى ، إذا فهم على الإطلاق ، الذى يقتضيه مجرد هذه العبارة ، أن يكون الصادر عن المبدأ الأول شيئاً واحداً ، وعن ذلك الواحد ، واحد آخر ، وهلم جرًّا .

حتى لا يمكن أن يوجد شيئان ليس أحدهما فى سلسلة الترتيب علة للآخر .

إما على الولاء .

أو بتوسط الغير من العلل .

وهذا ظاهر الفساد ، فإن وجود موجودات كثيرة لا يتعلق بعضها ببعض معلوم بالضرورة .

لكن المراد منه أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، إذا كانت جهة الصدور واحدة ،

وتكثُّرُ الاعتبارات والجهات ممتنع فى المبدإ الأَول ؛ لأَنه واحد من كل جهة ، متعال عن أن يشتمل على حيثيات مختلفة ، واعتبارات متكثرة ، كما مر .

أما إذ تكثرت جهاته واعتباراته ،فقد يصدر عنه أشياء كثيرة غير مترتبة ؛ ولذلك حكم بصدور أعراض كثيرة من مقولات مختلفة ، عن الطبيعة الواحدة الجسمانية البسيطة ، لكثرة جهاتها ، واعتباراتها ، المنسوبة إلى تلك الأعراض .

وإلى هذا المعنى ، أشار الشيخ بقوله :

[ومعلوم أن الاثنين إنما يلزمان من واحد .

من حيثيتين .

وتكثر الاعتبارات والجهات ، ممتنع فى المبدأ الأول ؛

لأنه واحد من كل جهة ، متعال عن أن يشتمل على حيثيات ، مختلفة ، واعتبارات متكثرة ، كما مر .

وغير ممتنع فى معلولاته .

فإذن لم يمكن أن يصدر عنه أكثر من واحد ،

وأمكن أن يصدر عنه معلولاته] .

فهذا وجه امتناع استناد الكثرة إلى الأول ، ووجوب استنادها إلى غيره بالإجمال :

وبقى بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لإمكان صدور الكثرة عن الواحد فى المعلولات بالتفصيل . ونقدم له مقدمة فنقول :

إذا فرضنا مبدأ أول ، وليكن (ا) .

وصدر عنه شي واحد ، وليكن (ب) .

فهو فى أولى مراتب معلولاته .

ثم من الجائز أن يصدر عن (ا) بتوسط (ب) شيء وليكن (حـ) .

وعن (ب) وحده شيء وليكن (د) .

فيصير فى ثانية المراتب شيئان لا تقدم لأحدهما على الآخر .

وإن جوزنا أن يصدر عن (ب) بالنظر إلى (ا) شيء آخر ، صار فى ثانية المراتب ثلاثة أشياء .

وغير ممتنع فى معلولاته .

فإذن لم يمكن أن يصدر عنه أكثر من واحد .

ثم من الجائز أن يصدر عن (ا) بتوسط (حـ) وحده ، شىء .

وبتوسط (د) وحده ثان .

وبتوسط (حـ د) معاً ، ثالث .

وبتوسط (ب حـ) رابع .

وبتوسط (ب د) معاً خامس .

وبتوسط (ب حـ د) سادس .

وعن (ب) :

بتوسط (حـ) سابع .

وبتوسط (د) ثامن .

وبتوسط (حـ د) معاً تاسع .

وعن (حـ) وحده عاشر .

وعن (د) وحده حادى عشر .

وعن (حـ د) معاً ثانى عشر .

وتكون هذه كلها فى ثالثة المراتب .

ولو جوزنا أن يصدر عن السافل بالنظر إلى ما فوقه شىء ، واعتبرنا الترتيب فى المتوسطات التى تكون فوق واحدة ، صار ما فى هذه المرتبة أضعافاً مضاعفة .

ثم إذا جاوزنا هذه المراتب ، جاز وجود كثرة لا يحصى عددها ، فى مرتبة واحدة ، إلى ما لا نهاية له .

فهكذا يمكن أن تصدر أشياء كثيرة ، فى مرتبة واحدة ، عن مبدأ واحد .

وإذا ثبت هذا فنقول :

إذا صدر عن المبدأ الأول شىء ، كان لذلك الشىء هوية مغايرة للأول بالضرورة .

ومفهوم كونه صادراً عن الأول ، غير مفهوم كونه ذا هوية ما .

فإذن : ههنا أمران معقولان :

أحدهما : الأمر الصادر عن الأول ، وهو المسمى بالوجود .

وأمكن أن تصدر عنه معلولاته .

ولا حيثيتي اختلاف هناك إلا ما كان لكل شيء منها :

والثانى : هو الهوية اللازمة لذلك الوجود ، وهو المسمى بالماهية .

فهى من حيث الوجود، تابعة لذلك الوجود؛ لأن المبدأ الأول لو لم يفعل شيئاً لم تكن ماهيةٌ أصلا .

لكن من حيث العقل ، يكون الوجود تابعاً لها ، لكونه صفة لها ، ثم إذا قيست الماهية وحدها ، إلى ذلك الوجود ، عقل الإمكان .

فهو لازم لتلك الماهية بالقياس إلى وجودها .

وإذا قيست لا وحدها ، بل بالنظر إلى المبدأ الأول ، عقل الوجوب بالغير .

فهو لازم لتلك الماهية بالقياس إلى وجودها ، مع النظر إلى المبدأ الأول .

ولذلك جاز اتصاف كل واحدة من الماهية والوجود ، بالإمكان والوجوب .

وأيضاً إذا اعتبر كون الوجود الصادر عن الأول وحده ، قائماً بذاته ، لزمه أن يكون عاقلا لذاته .

وإذا اعتبر ذلك له مع الأول ، لزمه أن يكون عاقلا للأول .

فهذه ستة أشياء

وجود .

وهوية .

وإمكان .

ووجوب .

وتعقل للذات .

وتعقل للمبدأ .

واحد منها فى أولى المراتب ، هو الوجود .

وثلاثة فى ثانيتها ، هى :

الهوية اللازمة للوجود ، باعتبار مغايرته للأول .

والتعقل بالذات اللازمة له ، لتجرده .

والتعقل للمبدأ الذى استفاده من الأول .

أنه بذاته إمكانى الوجود .
وبالأول واجب الوجود .

واثنان فى ثالثها ، وهما :
الإمكان .
والوجوب .
المتأخران عن الهوية ، وذلك باعتبار تأخر الهوية عن الوجود
وأما باعتبار تقدمها عليه ، فهما فى ثانية المراتب ، مع الوجود .
والتعقلان فى ثالثها .
واسم العقل الأول يتناول هذه الأمور تضمناً والتزاماً ، وإن كان المعلول الأول من هذه الجملة ، ليس بالحقيقة إلا واحداً .
والهوية والإمكان يشتركان فى أنهما حال ذلك المعلول فى ذاته ، من حيث كونه بالقوة .
والوجود والتعقل بالذات يشتركان فى أنهما حاله فى ذاته ، من حيث كونه بالفعل .
والوجوب والتعقل للمبدأ ، يشتركان فى أنهما حاله المستفاد من مبدئه .
فهذه الأحوال الثلاثة هى التى يعبر عنها بالتثليث : الموجود فى العقل .
والأولى والثانية : تشتركان فى أنهما حاله فى ذاته .
والثالثة تمتاز عنهما بأنها حاله بالقياس إلى مبدئه .
وهما المرادان من قول من ذكر التثنية .
وإذا تقرر هذا فنرجع إلى باقى شرح المتن ونقول :
قوله :
[فمن الضرورى أن يكون جوهر عقلى يلزم عنه :
جوهر عقلى .
وجرم سماوى] .
يدل على أنه لم يجزم بكون العقل الأول مصدراً للفلك الأول ، إذ لا سبيل إلى ذلك .
بل حكم بالإجمال بأن مصدر الفلك الأول ، جوهر عقلى :
سواء كان هو أول الجواهر .
أو غيره .

وأنه يعقل ذاته .

ويعقل الأول .

لكن إن كان أول الأفلاك هو الفلك المحتوى على جميع الثوابت ، كما ذهب إليه بعض المتقدمين ، فالأشبه أن مصدره لا يكون هو العقل الأول ؛ فإن الكثرة فيه لا تبلغ عدداً يمكن إسناد جميع الثوابت إليها ، بل هو عقل آخر ، بعد العقل الأول .

وقوله :

[ولا حيثيّتى اختلاف هناك ، إلا ما كان لكل شىء منها .

أنه بذاته إمكانى الوجود .

وبالأول واجب الوجود .

وأنه يعقل ذاته :

ويعقل الأول] .

إشارة إلى أن إسناد الكثرة إلى العقل الذى هو المعلول الأول لا يمكن إلا من هذا الوجه .

وإنما ذكر أربعة أمور من الستة المذكورة ، ولم يذكر :

الهوية .

والوجود .

لأن المعلول الأول عبارة عن مجموعهما معاً ، والحيثيات اللازمة له ، هى الأربعة التى ذكرها ، لا غير .

وقوله :

[فيكون بما له من عقله الأول الموجب لوجوده .

وبما له من حاله عنده .

مبدأ لشىء] .

إشارة إلى أمرين :

أحدهما : ما يفيض من الأول على معلولاته .

والثانى : ما يحصل للمعلول بالنظر إلى الأول .

وهما ما يعبر عنهما :

فيكون بما له من عقله الأوّلَ الموجبَ لوجوده ، وبما له من حاله عنده ، مبدأ لشيء .

وبما له من ذاته ، مبدأ لشيء آخر .

بتعقل المبدأ .

ووجوب الوجود .

اللذين يجمعهما حال المعلول بالقياس إلى مبدئه . وهى أفضل حاليه المذكورتين ، التى بها صار مبدأ لعقل آخر .

وقوله :

[وبما له من ذاته :

مبدأ لشيء آخر] .

إشارة إلى حاله فى ذاته المشتملة على الحالتين الباقيتين ، التى بها صار مبدأ للفلك .

وقوله : [ولأنه معلول ، فلا مانع من أن يكون هو مقوماً من مختلفات] .

إشارة إلى إمكان كون المعلولات مشتملة على كثرة ؛ بخلاف الواجب ذاته .

وإنما أشار بلفظة : [هو] .

إلى العقل الأول ، مع جميع كمالاته اللازمة له ، لا إلى ما يكون منه فى أول مراتب المعلولات وحده ، وأن ذلك شيء واحد كما مر .

وقوله : [وكيف لا ، وله ماهية إمكانية ووجود من غيره ، واجب ؟] .

إشارة إلى الماهية والوجود اللذين لم يذكرهما من قبل .

وإنما ذكرهما ههنا ، لكونهما مقومات ، لا لوازم .

ووصفهما بالإمكان والوجوب ، تنبيهاً على استلزامهما للأوصاف المذكورة .

وقوله :

[ثم يجب أن يكون الأمر الصورى منه :

مبدأ للكائن الصورى .

والأمر الأشبه بالمادة .

مبدأ للكائن المناسب للمادة] .

ولأنه معلول ، فلا مانع من أن يكون هو مقوّماً من مختلفات.
وكيف لا ، وله ماهية إمكانية ، ووجود من غيره واجب .
ثم يجب أن يكون الأمرُ الصورى منه ، مبدأً للكائن الصورى .

أى ينبغى أن تستند عليته للعقل الذى تحته إلى حاله التى له بالقياس إلى مبدئه .
وعليته للفلك الذى تحته ، إلى حاله التى له ، فى ذاته ؛ فإن ذاته بالمادة أشبه .
وكماله الفائض عليه من مبدئه ، بالصورة أشبه .
والمعلول يشبه العلة ويناسبها .
ثم صرح عن ذلك بقوله :

[فيكون بما هو عاقل للأول ، الذى وجب به ، مبدأ لجوهر عقلى .
وبالآخر مبدأ لجوهر جسمانى] .

ثم أشار بقوله :

[ويجوز أن يكون للآخر تفصيل أيضاً إلى أمرين بهما يصير سبباً لصور ومادة جسميتين] .

إلى تفصيل حاله فى ذاته ، إلى الحالتين المذكورتين :
أعنى التى له من حيث كونه بالقوة .
والتى له من حيث كونه بالفعل .
فإنه بالأول صار مبدأ لهيولى الفلك ، التى يكون الفلك بها ، فلكاً بالقوة .
وبالثانى صار مبدأ لصورته التى يكون الفلك بها فلكاً بالفعل .
ولأجل كون الماهية والإمكان
عدميين فى ذاتيهما
وجوديين بغيرهما
كانت المادة
عدمية بانفرادها
وجودية بالصورة
ولأجل كون الماهية :

والأَمرُ الأَشبه بالمادة ، مبدأ للكائن المناسب للمادة .

متقدمة على الوجود ، من حيث العقل .

متأخرة عنه من حيث الوجود .

كانت المادة متقدمة على الصورة ، من وجه ، ومتأخرة عنها من وجه، كما مر فى « النمط الأول » .

ولأجل كون الوجوب أقرب إلى المبدأ فى الترتيب ، كان للصورة تقدم العلية على المادة .

فهذا ما أردنا بيانه .

وإنما أطنبنا القول فيه ؛ لأن أكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا فى الأسرار الحكمية قد تحيروا فى هذه المسألة ، وأقدموا بجهلهم بها ، على تجهيل المتقدمين من الحكماء . والتشنيع عليهم .

وقد شنع عليهم أبو البركات البغدادى بأنهم :

[نسبوا المعلولات التى فى المراتب الأخيرة ، إلى المتوسطة .

والمتوسطة إلى العالية .

والواجب أن ينسب الكل إلى المبدأ الأول ، وتجعل المراتب شروطاً معدة لإفاضته تعالى] .

وهذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية .

فإن الكل متفقون على صدور الكل منه ، جل جلاله .

وأن الوجود معلول له على الإطلاق .

فإن تساهلوا فى تعاليمهم ، وأسندوا معلولا إلى ما يليه ، كما يسندونه إلى العلل الاتفاقية ، والعرضية ، وإلى الشروط ، وغيرُ ذلك ، لم يكن ذلك منافياً لما أسسوه وبنوا مسائلهم عليه .

والفاضل الشارح : ممن نسبَ كلامهم فى هذه المسألة ، إلى الوهن والركاكة ، للسبب المذكور .

وقد ذكر فى الشرح :

[أن الشيخ خبط فى هذا الكتاب ، وفى سائر كتبه ، لأن كلامه مشعر

فيكون بما هو عاقل للأول الذى وجب به ، مبدأ لجوهر عقلى .

تارة ، بأنه إنما يصدر عقل وفلك ، عن العقل الأول؛ لما فيه من الإمكان والوجوب .

وتارة لأنه يعقل نفسه ، ويعقل غيره .

ولقد كان من الواجب عليه أن يفصل ؛ فإن الجمجمة غير لائقة بهذا الموضع].

أقول : الشيخ لم يجعل الوجوب وحده، مصدراً لعقل آخر فى موضع من كتبه التى وقعت إلى ، كالشفاء ، والنجاة ، والمبدأ والمعاد، والمباحثات ، والإشارات ، وغيرها من رسائله .

بل جعل عقله الأول الموجب لوجوده ، مبدأ لعقل آخر .

ولعله ذهب فى كتاب آخر وقع إلى هذا الفاضل، إلى ما يخالف ذلك .

وأما جعل الإمكان ، وعقله لنفسه ، مبدأين لفلك، فعلى ما ذكره ، ولا مناقضة بينهما ، كما مر .

وأما الجمجمة التى ذكرها ، إن كانت، فهى لا تدل فى هذا الموضع على قصور ، بل لعمرى قد كفى الشيخ — بجمجمة فى موضع خرست ألسن الفصحاء فيه — فضلاً وشرفاً .

ثم إنه اشتغل ببيان أن الأمور المذكورة من الإمكان، والوجوب ، والوجود ، وغيرها ، لا تصلح للعلية فى هذا الموضع .

وكرر ما ذكره مراراً :

[من كونها أموراً عدمية، أو أموراً مشتركة متساوية فى جميع الماهيات، وما يجرى مجراه] .

والجواب : بعد ما مر من الكلام عليه ، أنها على تقدير تسليم كونها أموراً عدمية ، ليست عللاً مستقلة بأنفسها ، بل هى شروط وحيثيات، تختلف أحوال العلة الموجدة بها .

والعدميات تصلح لذلك بالاتفاق .

وأما كونها أموراً مشتركة على التساوى ، فليس كما ظنه، بل هى مما يقع على ما تقال عليه تلك الأمور بالتشكيك ، كما مر فى الوجود .

وبالآخر مبدأ لجوهر جسمانى .

ثم قال :

[المعلول الأول لا يجوز أن يكون متقوماً من مختلفات ، وإلا لكان الأول علة لها] .

والجواب : أن المعلول الأول :

يطلق على العقل الأول ، مع جميع كمالاته ؛ فإنه أول ماهية صدرت عن الأول بكمالاتها .

ويطلق على الصادر الأول ، من غير أن يعتبر معه شيء من لوازمه .

فعلى التقدير الأول يصح الحكم على المعلول الأول بأنه متقوم من مختلفات .

وعلى التقدير الثانى لا يصح .

فلا مناقضة بينهما .

والشيخ قد صرح بذلك فى الشفاء فى هذا الموضع ؛ فإنه قال بهذه العبارة :

[ونحن لا نمنع أن يكون عن شيء واحد ذات واحدة ، ثم يتبعها كثرة إضافية ليست فى أول وجودها داخلة فى مبدأ قوامها ، بل يجوز أن يكون الواحد يلزم عنه واحد ، ثم ذلك الواحد يلزمه حكم ، وحال ، أو صفة ، أو معلول ، ويكون ذلك أيضاً واحداً ، ثم يلزم عنه لذاته شيء ، وبمشاركة ذلك اللازم شيء ، فينبع من ذلك كثرة ، كلها تلزم ذاته] .

فيجب إذن أن تكون مثل هذه الكثرة هى العلة لإمكان وجود الكثرة معاً عن المعلولات الأولى .

ثم قال الفاضل الشارح :

– بعد الحكم بأن المعلول الأول لا يجوز أن يكون مركباً من مقومات –

[وبه يظهر فساد قولهم : الجوهر جنس لما تحته ؛ لأن ذلك يقتضى كون المعلول الأول مركباً من جنس وفصل] .

أقول : وهذا خبط وقع منه ، لاشتباه الأجزاء الوجودية ، بما يجرى مجرى الأجزاء فى العقل .

ويجوز أن يكون للآخر تفصيل أيضاً إلى أمرين ، بهما يصير سبباً لصورة ومادة جسميتين *

ثم قال :

– بعد كلام طويل –

[ولو قنعنا بمثل هذه الكثرة فى أن تكون مصدراً للمعلولات الكثيرة ، فهى حاصلة الذات الله تعالى ؛ إذا أخذت مع السلوب والإضافات الكثيرة] .

والجواب : أن السلوب والإضافات إنما تعقل بعد ثبوت الغير ، فلو جعلت مبدأ لثبوت الغير ، كان دوراً] .

ثم قال :

[والشيخ لم يذكر على وجوب كون الأشبه بالصور مبدأ للكائن الصورى .
والأشبه بالمادة ، مبدأ للكائن المناسب للمادة ؛ دليلاً .
والذى عول عليه فى سائر كتبه ، أن الأشرف يتبع الأشرف ، مع أنه هو الذى قال فى برهان الشفاء:
[وإذا رأيت الرجل العلمى يقول : هذا شريف ، وهذا خسيس ، فاعلم أنه يخبط.
فليت شعرى كيف استجاز استعمال هذه المقدمة الخطابية فى هذه المباحث العلمية ؟] .

أقول : إذا استند مسببان ، أحدهما أتم وجوداً من الآخر ، إلى سببين كذلك .
وكان المسبب الأتم ، أتم وجوداً من المسبب الأنقص ، وجب استناده إلى السبب الأتم ؛ لأن المعلول لا يمكن أن يكون أتم وجوداً من علته .
وهذا موضع علمى ، وله نظائر كثيرة ؛ لأجلها قال الشيخ فى سائر كتبه فى هذا الموضع :
[والأفضل يتبع الأفضل من جهات كثيرة] .
ثم حكم لأجل ذلك بأن :

[الجوهر المفارق ، العقلى البرئ عن الإمكان ، لا يتبع حال علته فى ذاتها ، أعنى الطبيعة العدمية الإمكانية .
بل يتبع حال علته بالقياس إلى مبدئها ، أعنى الطبيعة الوجوبية الوجودية .

الفصل الأربعون

وهم وتنبيه

(١) وليس إذا قلنا إن الاختلاف لا يكون إلا عن اختلاف يجب أن يصح عكسه ، حتى يكون الاختلاف الذى فى ذات كل عقل ، يوجب وجود مختلف ، ويتسلسل إلى غير النهاية ؛ فإنك تعلم أن الموجب لا ينعكس كليًّا *

وأن الجوهر المادى يتبع الحال المناسبة له] .

على أنه ليس بمحتاج فى بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد ، إلى هذا التفصيل .

وهو لم يجزم أيضاً بذلك ، وكيف ؟ وهو معترف بالعجز عن إدراك ما هو دون ذلك من تفاصيل الأمور ، كما ذكره مراراً فى كتابه .

بل إنما ذكر بعد تمهيد بيان صدور الكثرة عن الواحد ، احتمال ذلك على سبيل الأولوية فقط .

وسائر اعتراضات الفاضل الشارح ينحل بما مر .

(١) أقول : تقرير الوهم أن يقال :

إذا كانت الحيثيات المذكورة الموجودة فى العقل سبباً لوجود :

عقل وفلك .

معاً ، تحت ذات العقل .

وكان كل عقل مشتملاً على مثل تلك الحيثيات .

فإذن يجب أن يكون تحت كل عقل :

عقل

وفلك

لا إلى نهاية .

والتنبيه على فساده أن يقال :

الفصل الحادى والأربعون

تذكير

(١) فالأول يبدع جوهراً عقلياً ، هو بالحقيقة مبدَع ،
وبتوسطه :
جوهراً عقلياً .
وجرماً سماوياً .

إنا إذا قلنا : إن كل :
عقل .
وفلك .
يصدران معاً عن عقل .
فذلك العقل يشتمل على كثرة .
ولا يلزم من ذلك أن كل عقل يشتمل على كثرة ، حتى يصدر عنه :
عقل
وفلك
معاً ؛ فإن الموجب لا ينعكس كلياً .
والعلة فى ذلك أن العقول ليست متفقة الأنواع ، حتى تكون متفقة المقتضيات .
(١) أقول : لما كان الإبداع إيجاد شىء بلا توسط :
آلة
أو مادة
أو زمان
أو غير ذلك .
وكان العقل الأول ، هو الذى أوجده الأول تعالى :

وكذلك عن ذلك الجوهر العقلي ، حتى تتم الأجرام السماوية ، وينتهي إلى جوهر عقلي ، لا يلزم عنه جرم سماوى *

من غير توسط شيء آخر .
ولا شرط جودى .
ولا عدمى .
كان المبدَع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط .
واعلم أن قول الشيخ :
[وبتوسطه
جوهراً عقلياً
وجرماً سماوياً]
ليس حكماً بأن المتوسط :
بين الأول .
وبين أول الأجرام السماوية .
ليس إلا عقلاً واحداً على سبيل الوجوب ، بل على سبيل الإمكان والاحتمال ، كما مر .
إذ لا دليل على ذلك .
وادعى الفاضل الشارح : [أن قول الشيخ :
« إن صدور العقل الثانى عن المبدأ الأول ، بتوسط العقل الأول »
كلام مجازى ؛ لأن المؤثر عنده فى العقل الثانى ، ليس هو المبدأ الأول بتوسط ؛ بل هو العقل الأول فقط] .
ثم إنه لم يؤيد دعواه ببينة ، بل قد كذبه .
تخصيص الشيخ العقل الأول ، بأنه المبدَع بالحقيقة .
لأن الإبداع الحقيقى — على ما أقر به هذا الفاضل — مفسر بالإيجاد من غير توسط .
فإذن لو كان موجد العقل الثانى ، هو العقل الأول ، لكان العقل الثانى أيضاً مبدعاً بالحقيقة .
وكذلك سائر المعلولات التى لا تستند إلى شيء غير عللها القريبة .

الفصل الثانى والأربعون

إشارة

(١) فيجب أن تكون هيولى العالم العنصرى لازمة عن العقل الأخير .

ولا يمتنع أن يكون للأجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه .

وحينئذ لم يكن لاختصاص العقل الأول بهذه الصفة وجه .

وهنالك يتبين أن ما توهمه أبو البركات أيضاً من كلامهم ، ليس بشىء .

وباقى الفصل ظاهر .

وإنما وسمه بالتذكير لكونه جامعاً لمقاصيد الفصول المتعلقة بترتيب العقول والأفلاك .

والغرض منه إعادة تصوير الجميع معاً .

(١) أقول : يريد بيان ترتيب صدور ما فى عالم الكون والفساد عن مباديها .

وبدأ بالهيولى المشتركة للعناصر الأربعة ، فأسندها إلى العقل الأخير ، وهو العقل الذى لا يلزم عنه جرم سماوى ، وإليه تنتهى العقول ، ويعرف بالفعال .

فنقول :

لما كانت الأجسام الكائنة من هذه الهيولى ، قابلة :

بجميع أنواع التغير

والحركة

بخلاف الأجرام السماوية

لم يمكن أن يكون سبب وجودها عقلا محضاً ، بل وجب أن يكون ما هو سببها القريب مشتملا على نوع من :

التغير

والحركة

لكن ليس هناك شىء يشتمل على التغير والحركة ، إلا الأجرام السماوية .

ولا يكفى ذلك فى استقرار لزومها ما لم تقترن بها الصورة .

فإذن وجب أن يكون للأجرام السماوية ضرب من التأثير فى تحصيل هذه الأجسام .
ولما كانت هذه الأجسام مؤلفة :
من هيولى مشتركة
وصور مشتركة
وكان كل واحد منهما قابلا للتغير والحركة فى حده .
وجب أن يكون اختلاف صورها ، مما يؤثر فيه اختلاف فى أحوال الأجرام السماوية .
وأن يكون اشتراك مادتها مما يؤثر فيه اشتراك فى أحوال الأجرام السماوية .
والأجرام السماوية تشترك فى الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة ، المسماة بالطبيعة الخامسة .
فيجب أن يكون لمقتضى تلك الطبيعة ، تأثير فى وجود المادة المشتركة ، فيكون ما تختلف فيه ، مبدأ تهيئها للصور المختلفة .
ولا يمكن أن يكون ذلك كافياً فى إيجاد المادة .
أما أولا : فلأن الأجسام وتوابعها لا يمكن أن تكون عللا لمواد أجسام أخر كما مر .
وأما ثانياً : فلأن الأمور الكثيرة المشتركة فى :
النوع
أو الجنس .
لا تكون وحدها — بلا مشاركة من واحد معين — علة لذات واحدة ، بل تكون بارتباط بواحد ، يردها إلى أمر واحد كما مر فى « النمط الأول » فى كون الصورة علة.
فإذن : العقل المذكور هو الذى يفيض عنه — بمعاونة الحركات السماوية — مادة فيها رسم صور العالم الأسفل من جهة الانفعال ، كما أن فى ذلك العقل رسمها على جهة الفعل .

وهذا هو المراد من قول الشيخ :
[ولا يمتنع أن يكون للأجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه] .
ولكن لا يكفى وجود العقل ، والطبيعة المتفقة الفلكية فى استقرار لزوم المادة ، ما لم تقترن الصور ، كما مر بيانه فى « النمط الأول » .

(٢) وأما الصور فتفيض أيضاً من ذلك العقل ، ولكن تختلف في هيولاها ، بحسب ما يختلف من استحقاقها لها ، بحسب استعداداتها المختلفة .

فإن قيل ؟ : إنكم نفيتم إمكان كون الجسم وتوابعه علة لمادة جسم آخر ، وههنا قد جعلتم الطبيعة الجسمانية جزءاً من علة مادة جسم آخر .

أجبنا : بأن الطبيعة الجسمانية ليست شريكة فى إفاضة أصل وجود المادة ، بل هى مُعينة فى جعل ذلك الوجود بحيث يقبل :

التغير

والحركة

فى حده . كما مر .

(٢) أقول : لما فرغ من ذكر كيفية صدور المادة العنصرية عن مبدئها ، اشتغل بذكر الصور ، وبيّن أنها تصدر أيضاً من ذلك العقل ، ولكن تختلف فى الهيولى المشتركة بحسب الاستحقاقات المختلفة المنسوبة إلى الاستعدادات المختلفة ، الحاصلة من اختلاف أوضاع العلويات وحركاتها .

وذلك بأن يكون ، إذا خصص المادة تأثير من التأثيرات السماوية :

بلا واسطة جسم عنصرى

أو بواسطة منه

فجعلها على استعداد خاص ، بعد العام الذى كان فى جوهرها .

فاض عن هذا المفارق صورة خاصة ، وارتسمت فى تلك المادة .

فإذن هنالك مخصصات مختلفة

ومخصصات المادة معداتها .

والمعد هو الذى يحدث عنه ، فى المستعد ، أمر ما ، تصير مناسبته لذلك الأمر ، بشىء بعينه ، أولى من مناسبته لشىء آخر .

فيكون هذا الإعداد مرجحاً لوجود ما هو أولى فيه ، من واهب الصور .

(٣) ولا مبدأ لاختلافاتها إلا الأجرام السماوية بتفصيل ما يلى جهة المركز مما يلى جهة المحيط ، وبأحوال تدق عن إدراك الأوهام

ولو كانت المادة على التهيؤ الأول العام لتشابهت نسبتها إلى الصور ، إلا ما يكون بحسب اختلاف المؤثرات فيها .

وذلك الاختلاف أيضاً ينسب إلى جميع المواد نسبة واحدة ، فلا يجب أن تختص به مادة ، دون مادة ، إلا لأمر آخر يرجع إليها ، وهو الاستعداد .

فإذن لا بد فى وجود الصور المختلفة من الاستعدادات المختلفة .

ومثاله : الماء ، إذا أفرط فى تسخينه ، فإن مادته بذلك تصير بعيدة المناسبة للصورة المائية ، شديدة المناسبة للصورة الهوائية .

فهذا هو الاستعداد .

فصار من حقها أن تفيض الصورة الهوائية عليها وتزول الصورة المائية عنها .

وهذا هو الاستحقاق .

(٣) أقول : يريد أن يشير إلى سبب اختلاف صور العناصر الأربعة .

فذكر أن مبدأ ذلك الاختلاف هو الأجرام السماوية المقتضية لتفصيل كرة ، كرة ، تلى المركز مما يلى جهة المحيط ، إلى أن ينفصل حشو الفلك الأخير إلى أربع كرات مختلفة الصور .

وهذا سبب إجمالى .

وأما السبب التفصيلى ، فقد دق عن إدراك الأوهام .

واعلم أن الشيخ ذكر فى « الشفاء » :

[أن قوماً من المنتسبين إلى هذا العلم — يعنى الكندى ومن تبعه بعده — قالوا : لأن الفلك مستدير فيجب أن يستدير على شىء ثابت فى حشوه .

فيلزم من محاكته له التسخن ، حتى يستحيل ناراً ، وما يبعد عنه يبقى ساكناً ، فيصير إلى التبرد والتكاثف ، حتى يصير أرضاً .

وما يلى النار منه يكون حاراً ؛ ولكنه أقل حراً من النار .

وما يلى الأرض يكون كثيفاً ، ولكنه أقل تكثفاً من الأرض .

تفاصيلها ، وإن فطنت لجملتها .

وهناك توجد صور العناصر .

وقلة الحرارة ، وقلة التكثف ، يوجبان الترطب ؛ فإن اليبوسة :

إما من الحر .

وإما من البرد .

لكن الرطب الذى يلى الأرض ، هو أبرد .

والذى يلى النار ، هو أحر .

فهذا سبب كون العناصر] .

ثم قال الشيخ :

[إن ذلك ليس بسديد عند التفتيش ؛ لأنه يقتضى أن يكون الوجود أولاً ، بجسم ليس له فى نفسه إحدى الصور المقوِّمة ، غير الجسمية ، وإنما يكتسب سائر الصور بالحركة والسكون ، ثانياً .

والحق أن الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصور الجسمية التى هى الأبعاد فقط ، ما لم تقترن به صورة أخرى ؛ فإن الأبعاد تتبع فى وجودها صورة أخرى تسبق الأبعاد .

وإن شئت فتأمل :

حال التخلخل ، من الحرارة .

والتكاثف ، من البرودة .

بل الجسم لا يصير جسماً ، بحيث يتبع غيره فى الحركة ، أو يسكن ، إلا وقد تمت طبيعته .

لكن يجوز أن يكون إذا تمت طبيعته يستحفظ بأصلح المواضع لاستحفاظها ؛ فإن الحار يستحفظ حيث الحركة .

والبارد يستحفظ حيث السكون] .

قال :

[والأشبه أن يكون الأمر على قانون آخر :

(٤) ويجب فيها :

بحسب نسبها من السماوية .

ومن أمور منبعثة من السماوية .

امتزاجات مختلفة الإعدادات لقوى تعدها .

وهناك تفيض :

النفوس النباتية .

وهو أن تكون هذه المادة ، التى تحدث بالشركة ، يفيض عليها من الأجرام السماوية :

إما عن أربعة أجرام .

وإما عن عدة منحصرة فى أربع جُمل :

عن كل واحد منها ما يهيئها لصورة جسم بسيط ، فإذا استعدت نالت الصور من واهبها .

أو يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد .

وأن يكون هناك سبب يوجب انقساماً من الأسباب الخفية علينا] .

(٤) أقول : أراد أن يشير إلى أسباب الامتزاجات ، التى هى مبادئ التركيبات .

فذكر أنها إنما تجب بشيئين :

أحدهما : نسب العناصر من السماويات .

والثانى : أمور منبعثة من السماويات .

أما النسب فكمحاذاة الشمس لموضع من الأرض المقتضية : لإضاءة ذلك الموضع .

و — بتوسط الضوء — لتسخينه .

و — بتوسط السخونة — لتخلخل الجسم المتسخن ، أو إصعاده .

و — بسبب التخلخل أو الصعود — لإخراجه من موضعه الطبيعى .

والحيوانية .

والناطقة .

من الجوهر العقلي الذي يلي هذا العالم .

و – بسبب الخروج من موضعه – لامتزاجه بغيره .

وأما الأمور المنبعثة من السماويات .

فكالهيئات الفائضة على الطبائع .

والصور والنفوس ، التي بها تصدر الأفعال عنها .

فإنها أمور تنبعث عن الصور الفلكية التي هي مبادئ حركاتها ،فتصير هذه الصور بسببها فعالة .

في موادها .

ومواد غيرها .

وإذا صارت فعالة ، صارت محركة لهذه الأجسام ، مازجة بعضها بالبعض ، كما نشاهد من القوى الغاذية .

فصارت عللاً للامتزاجات .

واعلم : أن المراد من الأمور المنبعثة عن السماوية ، ليس هو تلك الصور والنفوس أنفسها ؛ لأنها ليست منبعثة عن السماوية ، وإنما هي منبعثة عن جوهر مفارق .

بل المراد تلك الهيئآت المذكورة ، التي تعد موضوعاتها لأن تكون مبادئ أفعال تخصها .

وبعد حصول الامتزاجات عن هذين الشيئين تحدث المزاجات المختلفة ، وتستعد بحسب قربها وبعدها ، من الاعتدال ، لقبول :

الصور المعدنية

والنفوس النباتية

والحيوانية

والناطقة

(٥) وعند الناطقة يقف ترتب وجود الجواهر العقلية ، وهى المحتاجة إلى الاستكمال بالآلات البدنية ، وما يليها من الإفاضات العالية .

فتفيض تلك الصور والنفوس عليها ، من العقل الفعال ، كما مر تقريره فى « النمط الثانى » .

(٥) أقول : يشير إلى أن آخر مراتب الموجودات العقلية ، جوهر عقلى هو النفس الناطقة .

كما كان أولها جوهراً عقليًّا ، هو العقل الأول .

إلا أن ذلك الجوهر لما كان إبداعيًّا ، كان كاملاً غنيًّا ، فى أول إبداعه ، بريئاً من القوة والنقصان كل البراءة .

وهذا الجوهر ، لما كان موجوداً بوسائط كثيرة ، محدثاً بحدوث مادة ، كانت كمالاته متأخرة عن وجوده ، فكان محتاجاً إلى الاستكمال من إفاضات الجواهر العالية العقلية عليها :

بالآلات البدنية .

وبما يليها من الأجسام .

التى تعدها لقبول تلك الإفاضات .

فلما انتهى إلى آخر المراتب ، قطع الكلام فى هذا النمط .

والفاضل الشارح : أورد شكوكاً :

منها :

[أن الاستعدادات المذكورة :

إن كانت عدمية ، لم تكن أسباباً للترجيح .

وإن كانت وجودية ، فحكمهم بصدورها عن السماويات ، يقتضى اعترافهم بأن السماويات صالحة للعلية .

وحينئذ يمكن إسناد الصور إليها ، دون العقل الفعال .

وإن أبوا عن ذلك لقولهم : الصور لا تصدر عن الأجسام ، فلا كلام فى أن

وهذه الجملة ، وإن أوردناها على سبيل الاقتصاص فإن تأملك

إسناد جميع الكيفيات ، والقوى ، والأعراض الجسمانية إليها ممكن .

وذلك مما لا يذهبون إليه] .

والجواب : أن إسناد الأعراض إلى الأجسام يستدعى شرائط كالوضع المخصوص . وغيره .

فما استجمع تلك الشرائط ، أسندت إليه .

وما لم يستجمعها أسندت إلى غيره .

ومنها :

[أنهم لما حكموا بصدور الصور والقوى ، عن العقل الفعال ، فقد حكموا بصدور أنواع غير محصورة عنه .

وهذا يناقض قولهم :

« الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد » .

فإن جعلوا السبب فى ذلك ، اختلاف القوابل ، فهلا أسندوا تلك الصور إلى المبدأ الأول ، وعللوا الاختلاف بالقوابل ؟]

وهذا الاعتراض قد نسبه فى بعض كتبه ، إلى « الشهرستانى » ثم أورد عنه جواباً نسبه إلى بعض الناس ، وهو أن :

[الواحد يفعل أفعالا كثيرة عند تعدد الآلات :

كالنفس الناطقة .

أو عند تعدد القوابل :

كالعقل الفعال .

أما الأول فلما لم يجز أن يفعل :

بتوسط الآلة .

ولا المادة .

لم يمكن إسناد هذه الكثرة إليه] .

أقول : هذا الجواب ليس بمرض على أصولهم ؛ إذ لا فرق عندهم :

٢٤٠ ما أعطيته من الأصول يهديك سبيل تحققها من طريق البرهان *

بين المبدأ الأول .

وبين العقول المجردة .

فى نفى الفعل ، بتوسط الآلة والمادة ، عنهما .

بل إنما يجوزونه فى النفوس فقط .

والجواب الصحيح : أن يقال : صدور الأفعال التى لا تنحصر ، عن فاعل واحد ، إنما يكون بحسب حيثيات غير منحصرة فيه .

واختلاف القوابل لا يمكن أن يكون سبباً ، لكون الفاعل فى نفسه بحيث يمكن أن تصدر عنه تلك الأفعال المتكثرة ، بل إنما هو سبب لتعين كل فعل من تلك الأفعال الممكنة الصدور ، لكل مادة ، وتخصيص كل مادة دون غيرها .

فإذن فاعل هذه الصور والقوى ، مشتمل على حيثيات غير منحصرة .

والأول يتعالى عن ذلك .

فإذن هو جوهر من العقليات متأخر الوجود ، عما يقرب من المبدأ الأول ، بحيث يمكن اشتماله على أمثال تلك الحيثيات .

ومنها :

[أن إسناد الحوادث ، إلى الأحوال السماوية الحادثة ، يقتضى إسناد تلك الأحوال إلى غيرها .

حتى تتسلسل الأسباب دفعة .

أو يستند شىء إلى ما يسبقه بالزمان ، وهما ممتنعان عندهم]

وهذا الشك مكرر ، وقد تقدم جوابه .

النمط السابع

فى التجريد*

الفصل الأول

تنبيه

(١) تأمل كيف ابتدأ الوجود من الأشرف فالأشرف ، حتى انتهى إلى الهيولى .

---

* أقول : يريد أن يبين فى هذا النمط وجوب بقاء النفوس الإنسانية، بعد تجردها عن الأبدان ، مع ما تقرر فيها من المعقولات .

وكيفية تقرر المعقولات فى الجواهر المجردة العاقلة إياها .

ووجوب تعقل الأول الواجب تعالى ، جميع الموجودات الكلية والجزئية ، على الوجه الأول الأشرف ، من وجوه التعقل .

وكيفية كون علمه سبباً لنظام الكل .

وكيفية وقوع الشر فى الكائنات مع تعقله إياها من حيث هى خيرات تابعة لذاته ، التى هى منبع الخير .

وما يتصل بذلك من المباحث .

وإنما وسمه بالتجريد لتجرد موضوعات هذه المسائل عن المواد الجسمانية .

(١) أقول : لما ذكر فى آخر النمط المتقدم ، مراتب الموجودات ، أراد أن يبتدئ فى هذا النمط بالإشارة إلى مبدأ الوجود ومعاده ؛ فإن الوجود بهذا الترتيب :

قد صار ذا مبدأ ، ابتدأ منه .

وذا معاد ، عاد إليه .

ثم عاد من الأخس فالأخس ، إلى الأشرف فالأشرف ، حتى بلغ النفس الناطقة ، والعقل المستفاد .

(٢) ولما كانت النفس الناطقة التى هى موضوع ما للصور

ومراتب البدء بعد المبدأ الأول ، هى : مرتبة العقول ، من العقل الأول إلى الأخير .

وبعدها مرتبة النفوس السماوية الناطقة ، من نفس الفلك الأعلى ، إلى نفس الفلك الأدنى .

وبعدها مرتبة الصور ، من صور الفلك الأعلى ، إلى صور العناصر .

وبعدها مرتبة الهيولات ، من هيولى الفلك الأعلى ، إلى الهيولى المشتركة العنصرية .

وبها تنتهى مراتب البدء .

وتكون بعدها مراتب الصور ، أعنى التوجه إلى الكمال ، بعد التوجه منه .

وأولها مرتبة الأجسام النوعية البسيطة ، من الفلك الأعلى إلى الأرض .

وبعدها مرتبة الصور الأولى الحادثة بعد التركيب ، كالصور المعدنية ، وغيرها ، على اختلاف مراتبها .

وبعدها مرتبة النفوس النباتية بأسرها .

وبعدها مرتبة النفوس الحيوانية على اختلافها .

وبعدها مرتبة النفوس الناطقة المجردة الإنسانية جميعها . والمرتبة الأخيرة هى مرتبة العقل المستفاد ، المشتمل على صور جميع الموجودات ، كما هى ، اشتمالا انفعاليًّا .

كما كانت العقول فى المرتبة الأولى مشتملة عليها اشتمالا فعليًّا .

فبالعقل المستفاد عاد الوجود إلى المبدأ الذى ابتدأ منه ، وارتقى إلى ذروة الكمال ، بعد أن هبط عنه .

وظاهر أن الشرف — أعنى البراءة عن القوة — مرتب فى صنفى المراتب على التكافؤ منه من الجانبين ، إلى الهيولى التى وجودها ليس إلا كونها بالقوة ، فهى فى نهاية الخسة ، وتحاذيها فى الجانب الآخر ، العقول المجردة وما فوقها .

(٢) أقول : لما كانت النفس الناطقة واقعة فى آخر مراتب العود ، اشتغل بالبحث عن حالها بعد تجردها عن البدن .

المعقولة ، غير منطبعة فى جسم تقوم به ، بل إنما هى ذات آلة بالجسم .

فاستحالة الجسم عن أن يكون آلة لها ، وحافظاً للعلاقة معها بالموت ، لا يضر جوهرها ، بل يكون باقياً بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية *

فاستدل :

بتجردها ، فى ذاتها وكمالاتها الذاتية ، عن المادة ، وما يتبعها .

وبأنها غير متعلقة الوجود بشىء غير مباديها الدائمة الوجود .

على ما تبين فى « النمط الثالث » وغيره .

على بقائها بعد الموت كذلك .

وأشار بلفظة : [لما] .

إلى ما ثبت فى « النمط الثالث » من عدم انطباع النفس فى الجسم .

وبقوله : [التى هى موضوعة ما للصور المعقولة] .

إلى كمالاتها الذاتية الباقية معها ببقائها التى بها استدل على امتناع انطباعها فى الجسم .

وبقوله : [بل إنما هى ذات آلة بالجسم] .

إلى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم منه احتياجها فى وجودها وكمالاتها المذكورة ، إليه .

ثم جعل قوله : [فاستحالة الجسم عن كونه آلة لها لا يضر جوهرها] .

تالياً لما وضعه بعد لفظة : [لما] .

وأتم مقصوده بقوله : [بل يكون باقياً بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية] .

وذلك لوجوب بقاء المعلول مع علته التامة .

فهذا برهان لمى هو عمدة براهين هذا الباب على ما ذكره الشيخ أبو البركات البغدادى .

واعلم أن إسناد حفظ العلاقة مع الجسم ، ههنا إلى الجسم ، ليس بمناقض لإسناده

الفصل الثانى

تبصرة

(١) إذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال ، لم يضرها فقدان الآلات ؛ لأنها تعقل بذاتها ـ كما علمتَ ـ لا بآلتها .

ولو عقلت بآلتها لكان لا يعرض للآلة كلال ألبتة ، إلا ويعرض للقوة العاقلة كلال ، كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة .

حفظ المزاج ، الذى هو سبب العلاقة ، فى « النمط الثالث » إلى النفس ؛ لأن النفس كما كانت حافظة لها بالذات ، فالجسم حافظ أيضاً ، ولكن بالعرض ؛ وذلك لأن إفساد المزاج المقتضى لقطع العلاقة ، إنما يتطرق من جهة الجسم وعوارضه ؛ والشارح أسند استحالة البدن عن كونه آلة للنفس ، إلى الجسم .

وعدم تطرق الفساد إلى الشىء ، مما من شأنه أن يتطرق منه الفساد ، حفظ ما ، للشارح الشىء ، لكنه حفظ بالعرض .

ثم إن الشيخ أكد هذا المطلوب بما أورده بعد هذا الفصل .

(١) أقول : التبصرة جعل غير البصير ، كالأعمى ، بصيراً .

والتنبيه جعل غير اليقظان ، كالنائم ، يقظانا .

فى تسمية هذا الفصل بالتبصرة ، دون التنبيه ، تعريض بأن البحث المذكور فيه ، أوضح من الأبحاث المذكورة فى الفصول الموسومة بالتنبيهات ؛ لأن المبالغة عند حث الغافل عن إدراك الشىء الحاضر أمامه ، إنما يكون فى نسبته إلى العمى ، أكثر منها فى نسبته إلى النوم .

وأما كون هذا البحث أوضح من غيره ، فلأنه يفيد استبصار الغافل ، الذاته بذاته ،

ولكن ليس يعرض هذا الكلال .

بل كثيراً ما تكون القوى الحسية والحركية فى طريق الانحلال .

والقوة العقلية :

إما ثابتة .

وما عداه يفيد استبصاره بغيره .

فقوله :

[إذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال ، لم يضرها فقدان الآلات] .

تكرار لما سلف فى الفصل المتقدم ، مع مزيد فائدة ؛ وهى أن فقدان الآلات بعد حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعال ، لا يضرها .

فى بقائها فى نفسها .

ولا فى بقائها على كمالاتها الذاتية المستفادة من العقل الفعال .

فإن الفاعل والقابل ، لها ، موجودان معاً ، عند فقدان الآلات .

والآلات المفقودة ، ليست بالآلات لها ، بل لغيرها .

وقوله : [لأنها تعقل بذاتها كما علمت] .

إشارة إلى ما مر فى « النمط الثالث » من بيان كون النفس عاقلة بذاتها ، لا بالآلات البدنية .

ثم إنه أراد المبالغة فى إيضاح ذلك ليتضح الفرق :

بين الكمالات الذاتية الباقية مع النفس .

والكمالات الذاتية البدنية الزائلة عنها ، بعد المفارقة .

فذكر على ذلك أربع حجج .

منها واحدة فى هذا الفصل .

وهى استثنائية متصلة .

مقدمها قوله : [ولو عقلت بآلتها] .

بسم

وإما فى طريق النمو والازدياد .

وليس إذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال ، يجب أن لا يكون لها فعل بنفسها ؛ وذلك لأنك علمت أن استثناء عين التالى لا ينتج .

وتاليها متصلة كلية موجبة ، وهى قوله :

[لكان لا يعرض للآلة كلال ، إلا ويعرض للقوة كلال] .

وصورتها هكذا :

لو كان تعقل النفس بآلات بدنية ، لكان كلما يعرض لتلك الآلات كلال ، يعرض لها فى تعقلها كلال .

وذلك واضح ؛ فإن اختلال الشرط يقتضى اختلال مشروطه .

وقوله : [كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة] .

استشهاد بالأفعال التى تصدر عنها بالآلات البدنية ، وتختل باختلالها .

وفائدة هذا الاستشهاد أن جودة الفاعلية :

قد تكون بسبب التمرن الحاصل للفاعل ، بعد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة .

وقد تكون بسبب التجربة الحاصلة عند استحضار صور أفعال مختلفة صدرت عنه .

وقد تكون بسبب القوة التى بها يكون اقتداره على الفعل أتم اقتداراً .

والإنسان فى سن الانحطاط يكون أجود تعقلا منه ، فى سن النمو بالوجوه الثلاثة جميعاً .

ويكون أجود إحساساً بالوجهين الأولين ؛

أعنى : بسبب التمرين ، والتجارب المقتضية لاثتبات المحسوسات .

دون الوجه الأخير ؛ فإنه لا يكون أحد سمعاً ولا بصراً .

والمراد ههنا الفرق بين الأمرين ، بهذا الوجه ؛ فلذلك أورد الاستشهاد بالإحساس والتحرك .

وقوله : [ولكن ليس يعرض هذا الكلال] .

استثناء لنقيض التالى :

وهو متصلة سالبة جزئية ، تقديره .

وأزيدك بياناً فأقول :

إن الشيء قد يعرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه ، فليس ذلك دليلًا على أنه لا فعل له فى نفسه .

ولكن ليس كلما يعرض للآلات كلال ، يعرض للنفس فى تعقلها كلال .
بل قد تكل الآلات ، ولا تكل هى فى تعقلها بل :
إما أن يثبت .
وإما أن يزيد وينمو .
كما يكون فى سن الانحطاط .
وأيضاً كما يكون فى توالى الأفكار المؤدية إلى العلوم :
فإن الدماغ يضعف ، بكثرة الحركات الفكرية .
والنفس تقوى لازدياد كمالاتها .
وهذا الاستثناء أنتج نقيض المقدم ، وهو :
أن تعقلها ليس بآلات بدنية .
وههنا قد تمت الحجة .
ثم إن الشيخ اشتغل بنفى وهم ، يمكن أن يعرض ههنا ، وهو أن يقال :
لو كان عدم كلال النفس فى تعقلها مع كلال الآلة ، دالاً على أن تعقلها ليس بالآلة ، لكان وجود كلالها فى تعقلها مع كلال الآلة ، دالا على أن تعقلها بالآلة .
فذكر أن هذا استثناء لعين التالى ، وهو غير منتج .
ثم إنه زاد فى بيانه بأن وجود الفعل لشيء فى صورة معينة يدل على كونه فاعلا مطلقاً .
أما عدمه فى صورة معينة ، فلا يدل على كونه غير فاعل أصلا .
قال الفاضل الشارح : معترضاً على ذلك :
[يجوز أن يكون المعتبر فى بقاء النفس على كمال تعقلها ، حداً معيناً من الصحة البدنية ، وهو باق إلى آخر الشيخوخة .
ويكون النقصان الحاصل فى زمان الكهولة ، واقعاً فيما يزيد على ذلك المعتبر .
بخلاف الحاصل فى آخر الشيخوخة ؛ فإنه واقع فى نفس ذلك المعتبر .

وأما إذا وجد ولا يشغله غيره ولا يحتاج إليه ، دل على أن له فعلاً بنفسه *

وحينئذ يكون النقصان الثانى مخلا ، دون الأول .
كما أن للصحة المعتبرة فى بقاء القوة الحيوانية حدًّا ما ، لا تبقى تلك القوة بدونه ، وتبقى مع الازدياد والانتقاص فيما وراءها] .
ثم إنه حمل الازدياد فى الكهولة :
[على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم فى هذه السن ، مع عدم الاختلال] .
وأقول : القوة الحيوانية تقع بالاشتراك :
على الكمال الأول الذى يكون به الحيوان حيواناً .
وعلى الكمالات الثانية الصادرة عنه.
والأول أمر لا يحتمل الزيادة والنقصان .
بخلاف الثانى .

فالحد المعين من الصحة الذى لا يزيد ولا ينقص ، معتبر فى بقاء الأول .
وأما المعتبر فى الثانى فالصحة القابلة للازدياد والانتقاص ؛ ولذلك تزيد تلك الكمالات بازديادها ، وتنقص بانتقاصها ، وههنا ليس الكلام :
فى الكمال الأول للنفس العاقلة ، بل فى كمالاتها الثانية القابلة للازدياد والانتقاص .
وظاهر أنها لو كانت مقتضية بالآلات المختلفة الأحوال ، لاختلفت باختلافها ، كما اختلفت الكمالات الحيوانية ، وليس الأمر كذلك .

وأما حمل الازدياد الحاصل فى الكهولة ، على اجتماع العلوم الكثيرة ، فغير ما نحن فيه ، على ما مر .

هذا ، مع أن الشيخ معترف بأن هذه الحجة ، والحجة التى أوردها بعدها ، من الحجج الإقناعية فى هذا الباب ، على ما ذكره فى سائر كتبه .
يعنى أنها تكون مقنعة للمسترشدين ، وإن لم تكن مسكتة للجاحدين .
فإن الإقناعات العلمية تكون هكذا ، لا على ما يستعمل فى الخطابة ، فإنها تطلق هناك على كل ما يفيد ظنًّا ما :

الفصل الثالث

زيادة تبصرة

(١) تأمل أيضاً أن القوى القائمة بالأبدان يُكلها تكرر الأفاعيل ، لا سيما القوية ، وخصوصاً إذا أتبعت فعلاً ، فعلا على الفور .

صادقاً كان أو كاذباً .

فهى بهذا الاعتبار تشمل التجريبيات وما يجرى مجراها مما يعد من اليقينيات .

(أ) أقول : يقال خرجت فى إثر فلان ، أى فى أثره .

وهذه حجة ثانية .

وتقريرها : أن تكرار الأفاعيل ، وخصوصاً الأفاعيل القوية الشاقة تكل القوى البدنية بأسرها .

وتشهد بذلك :

التجربة

والقياس .

أما التجربة : فظاهرة .

وأما القياس : فلأن تلك الأفاعيل ، لا تصدر عن قواها إلا مع انفعال الموضوعات فى تلك القوى .

كتأثر الحواس عن المحسوسات ، فى الإدراك .

وكتحرك الأعضاء ، عند تحريك غيرها ، فى الحركة .

والانفعال لا يكون إلا عن قاهر ، يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة ، فيوهنه .

والفعل ، وإن كان مقتضى طبيعة القوة ، لكنه لا يكون مقتضى طبيعة العناصر ، التى تتألف موضوعات تلك القوى عنها ، فتكون تلك الطبائع مقسورة عليها ، مقاومة لتلك القوى فى أفعالها .

وكان الضعيف ، فى مثل تلك الحال ، غير مشعور به ،
كالرائحة الضعيفة إثر القوية .
وأفعال القوة العاقلة قد تكون كثيرًا بخلاف ما وُصف *

والتنازع والتقاوم يقتضى الوهن فيهما جميعاً.
وربما يبلغ الكلال والوهن حدًّا تعجز عنده القوة عن فعلها ، أو تبطل ، كالعين تضعف بعد مشاهدة النور الشديد ، عن الأبصار ، أو تعمى .
[وأفعال القوى العاقلة قد تكون بخلاف ما وصف] .
هذه القضية هى صغرى القياس .
وكبراه ما مر .
وتقديره : أن يقال : العاقلة قد لا يكلها كثرة الأفاعيل، وكل قوة بدنية ، فدائماً تكلها كثرة الأفاعيل .
فالعاقلة ليست بدنية .
والعاقلة وإن كان تعقّلها ، مع انفعال ما، لكنها لا تضعف ولا تكل بالانفعال ؛ لبساطة جوهرها ، وخلوها عن التقاوم المذكور .
بخلاف البدنية .
وإنما قال : [قد يكون كثيراً بخلاف ما وصف] .
ولم يقل : [دائماً] .
لأن العاقلة، إذا كان تعقلها بمعاونة من المفكرة التى هى قوة بدنية ، فقد تضعف عن التعقل ، لا لذاتها ، ولكن لضعف معاونها.
والحاصل : أن تكرار الأفعال يوهن القوى البدنية ، أو يبطلها دائماً ، ولا يوهن العقلية دائماً ، بل ربما يقويها ويشحذها ، فضلا عن الإبطال .
واعتراض الفاضل الشارح :
[بتجويز كون العاقلة مخالفة لسائر القوى، بالنوع ، مع كون الجميع بدنية .
وحينئذ لا يبعد اختصاص البعض بالكلال دون البعض] .
ساقط ؛ لأن القياس المذكور يأباه .

الفصل الرابع

زيادة تبصرة

(١) ما كان فعله بالآلة ، ولم يكن له فعل خاص ، لم يكن له فعل فى الآلة .

ولهذا فإن القوى الحساسة :

لا تدرك آلتَها بوجه .

ولاتدرك إدراكاتها بوجه .

لأنها لا آلات لها إلا آلاتها ، وإدراكاتها .

وأما قوله :

[الخيال يدرك « البقة » بعد تخيل الجبل فإذن الحكم بأن الضعيف غير مشعور به أثر القوى ، ليس بكلى] .

فليس بشىء ؛ لأنهم لا يعنون .

بقوة المحسوس كبره.

ولا بضعفه صغره .

بل يعنون بهما شدة تأثيره فى الحاسة ، وضعفه .

(١) أقول : هذه حجة ثالثة .

وهى أوضح من المذكورتين قبلها .

وهى مبنية على قضية واضحة ، وهى أن :

كل فاعل ليس له فعل إلا بتوسط آلة، فلا فعل له فى شىء، لا يمكن أن تتوسط آلته بينه وبين ذلك الشىء .

ويتفرع منه مقدمة هى كبرى هذه الحجة ؛ وهى قولنا :

كل مدرك بآلة جسمانية ، فلا يمكنه أن يدرك :

ذاته .

ولا فعل لها إلا بـآلاتها .

وليست القوى العقلية كذلك ؛ فإنها تعقل كل شيء*

ولا آلته .

ولا إدراكه .

فإن الآلة الجسمانية لا يمكن أن تتوسط بينه وبين هذه الأمور .

وصغراها قولنا :

العاقلة مدركة .

لذاتها.

ولإدراكاتها .

ولجميع ما يظن أنه آلتها .

والنتيجة قولنا :

فليست العاقلة مدركة بآلة جسمانية .

واعتراض الفاضل الشارح : على ذلك :

[بتجويز تعلق المدركة الجسمانية :

بنفسها و بما عداها] .

مندفع بما مر فى « النمط السادس » ، من امتناع صدور الأفعال عن القوى الحالة فى الأجسام ، من غير توسط تلك الأجسام .

والشيخ إنما تمثل :

بالقوى الحساسة التى لا يمكن لها أن تدرك :

أنفسها .

ولا آلاتها .

ولا إدراكاتها.

لإيضاح فساد الحكم على القوى الجسمانية المدركة ، بإدرك كل شيء .

الفصل الخامس

زيادة تبصرة

(١) لو كانت القوة العقلية منطبعة فى جسم :
من قلب .
أو دماغ .

---

(١) أقول : وهذه حجة رابعة .
وهى أوضح الحجج على هذا المطلوب.
وهى مبنية على مقدمات :
إحداها : أن الإدراك إنما يكون بمقارنة صورة المدرَك ، للمدرِك .
والثانية : أن المدرِك إن كان مدرِكاً بذاته ، كانت المقارنة بحصول الصورة فى ذاته .
وإن كان مدركاً بآلة ، كانت بحصولها فى آلته .
وهذان مما مر بيانهما « فى النمط الثالث » .
والثالثة : أن الأمور الجسمانية لا يمكن أن تكون فاعلة ، إلا بوساطة أجسامها التى هى موضوعاتها .
فإذن تلك الأجسام آلاتها فى أفعالها .
وهذا مما مر بيانه فى « النمط السادس » .
والرابعة : أن الأمور المتحدة فى الماهية لا تتغاير إلا :
بسبب اقترانها بأمور متغايرة :
إما مادية : كتغاير الأشخاص المتفقة بالنوع .
أو غير مادية : كتغاير الأنواع المتفقة بالجنس .
أو بسبب اقتران البعض بشىء ، وتجرد البعض عنه .
وذلك الشىء :
إما مادى : وهو كتغاير الإنسان الجزئى ، للإنسان من حيث هو طبيعة .

لكانت دائمة التعقل له .

أو كانت لا تتعقله ألبتة .

لأنها إنما تتعقل بحصول صورة المتعقَّل لها .

أو غير مادى : وهو كتغاير الإنسان الكلى للإنسان من حيث هو طبيعة .

ويتبين من ذلك امتناع تغاير الأشخاص المتفقة بالنوع ، من تغاير المواد وما يجرى مجراها ؛ على ما تبين فى « النمط الرابع » .

وإذ قد تقدم هذا فنقول :

هذه الحجة استثنائية : مكونة من متصلة مؤلفة من :

حملية ، ومنفصلة ، وهى قولنا :

لو كانت القوة العاقلة منطبعة فى جسم ، لكانت هى :

إما دائمة التعقل لذلك الجسم.

أو غير متعقلة له فى وقت من الأوقات .

واللزوم إنما يتبين بإبطال قسم آخر ، تصير به المنفصلة حقيقية :

وهو أن يكون تعقل العاقل لذلك الجسم فى وقت دون وقت .

فالشيخ أبطل هذا القسم بياناً للملازمة المتصلة المذكورة .

وقوله : [لأنها إنما تتعقل بحصول صورة المتعقَّل لها] .

إشارة إلى المقدمة الأولى ، التى ذكرناها .

وإنما أوردها ؛ لأن القسم الفاسد من المنفصلة ، إنما يتبين فساده بها .

وقوله :

[فإن استأنفت تعقلا بعد مالم يكن ، فيكون قد حصل لها صورة المتعقل ، بعد ما لم يكن لها] .

متصلة أخرى ، وضع فى مقدمها :

القسم الفاسد :

وهو تجدد التعقل .

وفى تاليها تجدد الصورة اللازم لتجدد العقل .

فإن استأنفت تعقلا بعد ما لم يكن ، فيكون قد حصل لها صورة المتعقل ، بعد ما لم يكن لها .

ولأنها مادية ، فيلزم أن يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل ، من مادته موجوداً فى مادته أيضاً .

وقوله : [ولأنها مادية] .

إشارة إلى المقدمة الثالثة ؛ وهى :

كون المادة آلة للمدركة المادية.

وقوله :

[فيلزم أن يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل ، من مادته، موجوداً فى مادته أيضاً] .

اشارة إلى المقدمة الثانية.

وقوله : [ولأن حصوله متجدد فهو غير الصورة التى لم تزل له فى مادته ،لمادته بالعدد].

إشارة إلى تغاير الصورتين — أعنى صورتى الآلة المتجددة عند التعقل ، والمستمرة الوجود — حالتى والتعقل عدمه .

وهذا التغاير لازم للتالى المذكور .

وقوله :

[فيكون قد حصل فى مادة واحدة ، مكنوفة بأعراض بأعيانها ، صورتان لشىء واحد معاً] .

إشارة إلى المقدمة الرابعة .

وإنما قيد المادة : [باكتناف أعراض بأعيانها] .

لأن الأعراض المختلفة ، قد تكون مقتضية لتغاير المادة .

وقوله : [وقد سبق بيان فساد هذا] .

إشارة إلى ما مر فى « النمط الرابع » .

وعند ذلك ظهر فساد التالى المقتضى لفساد المقدم .

ولأن حصوله متجدد ، فهو غير الصورة التى لم تزل له فى مادته لمادته ، بالعدد .

وهو فرض استئناف تعقل الآلة .

فظهر من ذلك :

أن العاقلة إنما كانت عاقلة بالصورة المستمرة الوجود معها .

وهو المراد من قوله :

[فإذن هذه الصورة التى بها تصير القوة المتعقلة ، متعقلة لآلتها ، تكون الصورة التى للشىء الذى فيه القوة المتعقلة] .

وقوله : [والقوة المتعقلة مقارنة لها دائماً] .

إشارة إلى معيتهما فى جميع الأوقات .

وقوله :

[فإما أن تكون تلك المقارنة :

توجب التعقل دائماً .

أو لا تحتمل التعقل أصلا] .

إنتاج لاستلزام مقدم المتصلة الأولى ، للمنفصلة المذكورة ، التى هى تالى تلك المتصلة .

وقوله : [وليس ولا واحد من الأمرين بصحيح] .

استثناء لنقيض التالى بفساد قسمى المنفصلة معاً ؛ لأن الحق كون الإنسان متعقلاً لأعضائه فى وقت دون وقت .

فإذن المقدم — وهو كون العاقلة منطبعة فى جسم — باطل .

وهو المطلوب .

والفاضل الشارح : أعاد الاعتراض على المقدمات المذكورة فى هذا الموضع .

فمنها : قوله على المقدمة الأولى :

[المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة فى الخارج ، فى تمام الماهية .

وإلا لجاز أن يكون السواد مثل البياض فى تمام الماهية ؛ لأن المناسبة :

بين السواد .

والبياض .

فيكون قد حصل فى مادة واحدة مكنوفة بـأعراض بـأعيانها ، صورتان لشىء واحد ، معاً .

وقد سبق بيان فساد هذا .

لاشتراكهما فى كونهما عرضين حالين فى المحل ، محسوسين .

أتم من المناسبة :

بين المعقول من السماء ، الذى هو عرض غير محسوس حال فى محل كذلك .

وبين السماء الموجودة التى هى جوهر محسوس موجود فى الخارج ، محيط بالأرض] .

وأنا أعود أيضاً فأقول :

إن ماهية الشىء هى ما يحصل فى العقل من ذلك الشىء نفسه ، دون عوارضه الخارجة عنه ؛ ولذلك اشتقت لفظة : [الماهية] .

من لفظة . [ما هو] .

فالجواب عنها يكون بها .

ولما كان ذلك كذلك ، كان معنى قول القائل :

[المعقول من السماء ، ليس بمساو للسماء الموجودة فى الخارج] .

هو : [أن السماء المعقولة المجردة عن اللواحق : ليست بمساوية للسماء المحسوسة المقارنة إياها] .

وحينئذ :

إن أراد بعدم المساواة :

التجرد .

واللاتجرد .

كان صادقاً .

وإن أراد به :

أن مفهوم السماء نفسه ليس بمشترك :

فإذن هذه الصورة التى بها تصير القوة المتعقلة ، متعقلة لآلاتها ، تكون الصورة التى للشيء ، الذى فيه القوة المتعقلة .

بين المجردة .
والمقارنة .
كان ذلك كاذباً .
فإن زاد وقال :
[المعقول من السماء ، ليس بمساو للسماء الموجودة فى تمام الماهية] .
كما قال هذا الفاضل .
كان معناه :
[أن المعقول من السماء ليس بمساو للسماء
الموجودة ، فى تمام المعقولية .
أى ليس بمساو لها ، حال كونها معقولة] .
فهذا هذيان كما نسمعه .
فإن المعقول من السماء نفس ماهية السماء الموجودة ، فضلا عن المساواة .

* * *

وأما كون السواد غير مساو للبياض فى تمام المعقولية ، فظاهر .
وظاهر أن المناسبة بين الموضعين غير صحيحة ؛ فإن الفرق :
بين السماء المعقولة .
والمحسوسة .
بكون إحداهما عرضاً فى محل مجرد غير محسوس .
والأخرى جوهراً محسوساً ، لا فى محل .
فرق بين الطبيعة النوعية المحصلة ، المأخوذة :
تارة مع عوارض .
وتارة مع مقابلاتها .
والفرق بين السواد والبياض فرق :
بين الطبيعة الجنسية غير المحصلة ، المأخوذة :

والقوة المتعقلة مقارنة لها دائماً .

فإما أن تكون تلك المقارنة توجب التعقل دائماً .

تارة مع فصل يقومها نوعاً.
وتارة مع فصل آخر يقومها نوعاً مضاداً للأول .
على أن السماء المعقولة إذا أخذت من حيث هي عرض قائم بنفس ما ، لم تكن ماهية للسماء ، إنما تكون ماهية لها من حيث تكون صورة حصلت فى العقل مطابقة لها .
ومنها قوله :

[لا يلزم من كون العاقلة متعقلة لمحلها بصورة مساوية لمحلها ، اجتماعُ صورتين متماثلتين فى محلها .
لأن إحداهما حالة فى العاقلة .
والأخرى محل لها] .
والجواب عنه ، بعد ما مر :

أن العاقلة لو كانت محلا لصورة ، من غير أن تحل تلك الصورة فى محلها ، كانت ذات فعل من غير مشاركة المحل .

ولما كان كل فاعل جسمانى ، فاعلا بمشاركة الجسم ، لما مر فى المقدمة الثالثة ، كان كل فاعل من غير مشاركة الجسم ، فهو غير جسمانى .
فإذن العاقلة ليست بجسمانية .
ولو كانت محلا لصورة ، حلت فى محلها ، عاد المحال المذكور.
فإن قيل : الفرق بين الصورتين باق :
لأن إحداهما : حالة فى العاقلة ، وفى محلها معاً .
والأخرى حالة فى محلها فقط .
قلنا : هذا النوع من الحلول اقتران ما ، على ما مر .
واقتران الشيء بأحد الشيئين المتقارنين دون الآخر ، غير معقول .
ومع ذلك ، فالمحال المذكور باق بحاله، للقول بحلول صورتين متحدتى الماهية فى محل واحد .

أو لا يحتمل التعقل أصلا .

وليس ولا واحد من الأمرين بصحيح *

ومنها : قوله :

[الجسم قد يحل فيه أعراض .

ولا شك أن وجوداتها الزائدة على ماهياتها ، متماثلة، وحالة فى الجسم .

ويلزم من ذلك اجتماع المثلين] .

والجواب : الوجود ليس بعرض حال فى محل .

ووجودات الأعراض ليست بمتماثلة ، بل :

هى متخالفة بالحقائق.

ومتشاركة فى لازم واحد ، هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك عليها وعلى غيرها .

* * *

وهذه الاعتراضات وأمثالها ، متولدة من الأصول الفاسدة، التى سبق ذكرها .

* * *

ومنها : قوله:

[هذه الحجة بعينها تقتضى :

إما كون النفس عالمة بصفاتها ولوازمها أبداً .

أو غير عالمة بشىء منها فى وقت من الأوقات .

وذلك لبيانكم الذى ذكرتموه بعينه] .

والجواب : أن الصفات واللوازم منقسمة :

إلى ما يجب للنفس لذاتها ككونها مدركة لذاتها .

وإلى ما يجب لها بعد مقايستها بالأشياء المغايرة لها، ككونها مجردة عن المادة ، وغير موجودة فى الموضوع .

والنفس مدركة للصنف الأول دائماً، كما كانت مدركة لذاتها دائماً .

وليست بمدركة للصنف الثانى إلا حالة المقايسة لفقدان الشرط ، فى غير تلك الحالة

الفصل السادس

تكملة لهذه الإشارات

(١) فاعلم من هذا أن الجوهر العاقل ، مثاله أن يعقل بذاته .

(٢) ولأنه أصل فلن يكون مركباً من قوة قابلة للفساد، مقارنة لقوة الثبات .

---

(١) أقول : لما فرغ من إقامة الحجة على كون النفس عاقلة بذاتها ، عاد إلى إكمال الكلام فى بقائها على كمالاتها الذاتية، بعد مفارقة البدن .

ولذلك وسم الفصل بـ « تكملة الفصول المتقدمة » .

وجعل قوله : [فاعلم من هذا أن الجوهر العاقل، مثاله أن يعقل بذاته] .

نتيجة للحجة المذكورة .

(٢) أقول : هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النفس .

ويريد بالأصل كل بسيط غير حال فى شيء ، من شأنه أن توجد فيه أعراض وصور ، وأن تزول عنه تلك الأعراض والصور ، وهو باق فى الحالتين .

فهو أصل بالقياس إليهما .

وإذا تقرر هذا فنقول :

كل موجود يبقى زماناً، ويكون من شأن أن يفسد ، كان قبل الفساد :

باقياً بالفعل .

وفاسداً بالقوة .

وفعل البقاء غير فعل الفساد ، وإلا لكان :

كل باق ممكن الفساد .

وكل ممكن الفساد باقياً.

فإذن هما لأمرين مختلفين.

والأصل لا يمكن أن يكون مشتملا على شيئين مختلفين ؛ إذ هو بسيط .

فالنفس :

فإن أخذت لا على أنها أصل ، بل كالمركب من :

شيء كالهيولى .

وشيء كالصورة .

عمدنا بالكلام نحو الأصل من جزئيه .

(٣) والأعراض وجودها فى موضوعاتها ، فقوة فسادها ، وحدوثها ، هى فى موضوعاتها .

فلم يجتمع فيها تركيب .

إن كانت أصلا ، فلن تكون مركبة من قوة قابلة للفساد ، ومقارنة لقوة الثبات .

وإن لم تكن أصلا ، أى لم تكن بسيطاً غير حال ، كانت :

إما مركباً .

وإما حالاً .

والثانى باطل لما مر .

والمركب يكون مركباً من بسائط ، غير حالة :

إما بعضها ، كالمادة من الجسم .

وإما كلها .

وعلى التقديرين فالبسيط غير الحامل ، أعنى الأصل ، موجود فى المركب ، وهو غير مركب :

من قوة الفساد .

ووجود الثبات .

(٣) أقول : هذا جواب عن سؤال ، وهو أن يقال :

كثير من الأعراض والصور تكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها ، فهلا كانت النفس كذلك ؟

فأجاب :

بأن قوة فساد أمثالها إنما تكون فى موضوعاتها ، الحاملة لوجوداتها .

(٤) وإذا كان كذلك ، لم يكن أمثال هذه فى أنفسها ،

وذلك لا ينافى بساطتها فى ذواتها .

أما مالا يكون له حامل وجود ، فاجتماع الأمرين فيه ، ينافى بساطته .

(٤) أقول : أى إذا ثبت أن النفس :

إما أصل .

وإما ذات أصل .

لم تكن هى .

وما يجرى مجراها .

مما لا تركيب فيه ، ولا هو بحال فى غيره .

مما يقبل الفساد .

فإن البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان فى البسيط .

والأول حاصل .

فالثانى ليس بحاصل .

فإذن النفس لا يمكن أن تفسد .

وإنما قال : [بعد وجوبها بعلل ، وثباتها بها] .

لأن أصل الوجود ، وبقاءه ، يكونان فى ممكنات الوجود ، مستفادين من عللها .

واعترض الفاضل الشارح : فقال :

[لو كان للنفس هيولى وصورة مخالفتان لهيولى الأجسام وصورها ، وكان الباقى منها هيولاها وحدها ، لما كان الباقى من النفس ، هو النفس ، بل جزءاً منها .

وحينئذ يجوز أن لا تكون كمالاتها الذاتية باقية ؛ لأنها تابعة لصورتها] .

والجواب : أن هيولى النفس :

إما ذات وضع .

أو غير ذات وضع .

والأول محال ؛ لأن ذا الوضع لا يكون جزءاً لما لا وضع له .

والثانى لا يخلو :

قابلة للفساد بعد وجوبها بعللها ، وثباتها بها *

إما أن تكون مع كونها غير ذات وضع ، ذات قوام بانفرادها .

أو لم تكن .

فإن كانت ، كانت عاقلة بذاتها ، على ما مر ، وكانت هى النفس ، وقد فرضناها جزءاً منها .

هذا خلف .

وإن لم تكن ذات قوام بانفرادها :

فإما أن يكون للبدن تأثير فى إقامتها .

أو لم يكن :

فإن كان ، كانت النفس غير مستغنية فى وجودها عن البدن ، فلم تكن ذات فعل بانفرادها على ما مر ، وقد فرغنا من إبطال هذا القسم .

وإن لم يكن للبدن تأثير فى إقامتها ، كانت باقية بما يقيمها ، وإن لم يكن البدن موجوداً .

وهو المطلوب .

ثم إن الصور المقيمة إياها ، والكمالات التابعة لتلك الصور ، لا يجوز أن تفسد ، وتتغير ، بعد انقطاع علاقتها عن البدن؛ لأن التغير لا يوجد إلا مستنداً إلى جسم متحرك، كما تقرر فى الأصول الحكمية .

ثم قال :

[والنفس تحت مقولة الجوهر ، فهى مركبة من :

جنس .

وفصل .

والجنس والفصل إذا أخذا بشرط التجرد ، كانا :

مادة .

وصورة .

فالنفس عندهم مركبة من مادة وصورة وذلك يؤيد ما ذكرناه] .

. . . .

والجواب : أن هذا مغالطة باشتراك الاسم ؛ فإن المادة والصورة تقعان :

على ما ذكره .

وعلى جزأى الجسم .

بالتشابه .

وإلا فجميع أنواع الأعراض أيضاً مركبة من :

مادة .

وصورة .

ثم قال :

[الفساد والحدوث متساويان :

فى احتياجهما إلى :

إمكان يسبقهما .

وإلى محل لذلك الإمكان .

أو فى استغنائهما عن ذلك .

فإن استغنى إمكان الحدوث عن المحل ، مع وقوع الحدوث ، فليستغن إمكان الفساد عنه أيضاً ، مع وقوع الفساد .

وإن افتقر الإمكان إلى محل ، هو البدن ، فليكن البدن أيضاً محلاً ، لإمكان الفساد .

وبالجملة : يجوز أن يكون البدن شرطاً لوجود النفس .

ويلزم منه انعدام المشروط عند فقدان الشرط] .

والجواب : أن كون الشيء محلاً :

لإمكان وجود ما هو مباين القوام له .

أو لإمكان فساده .

غير معقول .

فإن معنى كون الجسم محلاً ، لإمكان وجود السواد ، هو تهيؤه لوجود السواد فيه ، حتى يكون حال وجود السواد مقترناً به .

وكذلك فى إمكان الفساد .

. . . .

ولذلك امتنع كون الشيء محلاً لإمكان فساد ذاته .

فالبدن ليس بمحل :

لإمكان حدوث النفس ، من حيث هو مباين لها .

ولا لإمكان فسادها أصلاً .

بل إنما كان مع هيأة مخصوصة موجودة ، قبل حدوث النفس ، محلاً لإمكان ، وتهيؤاً لحدوث صورة إنسانية تقارنه ، وتقومه نوعاً محصلا .

ولم يكن وجود تلك الصورة ممكناً ، إلا مع ما هو مبدؤها القريب بالذات ، أعنى النفس ، فحدث بحسب استعداده ، وتهيئ ذلك ، مبدأ الصورة المقارنة المقومة إياه ، على وجه كان ذلك المبدأ مرتبطاً به ، هذا النوع من الارتباط .

وزال بذلك الحدوث ، ذلك الإمكان والتهيؤ ، عن البدن ؛ إذ زال عنه ما كان البدن معه محلا لإمكان حدوث النفس ، أعنى الهيأة المخصوصة ؛ فبقى البدن محلاً لإمكان فساد الصورة المقارنة له ، وزوال ذلك الارتباط عنه فقط .

وامتنع أن يكون محلاً لفساد ذلك المبدأ ، من حيث هو ذات مباين له .

فإذن البدن مع هيأة مخصوصة ، شرط فى حدوث النفس ، من حيث :

هى صورة .

أو مبدأ صورة .

لا من حيث هى موجود مجرد .

وليس بشرط فى وجودها .

والشيء إذا حدث ، فلا يفسد بفساد ما هو شرط فى حدوثه ، كالبيت ، فإنه يبقى بعد موت البناء الذى كان شرطاً فى حدوثه .

فإن قيل : لِمَ أوجب استيجاب البدن لحدوث صورة ما ، حدوث مبتدأ لتلك الصورة ، ولم يوجب استيجابه لفساد تلك الصورة ، فساد مبدأ ذلك ؟

وما الفرق بين الأمرين ؟

قلنا ؛ لأن ما يقتضى حدوث معلول ما ؛ فإنما يقتضى وجود جميع علل ذلك المعلول بشرائطها .

وما يقتضى فساد معلول ، لا يقتضى فساد العلل بل يكفيه فساد شرط ما ، ولو كان عدمياً .

الفصل السابع

وهم وتنبيه

(١) إن قوماً من المتصدرين يقع عندهم أن الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية صار هو هى .

فلنفرض الجوهر العاقل ، عقل (ا) .

وكان هو على قولهم ، بعينه المعقول من (ا) .

فهل هو حينئذ كما كان عند ما لم يعقل (ا) .

أو بطل منه ذلك ؟

فإن كان كما كان ، فسواء :

---

(١) أقول: لما فرغ من إثبات وجوب بقاء النفس الناطقة، مع معقولاتها المكتسبة بذاتها ، التى هى كمالاتها الذاتية .

أراد أن يبين كيفية اتصافها بتلك الكمالات .

فبدأ بإبطال مذهب فاسد فى ذلك ، كان مشهوراً بعد المعلم الأول، عند المشائين من أصحابه .

وهو القول باتحاد :

العاقل .

بالصورة الموجودة فيه .

عند تعقله إياها .

فحكى أولا مذهبهم ذلك ، وإياهم عنى بقوله :

[إن قوماً من المتصدرين يقع عندهم أن الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية ؛ صار هو هى] .

عقل (١) ، أو لم يعقلها .

وإن كان بطل منه ذلك :

أبطل على أنه حال له ؟

أو على أنه ذاته ؟

فإن كان على أنه حال له ، والذات باقية ، فهو كسائر الاستحالات ، ليس هو على ما يقولون .

وإن كان على أنه ذاته ، فقد بطل ذاته ، وحدث شيء آخر ، ليس أنه صار هو شيئاً آخر .

على أنك إذا تأملت هذا أيضاً علمت أنه يقتضى هيولى مشتركة ، وتجدد مركب لا بسيط. *

واحتجاجهم على ذلك هو ما قرره فى كتابه المرسوم بـ « المبدأ والمعاد » فى فصل مترجم ، بأن :

[واجب الوجود معقول للذات وعقل للذات] .

فإنه صنف ذلك الكتاب تقريراً لمذهبهم فى المبدأ والمعاد ، حسبما اشترطه فى صدر تصنيفه .

ثم إنه نبه على فساد هذا المذهب بقوله :

[فلنفرض الجوهر العاقل ، عقل . . . إلخ] .

وهو ظاهر .

الفصل الثامن

زيادة تنبيه

(١) وأيضاً : إذا عقل (ا) .

ثم عقل (ب) .

أيكون كما كان عند ما عقل (ا) ؟ حتى يكون سواءً عقلَ (ب) أم لم يعقلها ؟

أو يصير شيئاً آخر ؟ ويلزم منه ما تقدم ذكره *

---

(١) أقول : معناه ظاهر .

وزيادة التنبيه فيه هو أنه يلزم أنه .

إذا عقل (ا) صار (ا) .

فإذا عقل (ب) :

فإن بطل كونه (ا) فهو متجدد الذات ، عند كل تعقل .

وإن لم يبطل عنه ذلك :

بل بقي (ا) .

ولم يصر (ب) .

ناقضوا مذهبهم .

فإن بقي (ا) ، وصار مع ذلك (ب)، كان مع القول باتحاد العاقل بالمعقول ، قولاً باتحاد جميع المعقولات على اختلافها في الماهيات ،وتكثرها .

وهذا أبين إحالة ، وأشد شناعة ، مما ذكره أولا .

الفصل التاسع

وهم آخر وتنبيه

(١) وهؤلاء أيضاً قد يقولون : إن النفس الناطقة ، إذا عقلت شيئاً ، فإنما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال .

وهذا حق .

قالوا : واتصالها بالعقل الفعال ، هو أن تصير هى نفس العقل الفعال ؛ لأنها تصير العقل المستفاد ، والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس ، فتكون العقل المستفاد .

وهؤلاء بين :

أن يجعلوا العقل الفعال متجزئاً قد يتصل منه شيء دون شيء.

---

(١) أقول : هذا الوهم هو قولهم : إن النفس الناطقة عند تعقلها معقولا ما ، تتحد بالعقل الفعال ، لاتحادها بالعقل المستفاد ، الذى اتحد العقل الفعال به .

ونبه على فساده بلزوم أحد محالين :

إما تجزئة العقل الفعال ، الذى فرض غير قابل للتجزئة.

وإما وجوب حصول جميع المعقولات التى عقلها العقل الفعال للنفس الناطقة ، عند تعقلها معقولا واحداً ، أى معقول كان .

ثم ذكر أن هذا المحال لم يلزمهم على سبيل الانفراد ، بل إنما لزمهم مضافاً إلى المحال الأول المذكور .

وهو معنى قوله :

[على أن الإحالة فى قولهم : إن النفس الناطقة هى العقل المستفاد حين ما يتصور به ، قائمة بحالها] .

أو يجعلوا اتصالًا واحدًا به ، يجعل النفس كاملة واصلة إلى كل معقول .

على أن الإحالة فى قولهم : إن النفس الناطقة هى العقل المستفاد ، حين ما يتصور به ؛ قائمةٌ *

الفصل العاشر
حكاية

(١) وكان لهم رجل يعرف بـ « فرفوريوس » عمل فى العقل والمعقولات كتاباً يثنى عليه المشاؤون ، وهو حشف كله .

وهم يعلمون من أنفسهم أنهم لا يفهمونه ، ولا « فرفوريوس » نفسه .

وقد ناقضه من أهل زمانه رجل .

وناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الأول *

واعلم أنه كما لزمهم فى الفصل المتقدم ، القول باتحاد جميع الصور المعقولة فقد لزمهم فى هذا الفصل القول باتحاد جميع الذوات العاقلة .

ولهذا أورد هذه الفصول الثلاثة ، فى هذا المعنى .

(١) أقول : الحشف : أردأ التمر .

ويقال للضرع البالى ، أيضاً ، حشف .

فهذا الفصل دال على أن هذا المذهب كان مذهباً لجماعة من المشائين .

و « فرفوريوس » هذا هو صاحب « إيساغوجى » .

الفصل الحادى عشر

إشارة

(١) اعلم أن قول القائل : إن شيئاً يصير شيئاً آخر .
لا على سبيل الاستحالة من حال إلى حال .
ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ، ليحدث منهما ثالث .
بل على أنه كان شيئاً واحداً ، فصار واحداً آخر .
قولٌ شعرى غير معقول .

---

(١) أقول: لما فرغ من إبطال المذهب المذكور ، أشار إلى وجه الإبطال بقول كلى:
وهو امتناع اتحاد الشيء بغيره .
ففسر الاتحاد أولا .
وذكر أن معناه هو المفهوم الحقيقى من قولهم :
صار شيء شيئاً آخر .
وبيّن أن هذا القول أيضاً قد يطلق بالمجاز على صيرورة شيء شيئاً آخر :
بطريق الاستحالة :
وهى أن يزول عن ذلك الشيء الصائر شيء ما ، وينضاف إليه شيء آخر يكون معه ، مصيراً إياه .
كما يقال : صار الماء هواء ، والأسود أبيض ، أو ما بالقوة ، ما بالفعل .
أو بطريق التركيب :
وهو أن ينضاف شيء آخر ، إلى الشيء الصائر ، فيتركب المصير إياه عنهما .
كما يقال صار التراب طيناً ، والخشب سريراً .
وههنا ليس المراد هو هذين لمعنيين .
بل المراد هو ما يفهم منه بالحقيقة ، وهو أنه :
كان شيئاً واحداً ، فصار هو وحده واحداً آخر .

(٢) فإنه إن كان كل واحد من الأمرين موجودًا ، فهما اثنان متميزان .

وإن كان أحدهما غير موجود ، فقد بطل - إن كان المعدومُ ما هو قبلُ ، حدث شيء آخر ، أو لم يحدث - أن كان بالفرض ثانياً ومصيِّرًا إياه .

وذكر أن ذلك قول شعرى غير معقول ، وإنما نسبه إلى الشعر ؛ لأنه مخيل ، وبسبب تخيله يظنه عوام المتألهة والمتصوفة ، حقًا .

ثم اشتغل بذكر الحجة على فساده .

(٢) أقول تقريره :

أن ههنا أمرين :

أمر كان قبل الاتحاد .

وأمر حصل بعده .

والأول هو الصائر هذا الثانى .

والثانى هو المصير إياه لذلك الأول .

فالحال بعد الاتحاد لا يخلو :

إما أن يكون الأمران موجودين معاً .

وإما أن يكون أحدهما موجوداً ، والآخر معدوماً .

وإما أن لا يكون واحد منهما موجوداً .

وجميع الأقسام محال .

أما الأول ، فلقوله :

[إن كان كل واحد من الأمرين موجوداً ، فهما : اثنان متميزان] .

وذلك ينافى الاتحاد .

وإن كانا معدومين فلم يصر أحدهما الآخر ، بل إنما يجوز أن يقال : إن الماء صار هواءً ، على أن الموضوع للمائية ، خلع المائية ، ولبس الهوائية .

أو ما يجرى هذا المجرى *

وأما القسم الثانى فيحتمل تقديرين :

أحدهما : أن يكون المعدوم بعد الاتحاد هو الأمر الأول ، والموجود هو الأمر الثانى .

والآخر : أن يكون بالعكس .

والشيخ أبطل هذا القسم بإبطال التقدير الأول فقط ، لأن التقدير الثانى ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد .

فقال : [وإن كان أحدهما غير موجود] .

يعنى القسم الثانى من الثلاثة .

[فقد بطل — إن كان المعدوم ما هوقبل ، حدث شىء آخر أو لم يحدث —]

أى فقد بطل على تقدير كون المعدوم هو الأمر المتقدم ، سواء حدث بعد عدمه شىء آخر ، أو لم يحدث .

[أن كان بالفرض ثانياً ، ومصيِّراً إياه] .

بفتح الهمزة فى : [أن] .

وهى أن المصدرية الكائنة مع لفظة : [كان] .

فاعلاً لكلمة : [بطل] .

أى فقد بطل كون الأول بالفرض ثانياً ، ومصيِّراً إياه .

وذلك لأن معنى الاتحاد هو كون الأول الصائر بعينه ثانياً ، مصيِّراً إياه .

فعلى تقدير عدمه لا يكون هو هذا .

والفاضل الشارح : لما تحير فى تطبيق هذه العبارة على المعنى ، نسبها إلى الاختلال .

الفصل الثانى عشر

تذنيب

(١) فيظهر لك من هذا أن كل ما يَعقل ، فإنه ذات موجودة ، تتقرر فيها الجلايا العقلية ، تقرر شيء فى شيء آخر *

الفصل الثالث عشر

تنبيه

[١] الصور العقلية ، قد يجوز ، بوجه ما ، أن تستفاد من الصور الخارجية .

وأما القسم الثالث ، فقد أبطله بقوله :

[وإن كانا معدومين ، فلم يصر أحدهما الآخر] .

ثم ذكر مثال أحد ضربى مفهوم الاتحاد بالمجاز ، وهو الاستحالة .

وأشار إلى الضرب الآخر ، أعنى التركيب ، بقوله :

[وما يجرى هذا المجرى] .

(١) أقول : لما أبطل المذهب المذكور ، صرح بكيفية اتصاف الجوهر العاقل، بكمالاته ، فإن ذلك هو الغرض من هذه الفصول على ما ذكرنا .

فذكر أنه يكون على سبيل تقرر شيء فى شيء آخر .

و [الجلية] .

فى اللغة ، هى الخبر اليقين .

وإنما عبر عن :

[المعقولات] .

بـ [الجلايا] .

لأنها الصور المطابقة لذوات تلك الصور باليقين .

[١] أقول : لما فرغ من بيان كيفية ارتسام المعقولات فى الجواهر العاقلة ، أراد أن

مثلا ، كما تستفيد صورة السماء من السماء .

وقد يجوز أن تسبق الصورة أولًا إلى القوة العاقلة ،ثم يصير لها وجود من خارج .

مثل ما تعقل شكلا ، ثم تجعله موجودًا .

ويجب أن يكون ما يعقله واجبُ الوجود من الكل على الوجه الثانى *

الفصل الرابع عشر

تنبيه

(١) كل واحد من الوجهين قد يجوز أن يحصل من سبب عقلى ، مصوِّر :

يبين أن الأول الواجب لذاته ، وما يتلوه من المبادئ العالية ، على أى نحو من أنحاء التعقل ، يعقل المعقولات .

فقسم المعقولات :

إلى ما تكون عللا لوجود الأعيان الخارجية التى هى صورها ، كتعقل الإنسان عملا غريباً لم يسبقه أحد إليه ، وإيجاد ما يعقله بعد ذلك .

ويسمى علماً فعليًّا .

وإلى ما تكون معلولاتِ الأعيان الخارجية .

كتعقل الإنسان شيئاً شاهد صورته .

ويسمى علماً انفعاليًّا .

ونفى المصنف الثانى عن الأول تعالى ؛ لامتناع انفعاله عن غيره .

(١) أقول : هذه قسمة أخرى لكل واحد من القسمين المذكورين ، وتقريرها أن يقال :

لموجود الصورة فى الأعيان .

أو غيرِ موجودها بعدُ :

فى جوهرٍ قابل للصورة المعقولة .

ويجوز أن يكون للجوهر العقلى من ذاته ، لا من غيره .

ولولا ذاك لذهبت العقول المفارقة إلى غير النهاية .

وواجب الوجود يجب أن يكون له ذلك من ذاته *

كل صورة معقولة :

لشيء موجود فى الأعيان ، أعنى كل تعقل انفعالى .

أو لشيء لم يوجد بعد فى الأعيان ، أعنى كل تعقل فعلى .

فإما أن يحصل من سبب عقلى :

كالعقل الفعال يصورها فى جوهر ما ، عاقل بالقوة ، قابل لتلك الصورة .

وإما أن يحصل من ذات ذلك الجوهر ، لا من شيء خارج عنه .

والحاصل من الغير ، ينتهى إلى الحاصل من الذات ، وإلا لتسلسلت الأسباب ؛ أعنى العقول المفارقة إلى غير النهاية .

وقد بانت استحالة ذلك .

فإذن الجوهر الذى تحصل تعقلاته من ذاته ، موجود ، والأول الواجب تعالى يجب أن يكون علمه :

فعليًّا كما مر .

وحاصلاً له من ذاته لا من غيره ، لما مر أيضاً .

واعلم :

أن فى وجود الصور المعقولة فى ذات العاقل من ذاته نظراً ؛ لأن الفاعل لا يكون قابلاً .

وفى وجود الانفعالات منها أيضاً نظراً آخر ؛ لأن العقل بالقوة ، لا يخرج إلى الفعل ، عن غير مخرج خارجى ، كما فى « النمط الثالث » .

الفصل الخامس عشر

إشارة

(١) واجب الوجود يجب أن يعقل ذاته بذاته على ما تحقق.
ويعقل ما بعده ، من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده .
ويعقل سائر الأشياء من حيث وجوبها فى سلسلة الترتيب النازل من عنده طولاً وعرضاً *

---

(١) أقول : لما تقرر أن علم الأول تعالى فعلى ، ذاتى ، أشار إلى إحاطته بجميع الموجودات .

فذكر أنه يعقل ذاته ، بذاته ، لكونه عاقلا لذاته، معقولا لذاته، على ما تحقق فى « النمط الرابع » .

ويعقل ما بعده ، يعنى المعلول الأول ، من حيث هو علة لما بعده .

والعلم التام بالعلة التامة، يقتضى العلم بالمعلول؛ فإن العلم بالعلة التامة ، لا يتم عن غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها .

وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التى منها معلولاتها الواجبة بوجوبها .

ويعقل سائر الأشياء التى بعد المعلول الأول من حيث وقوعها فى سلسلة المعلولية النازلة من عنده :

إما طولاً : كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية إليه فى ذلك الترتيب .

أو عرضاً : كسلسلة الحوادث التى لا تنتهى فى ذلك الترتيب إليه ، لكنها تنتهى إليه من جهة كون الجميع ممكناً محتاجاً إليه، وهو احتياج عرضى ، تتساوى جميع آحاد السلسلة فيه ، بالنسبة إليه .

الفصل السادس عشر

إشارة

(١) إدراك الأول للأشياء من ذاته في ذاته ، هو أفضل أنحاء كون الشيء مدرِكاً ومدرَكاً .

ويتلوه إدراك الجواهر العقلية اللازمة للأول بإشراق الأول .

---

(١) أقول : للإدراك :

اعتبار ، من حيث هو إدراك .

واعتبار من حيث هو حال ما ، للمدرِك .

واعتبار من حيث هو حال ما ، للمدرَك .

وتختلف مراتبه بكل واحد من هذه الاعتبارات .

أما اختلافه بحسب ماهيته ، فلكونه :

تارة إحساساً .

وتارة تخيلاً .

وتارة توهماً .

وتارة تعقلا .

وأما اختلافه بحسب القياس إلى المدرك :

فلكون الإدراك الفعلي المقتضي لكون المدرِك فاعلا ، أتم وجوداً من الإدراك الانفعالي ، المقتضي لكونه منفعلاً .

وأيضاً ، لأن هذا مفيد وجود .

وذاك مستفاد من وجود .

وأما اختلافه بحسب القياس إلى المدرَك .

فلكون المدرَك المجرد من المادة ، أتم في كونه مدرَكاً ، من المغموس فيها .

ولما بعده من ذاته .

وبعدهما الإدراكات النفسانية التى هى نقش ورسم عن طبائع ، عقلية متبددة المبادئ والمناسب .

والمدرِك بعلته ، أتم من المدرَك بمعلوله .

ولما كان هذا هكذا .

وكان العلم التام بالعلة التامة ، مقتضياً للعلم التام بمعلولها .

ولم يكن العلم التام بالمعلول ، علماً تامًّا بعلته .

فإن العلة من حيث هى تامة ، توجب معلولها المعين من حيث هو هو .

والمعلول من حيث هو معلول لا يقتضى علته المعينة ؛ إنما يقتضى علة ما لوجوده .

بل العلم بالعلة ، يقتضى العلم بماهية المعلول وأنيته ، والعلم بالمعلول يقتضى العلم بأنية العلة دون ماهيتها .

كان أكمل الإدراكات فى ذاتها إدراك الأول :

لذاته بذاته كما هى ، ولجميع ما سواه أيضاً بذاته ، من حيث هو علة تامة لها ، وهو أيضاً أفضل أنحاء كون الشىء مدركاً ؛ لأنه فعلى ، ذاتى .

وأفضل أنحاء كون الشىء مدركاً ، لأنه تام حاصل من الوجه الذى يجب أن يحصل .

ويتلوه إدراك الجواهر العقلية .

أما إدراكها للأول ، فغير ممكن من ذواتها المعلولة ، إلا أن الأول لما كان معقولاً لذاته ، وهى عاقلة لذواتها ، عقلته بإشراق الأول عليها .

ثم عقلت ما دون الأول من الأول تعقلاً دون تعقل الأول إياها و يتلوه إدراكات النفوس المستفادة من :

طرق الحواس .

والتخيلات .

وغيرها .

الفصل السابع عشر

وهم وتنبيه

(١) ولعلك تقول :

إن كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل.

وهي كلها نقش ورسم عن طبائع عقلية ؛ لأن مخرجها من القوة إلى الفعل عقل متصوَّر بصور المعقولات ، فينطبع منه فيها بعض تلك الصور ، بحسب استعداداتها واتصالها بذلك العقل ، وهي إدراكات :

[متبددة المبادئ] .

لأن بعضها يحصل من الاستدلال بالعلة على المعلول .

وبعضها بالعكس .

وبعضها من طرق غيرها .

[ومتبددة المناسبات] .

لأنها :

تارة تنتقل من العلم بالشيء ، إلى العلم بما يشابهه .

وتارة إلى العلم بما يقابله .

وتارة على وجوه غيرها .

فهي أنقص مراتب الإدراكات .

وقد حصل أيضاً من جميع ذلك أن الإدراك يقع على أصناف الإدراكات بالتشكيك.

(١) أقول : تقرير الوهم أن يقال :

إنك ذكرت أن المعقولات :

لا تتحد بالعاقل .

ولا بعضها ببعض .

ولا بعضها مع بعض .

لِمَا ذكرتَ .

ثم قد سلمت أن واجب الوجود يعقل كل شيء .

بل هى صور متباينة متقررة فى جوهر العاقل .

وذكرت أن الأول الواجب يعقل كل شيء .

فإذن معقولاته صور متباينة متقررة فى ذاته .

ويلزمك ، على ذلك ، أن لا تكون ذات الأول الواجب واحداً حقًّا ، بل تكون مشتملة على كثرة .

وتقرير التنبيه أن يقال :

إن الأول لما عقل ذاته بذاته .

وكانت ذاته علة للكثرة .

لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته .

فتعقله للكثرة لازم معلول له .

فصور الكثرة التى هى معقولاته ، هى معلولاته ولوازمه ، مترتبة ترتب المعلولات .

فهى متأخرة عن حقيقة ذاته ، تأخر المعلول عن العلة .

وذاته ليست بمتقومة بها ، ولا بغيرها ، بل هى واحدة . وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافى وحدة علتها الملزومة لها ، سواء كانت اللوازم متقررة فى ذات العلة ، أو مباينة لها .

فإذن تقرر الكثرة المعلولة ، فى ذات الواحد القائم بذاته ، المتقدم عليها بالعلية والوجود ، لا يقتضى تكثره .

والحاصل : أن الواجب واحد .

ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه .

فهذا تقرير التنبيه .

وباقى الفصل ظاهر .

ولا شك فى أن القول بتقرير لوازم الأول فى ذاته .

قول بكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معاً .

وقول بكون الأول موصوفاً بصفات غير إضافية ، ولا سلبية ، على ما ذكره الفاضل الشارح .

فليس واحدًا حقًّا ، بل هناك كثرة .

فنقول :

إنه لما كان تعقل ذاته ، بذاته .

ثم يلزم قيوميته عقلًا بذاته ، لذاته ؛ أن يعقل الكثرة .

وقول بكونه محلاً لمعلولاته الممكنة المتكثرة ، تعالى عن ذلك علوًّا كبيراً .
وقول بأن معلوله الأول غير مباين لذاته .
وبأنه تعالى لا يوجد شيئاً مما يباينه بذاته ، بل بتوسط الأمور الحالة فيه .
إلى غير ذلك مما يخالف الظاهر :
من مذهب الحكماء ، والقدماء ، القائلين بنفى العلم عنه تعالى .
وأفلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها .
والمشاؤون القائلون باتحاد العاقل بالمعقول إنما ارتكبوا تلك المحالات احذراً من التزام هذه المعانى .

ولولا أنى اشترطت على نفسى فى صدر هذه المقالات :
[أن لا أتعرض لذكر ما أعتمده ، فيما أجده . مخالفاً لما أعتقده] .
لبينت وجه التقصى من هذه المضايق وغيرها ، بياناً شافياً . لكن الشرط أملك .
ومع ذلك فلا أجد من نفسى رخصة أن لا أشير فى هذا الموضع إلى شىء من ذلك أصلا ، فأشير إليه إشارة خفيفة ، يلوح الحق منها لمن هو ميسر لذلك .
فأقول : العاقل ، كما لا يحتاج فى إدراك ذاته لذاته ، إلى صورة غير صورة ذاته التى بها هو هو ، فلا يحتاج أيضاً فى إدراك ما يصدر عن ذاته ، لذاته ، إلى صورة غير صورة ذلك الصادر التى بها هو هو .
واعتبر من نفسك ، أنك تعقل شيئاً بصورة تتصورها ، أو تستحضرها ، فهى صادرة عنك ، لا بانفرادك مطلقاً ؛ بل بمشاركة ما ، من غيرك .
ومع ذلك فأنت لا تعقل تلك الصورة بغيرها .

جاءت الكثرة لازمة متأخرة ، لا داخلة فى الذات مقوّمة بها.
وجاءت أيضاً على ترتيب .
وكثرة اللوازم من الذات مباينة ، أو غير مباينة ، لا تثلم الوحدة .

بل كما تعقل ذلك الشىء بها ، كذلك تعقلها أيضاً بنفسها ، من غير أن تتضاعف الصور فيك .

بل ربما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط ، على سبيل التركيب .

وإذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك ، هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته ، من غير مداخلة غيره فيه ؟

ولا تظنن أن كونك محلا لتلك الصورة ، شرط فى تعقلك إياها ، فإنك تعقل ذاتك ، مع أنك لست بمحل لها ، بل إنما كان كونك محلا لتلك الصورة ، شرطاً فى حصول تلك الصورة لك ، الذى هو شرط فى تعقلك إياها .

فإن حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر ، غير الحلول فيك ، حصل التعقل من غير حلول فيك .

ومعلوم أن حصول الشىء لفاعله فى كونه حصولا لغيره ، ليس دون حصول الشىء لقابله .

فإذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته ، حاصلة له من غير أن تحل فيه .
فهو عاقل إياها ، من غير أن تكون هى حالة فيه .
وإذا تقدم هذا فأقول :
قد علمت أن الأول عاقل لذاته من غير تغاير :
بين ذاته .
وبين عقله لذاته .
فى الوجود .
إلا فى اعتبار المعتبرين على ما مر .

والأول تعرض له كثرةُ لوازمَ إضافيةٍ ، وغيرِ إضافية ، وكثرةُ سلوبٍ ، وبسبب ذلك ، كثرةُ أسماء .

لكن لا تأثير لذلك فى وحدانية ذاته *

وحكمت بأن عقله لذاته ، علة لعقله لمعلوله الأول .

فإذا حكمت بكون العلتين ، أعنى ذاته . وعقله لذاته .

شيئاً واحداً فى الوجود ، من غير تغاير .

فاحكم بكون المعلولين أيضاً ، أعنى :

المعلول الأول .

وعقل الأول له شيئاً واحداً فى الوجود من غير تغاير يقتضى كون :

أحدهما مبايناً للأول .

والثانى متقرراً فيه .

وكما حكمت بكون التغاير فى العلتين اعتباريًّا محضاً ، فاحكم بكونه فى المعلولين كذلك .

فإذن وجود المعلول الأول ، هو نفس تعقل الأول إياه ، من غير احتياج إلى صورة مستأنفة ، تحل ذات الأول تعالى عن ذلك .

ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها ، بحصول صور فيها .

وهى تعقل الأول الواجب ، ولا موجود إلا وهو معلول للأول الواجب .

كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ماهى عليه فى الوجود ، حاصلة فيها .

والأول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور ، لا بصور غيرها ، بل بأعيان تلك الجواهر والصور ، وكذلك الوجود على ما هو عليه .

فإذن لا يعزب عن علمه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة .

فهذا أصل إن حققته ، وبسطته ، انكشف لك كيفية إحاطته تعالى بجميع الأشياء الكلية والجزئية إن شاء الله تعالى .

وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء .

الفصل الثامن عشر

إشارة

(١) الأشياء الجزئية ، قد تعقل كما تعقل الكليات ، من حيث تجب بأسبابها منسوبة إلى مبدأ نوعه في شخصه متخصص به . كالكسوف الجزئى ، فإنه قد يعقل وقوعه بسبب توافى أسبابه الجزئية ، وإحاطة العقل بها ، وتعقلها كما تعقل الكليات .

ولولا أن تلخيص هذا البحث على الوجه الشافى يستدعي كلاماً بسيطاً ، لا يليق أن نورد أمثاله على سبيل الحشو ، لذكرت ما فيه كفاية ، لكن الاقتصار ههنا على هذا الإيماء أولى .

(١) أقول : يريد التفرقة :

بين إدراك الجزئيات على وجه كلى ، لا يمكن أن يتغير .

وبين إدراكها على وجه جزئى يتغير بتغيرها .

ليبين أن الأول تعالى ، بل كل عاقل ، فهو إنما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه الأول ، دون الثانى .

وإدراكها على الوجه الثانى لا يحصل إلا بالإحساس أو التخيل ، أو ما يجرى مجراهما من الآلات الجسمانية .

وقبل تقرير ذلك نقول : كلية الإدراك وجزئيته تتعلقان بكلية التصورات الواقعة فيه وجزئيتها ، ولا مدخل للتصديقات فى ذلك .

فإن قولنا : [هذا الإنسان ، يقول هذا القول ، فى هذا الوقت] .

جزئى .

وقولنا : [الإنسان يقول القول فى وقت] .

كلى ،

وذلك غير الإدراك الجزئى الزمانى الذى يحكم أنه وقع الآن ، أو قبله ، أو يقع بعده .

بل مثل أن تعقل أن كسوفاً جزئيًّا يعرض عند حصول القمر ، وهو جزئى ما ، وقت كذا ، وهو جزئى ما ، فى مقابلة كذا .

ثم ربما وقع ذلك الكسوف ، ولم يكن عند العاقل الأول إحاطة بأنه وقع ، أو لم يقع .

ولم يتغير فيهما إلا حال الإنسان ، والوقت ، والقول :
بالجزئية .
والكلية .

وكل جزئى يتعلق به حكم : فله طبيعة توجد فى شخصه ، إنما تصير تلك الطبيعة جزئية لا يدركها ، ولا يتناولها البرهان والحد .

بسبب انضياف معنى الإشارة الحسية إليها ، أو ما يجرى مجراها من المخصصات التى لا سبيل إلى إدراكها ، إلا الحس وما يجرى مجراه .

فإن أخذت تلك الطبيعة مجردة عن تلك المخصصات ، صارت كلية يدركها العقل ؛ و يتناولها البرهان والحد ، وكان الحكم المتعلق بها ، حين كونها جزئية ، باقياً : بحاله ؛ اللهم إلا أن يكون الحكم متعلقاً بالأمور المخصصة من حيث هى مخصصة .

و إذا ثبت هذا فنقول :

كل من أدرك علل الكائنات ، من حيث إنها طبائع ، وأدرك أحوالها الجزئية ، وأحكامها ، كتلاقيها ، وتباينها ، وتماسها ، وتباعدها ، وتركبها ، وتحللها ؛ من حيث هى متعلقة بتلك الطبائع ، وأدرك الأمور التى تحدث :

معها .
و بعدها .
وقبلها .

وإن كان معقولًا له على النحو الأَول ، لأَن هذا إدراك آخر جزئى ، يحدث مع حدوث المدرَك ، ويزول مع زواله .

وذلك الأَول يكون ثابتاً الدهر كله ، وإن كان علماً بجزئى ، وهو أَن العاقل يعقل أَن بين كون القمر فى موضع كذا ، وبين كونه فى موضع كذا يكون كسوف معين ، فى وقت من زمان أَول الحالين محدود .

من حيث يكون الجميع واقعاً فى أوقات يتحدد بعضها ببعض على وجه لا يفوته شيء أصلا .

فقد حصل عنده صورة العالم منطبقة على جميع كلياته ، وجزئياته الثابتة ، والمتجددة المتصرمة ، الخاصة بوقت دون وقت ، كما عليه الوجود ، غير مغايرة إياها بشيء .

وتكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عوالم أخر ، لو حصلت فى الوجود ، مثل هذا العالم بعينه .

فتكون صورة كلية منطبقة على الجزئيات الحادثة فى أزمنتها متغيرة بتغيرها ،

هكذا يكون إدراك الجزئيات على الوجه الكلى .

ونعود إلى شرح الكتاب .

فقوله :

[الأشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات] .

إشارة إلى إدراكها من حيث هى طبائع مجردة عن المخصصات المذكورة وقيدها بقوله :

[من حيث تجب بأسبابها] .

ليكون الإدراك لتلك الأشياء مع كونه كليًّا يقينيًّا غير ظنى .

ثم قال :

[منسوبة إلى مبدأ نوعه فى شخصه] .

أى منسوبة إلى مبدأ ، طبيعته النوعية موجودة فى شخصه ؛ ذلك لأنها غير موجودة فى غير ذلك الشخص ، بل مع تجويز أنها موجودة فى غيره .

عقله ذلك أمر ثابت :

قبل كون الكسوف .

ومعه .

وبعده .

والمراد أن تلك الأشياء إنما تجب بأسبابها من حيث هى طبائع أيضاً .
ثم قال : [تتخصص به] .
أى تتخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ .
وإنما نسبها إلى مبدأ كذلك لأن الجزئى من حيث هو جزئى .
لا يكون معلولا لطبيعة غير جزئية .
ولا الطبيعة علة له من حيث هو كذلك .
وباقى كلامه ظاهر إلى قوله :
[وهو أن العاقل لأن بين كون القمر فى موضع كذا . . . إلى آخره] .
ومعناه أن من يعقل أن :
بين كون القمر فى أول الحمل مثلا . وبين كونه فى أول الثور .
يكون كسوف معين فى وقت محدود من زمان كونه فى أول الحمل ، فالوقت الذى صار القمر فيه من أول الحمل ، عشر درجات .
فإنما يكون تعقل ذلك العاقل لهذه الأمور ، أمراً ثابتاً .
قبل وقت الكسوف .
ومعه .
وبعده .
فظهر من هذا البيان أن تحديد زمان الكسوف : ب[زمان أول الحالين] .
أعنى كون القمر فى أول الحمل ،
واجب .
فإن وقت الكسوف إنما يتحدد به ، أو بما يجرى مجراه ، وليس زيادة غير محتاج إليها ، كما ظنه الفاضل الشارح .

الفصل التاسع عشر

تنبيه وإشارة

(١) قد تتغير الصفات للأشياء على وجوه :

(٢) منها مثل أن يسود الذى كان أبيض ، وذلك باستحالة صفة متقررة ، غير مضافة .

(٣) ومنها مثل أن يكون الشيء قادرًا على تحريك جسم ما ،

---

(١) أقول : هذا الفصل يشتمل على :
قسمة الصفات إلى أصنافها .
وبيان ما يتغير منها بتغير الأمور الخارجة عن ذات الموصوف .
وما لا يتغير .
ليستدل بذلك على نفى الصنف الأول عن الواجب الأول جل ذكره
وتلك القسمة أن يقال :
الصفة .
إما أن تكون متقررة فى الموصوف ، غير مقتضية لإضافته إلى غيره .
وإما أن تكون مقتضية لإضافته إلى غيره ، وليست متقررة فى ذاته .
وإما أن تكون متقررة ومقتضية للإضافة معاً .
وهى تنقسم :
إلى ما لا يتغير بتغير المضاف إليه .
وإلى ما يتغير بتغيره . فهذه أربعة أصناف .
(٢) هذا هو الصنف الأول من الأربعة . وهو ظاهر .
والصنف الثانى غير مذكور فى هذا الفصل .
(٣) أقول : وهذا هو الصنف الثالث :
وهو الصفة المتقررة فى الموصوف ، المقتضية لإضافته إلى شىء من خارج ، التى

فلو عدم ذلك الجسم :

استحال أن يقال : إنه قادر على تحريكه .

فاستحال إذن هو عن صفته ، ولكن من غير تغير فى ذاته ، بل فى إضافته .

فإن كونه قادرًا ، صفة له واحدة ، تلحقها إضافة إلى أمر كلى ، من تحريك أجسام بحال ما مثلا ، لزوماً أوليًّا ذاتيًّا ، ويدخل فى ذلك زيد ، وعمرو ، وحجارة ، وشجرة ، دخولًا ثانياً .

لا تتغير بتغير ذلك الشيء فى الخارج ، وإن كانت تتغير إضافته إلى ذلك الشيء .

وهو كالقدرة ، التى هى هيأة ما للذات ، بسببها يصبح أن يصدر عن تلك الذات، فعل .

وهى تقتضى كون القادر مضافاً إلى مقدور عليه ، ولا تتغير بتغير المضاف إليه .

فإن القادر على تحريك زيد ، لا يصير غير قادر فى ذاته عند انعدام زيد ، ولكن تتغير إضافته تلك؛ فإنه حينئذ لا يكون قادراً على تحريك زيد، وإن كان قادراً فى ذاته.

والسبب فى ذلك ، أن القدرة تستلزم الإضافة :

إلى أمر كلى ، لزوماً أوليًّا ذاتيًّا .

وإلى الجزئيات التى تقع تحت ذلك الكلى لزوماً ثانياً غير ذاتى ، بل بسبب ذلك الكلى .

والأمر الكلى الذى تتعلق الصفة به لا يمكن أن يتغير ، فلأجل ذلك لا يتطرق التغير إلى الصفة .

وأما الجزئيات فقد تتغير ، وبتغيرها تتغير الإضافات الجزئية العرضية ، المتعلقة بها .

وهذا الصنف كالمقابل للأول :

لأنه صفة متقررة ذات إضافة :

والأول : متقررة عارية عن الإضافة .

فإنه ليس كونه قادرًا ، متعلقاً به الإضافات المتعينة ، تعلق ما لا بد منه ؛ فإنه لو لم يكن زيد أصلا فى الإمكان ، ولم تقع إضافة القوة إلى تحريكه أبدًا ، ما ضر ذلك فى كونه قادرًا على التحريك .

فإذن أصل كونه قادرًا ، لا يتغير بتغير أحوال المقدور عليه من الأشياء ، بل إنما تتغير الإضافات الخارجية فقط .

فهذا القسم كالمقابل للذى قبله .

(٤) ومنها مثل أن يكون الشيء عالماً بأن شيئاً ليس ، ثم يحدث الشيء ، فيصير عالماً بأن الشيء أيس .

فتتغير الإضافة ، والصفة المضافة معاً .

---

(٤) وهذا هو الصنف الرابع :

وهو الصفة المتقررة فى الموصوف، المقتضية لإضافته إلى شيء من خارج، التى تتغير بتغير ذلك الشيء فى الخارج .

وهى كالعلم فإنه صورة متقررة فى العالم مقتضية لإضافته إلى معلومه المعين ، وتتغير بتغير المعلوم .

فإن العالم بكون زيد فى الدار ، يتغير علمه بخروجه عن الدار ، وذلك لأن العلم إنما يستلزم الإضافة إلى معلومه المعين ، ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم ، بعين التعلق الأول .

بخلاف القدرة ، فإن القدرة تتعلق بالمقدور الكلى أولا .

وبسببه ، بالمقدور الجزئى الذى يقع تحت ذلك الكلى ثانياً .

أما العلم ، فإنه إذا تعلق بالكلى ، فلا يتعلق بالجزئى الذى يقع تحت ذلك الكلى البتة ، إلا إذا استؤنف العلم ، وجدد ، فتعلق بذلك الجزئى ، تعلقاً آخر .

ومثاله : العلم بأن الحيوان جسم، لا يقتضى بانفراده العلم بكون الإنسان جسماً ،

فإن كونه عالماً بشيء ما ، تختص الإضافة به ، حتى إنه إذا كان عالماً بمعنى كلى ، لم يكف ذلك فى أن يكون عالماً بجزئى جزئى ، بل يكون العلم بالنتيجة علماً مستأنفاً ، يلزمه إضافة مستأنفة ، وهيأة للنفس مستجدة ،لها إضافة مستجدة مخصوصة غير العلم المقدمة ، وغير هيأة تحققها .

لا كما كان فى كونه قادرا ، له بهيأة واحدة ، إضافات شتى

فهذا إذا اختلف حال المضاف إليه ، من عدم أو وجود ، وجب أن يختلف حال الشيء الذى له الصفة .

لا فى إضافة الصفة نفسها فقط .

بل وفى الصفة التى تلزمها تلك الإضافة أيضاً .

(٥) فما ليس موضوعاً للتغير لم يجز أن يعرض له تبدل :

ما لم يقترن إلى ذلك علم آخر ، وهو العلم بكون الإنسان حيواناً .

فإذن العلم بكون الإنسان جسماً .

علم مستأنف ، له إضافة مستأنفة .

وهيأة جديدة للنفس ، لها إضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسماً ، وغير هيأة تحقق ذلك العلم .

ويلزم من ذلك أن يختلف حال الموصوف بالصفة التى تكون من هذا الصنف ، باختلاف حال الإضافات المتعلقة بها .

لا فى الإضافات فقط .

بل وفى نفس تلك الصفة .

(٥) لما فرغ من أحكام الصفات أورد قضية كلية ، وهى أن :

كل ما لا يكون موضوعاً للتغير ، لا يجوز أن تتبدل :

بحسب القسم الأوّل .

ولا بحسب القسم الثالث .

وأمّا بحسب القسم الثانى ، فقد يجوز فى إضافات بعيدة لا تؤثر فى الذات *

صفاته المتقررة العارية عن الإضافة .

ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالإضافة التى تتغير بتغير الإضافة .

ويجوز أن تتبدل إضافاته اللازمة لصفاته المتقررة ، التى لا تتغير بتغير تلك الإضافات .

ولا محالة يكون ذلك فى إضافات بعيدة ، لازمة لزوماً ثانياً .

ولا يمكن أن تكون فى إضافات قريبة ، لازمة لزوماً أوليًّا ، فإن التغير فيها يقتضى التغير فى نفس تلك الصفات .

وحينئذ تصير الذات موضوعة للتغير .

فهذا تقرير كلامه .

وإنما وسم الفصل :

بالتنبيه ، للقسمة المذكورة .

وبالإشارة ، لهذا الحكم الكلى .

واعتراض الفاضل الشارح :

[بأن الإضافة وجودية عندهم ، فإذا جوزوا التغير فيها ، فلم لا يجوزونه فى الصفات الحقيقية ؟]

ليس بوارد ، لأنهم بينوا : أن الإضافة التى يجوز تغيرها ، ليست مما يتعلق بها الموصوف ، ولا الصفة المتقررة فيها بالذات ، بل بالعرض .

ومعناه : ليس إلا وقوع الشىء الذى يظن أن الإضافة عارضة له ، كالقدرة على تحريك زيد مثلا ؛ تحت ما عرضت الإضافة له ، كالقدرة على التحريك مطلقاً .

على أن وجود الإضافة هو كون الشىء بحيث يعقل له أمر بالقياس إلى غيره . ولا يكون لذلك الأمر وجود غير هذا التعقل ، فلا يحدث من تغير الغير ، تغير فى الشىء ، بل يحدث منه تغير فى الأمر المعقول فقط .

الفصل العشرون

نكتة

(١) كونك يميناً وشمالاً هو إضافة محضة .

وكونك قادراً وعالماً ، هو كونك فى حالة متقررة فى نفسك ، تتبعتها إضافة لازمة ، أو لاحقة ؛ فأنت بهما ذو حال مضافة ، لا ذو إضافة محضة *

الفصل الحادى والعشرون

تذنيب

[١] فالواجب الوجود يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علماً زمانيًّا ، حتى يدخل فيه :

الآن .

والماضى .

والمستقبل .

(١) أقول : إشارةٌ إلى الصنف الثانى من الأصناف الأربعة .

وذكرٌ للفرق بينه و بين الصنفين الآخرين ، لئلا يلتبس بعضها ببعض، وذلك ظاهر .

[١] أقول : هذا الحكم كالنتيجة لما قبله .

وهو إنما حصل من انضياف قولنا :

[واجب الوجود ليس بموضوع للتغير] .

على ما ثبت « فى النمط الرابع » .

فيعرض لصفة ذاته أن تتغير ، بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالى عن الزمان والدهر .

إلى الحكم الكلى المذكور وهو قولنا :

[كل ما ليس بموضوع للتغير ، فلا يجوز أن تتبدل صفاته] .

على التفصيل المذكور .

ثم إن هذا الحكم يوجب مناقضة للقول بأن :

[الكل معلول للواجب العالم بذاته .

والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول]

فذكر رفعاً لهذا الوهم أنه يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه الكلى الذى لا يتغير بتغير الأزمنة والأحوال .

واعلم : أن هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء فى تخصيص بعض الأحكام العامة ، بأحكام تعارضها فى الظاهر .

وذلك لأن الحكم بأن :

[العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول] .

إن لم يكن كلياً :

لم يمكن أن يحكم بإحاطة الواجب بالكل .

وإن كان كلياً ، وكان الجزئى المتغير من جملة معلولاته .

أوجب ذلك الحكم أن يكون عالماً به ، لا محالة .

فالقول بأنه :

[لا يجوز أن يكون عالماً به ؛ لامتناع كون الواجب موضوعاً للتغير] .

تخصيص لذلك الحكم الكلى ، بحكم آخر عارضه فى بعض الصور .

وهذا دأب الفقهاء ومن يجرى مجراهم .

ولا يجوز أن يقع أمثال ذلك فى المباحث المعقولة ؛ لامتناع تعارض الأحكام فيها .

فالصواب : أن يؤخذ بيان هذا المطلوب من مأخذ آخر ؛ وهو أن يقال :

[العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، ولا يوجب الإحساس به .

وإدراك الجزئيات المتغيرة ، من حيث هى متغيرة ، لا يمكن إلا بالآلات

(٢) ويجب أن يكون عالماً بكل شيء ؛ لأن كل شيء لازم له ، بوسط ، أو بغير وسط ، يتأدى إليه بعينه قدره الذى هو تفصيل قضائه الأول تأدياً واجباً ؛ إذا كان ما لا يجب لا يكون كما علمت*

الجسمانية ، كالحواس ، وما يجرى مجراها .
والمدرك بذلك الإدراك يكون موضوعاً للتغير لا محالة .
أما إدراكها على الوجه الكلى فلا يمكن إلا أن يدرك بالعقل .
والمدرك بهذا الإدراك يمكن أن لا يكون موضوعاً للتغير .
فإذن الواجب الأول .
وكل ما لا يكون موضوعاً للتغير .
بل كل ما هو عاقل .
يمتنع أن يدركها — من جهة ما هو عاقل — على الوجه الأول .
ويجب أن يدركها على الوجه الثانى] .

(٢) أقول : هذا تأكيد لإحاطته تعالى بالكل .
وأقول فى تقريره :

لما كان جميع صور الموجودات ، الكلية والجزئية ، التى لا نهاية لها ، حاصلة من حيث هى معقولة فى العالم العقلى ، بإبداع الأول الواجب . إياها .

كان إيجاد ما يتعلق منها بالمادة ، فى المادة ، على سبيل الإبداع ، ممتنعاً ؛ إذ هى غير متأتية لقبول صورتين معاً ، فضلا عن تلك الكثرة .

وكان الجود الإلهى مقتضياً لتكميل المادة ، بإبداع تلك الصور فيها ، وإخراج ما فيها بالقوة ، من قبول تلك الصور ، إلى الفعل .

قدّر بلطيف حكمته زماناً غير منقطع فى الطرفين ، تخرج فيه تلك الأمور من القوة إلى الفعل ، واحداً ، بعد واحد ، فتصير الصور فى جميع ذلك الزمان ، موجودة فى موادها والمادة كاملة بها .

الفصل الثانى والعشرون

إشارة

(١) فالعناية هى إحاطة علم الأول :
بالكل ، وبالواجب أن يكون عليه الكل . حتى يكون على أحسن النظام .

وإذا تقرر ذلك ، فاعلم أن القضاء عبارة عن :
[وجود جميع الموجودات فى العالم العقلى مجتمعة ومجملة على سبيل الإبداع] .
والقدَر عبارة عن :
[وجودها فى موادها الخارجية ، أو بعد حصول شرائطها ، مفصلة ، واحداً بعد واحد] .
كما جاء فى التنزيل فى قوله عز من قائل :
(وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ . وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُوم)
والجواهر العقلية وما معها موجودة فى القضاء والقدر ، مرة واحدة باعتبارين .
والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين .
وهنا يظهر معنى قول الشيخ :
[إن كل شيء يوجده الأول بوسط ، أو بغير وسط : يتأدى إليه بعينه قدره الذى هو تفصيل قضائه الأول إلى ذلك الشيء بعينه ، تأدياً على سبيل الوجوب] .
(١) أقول : هذا الفصل يشتمل على تفسير العناية ، وهو ظاهر .
وقد مر فى « النمط السادس » أيضاً ذكر ذلك .
وإنما أورده هناك بعد ذكر :
[أن العالى لا يفعل لغرض فى السافل] .
ليُعلم نظام الموجودات ، كيف صدر عن الأول من غير قصد .

وبأن ذلك واجب عنه ، وعن إحاطته به ، فيكون الموجود وفق المعلوم ، على أحسن النظام ، من غير انبعاث قصد وطلب من الأول الحق .

فَعِلْمُ الأول بكيفية الصواب فى ترتيب وجود الكل ، منبَع لفيضان الخير فى الكل*

الفصل الثالث والعشرون

إشارة

(١) الأمور الممكنة فى الوجود :

منها أمور يجوز أن يتعرى وجودها عن الشر ، والخلل ، والفساد أصلا .

ومنها أمور لا يمكن أن تكون فاضلة فضيلتها ، إلا وتكون بحيث يعرض منها شر ما ، عند ازدحامات الحركات ، ومصادمات المتحركات .

وأعاده ههنا بعد نفى إدراك الجزئيات المتغيرة عنه تعالى ، ليُعلم أن النظام الموجود فى تلك الجزئيات كيف صدر عنه .

وموضع هذا البحث هو هذا الموضع .

وإنما أورده فى « النمط السادس » لغرض ما ، وهو إزالة الوهم المذكور .

ولذلك بدأ كلامه ثمت بقوله : [لا تجد مخلصاً إن طلبت . . .] .

وبدأ كلامه ههنا بتقرير المراد .

(١) أقول : لما فرغ من بيان إدراك الأول الواجب لجميع ما سواه .

وكان البحث عن كيفية وقوع الشر فى قضائه تعالى من المباحث المتعلقة بذلك .

وفى القسمة أمور شرية :

إما على الإطلاق .

وإما بحسب الغلبة .

وإذا كان الجود المحض مبدأ لفيضان الوجود الخيرى الصواب ؛ كان وجود القسم الأول واجباً فيضانه ، مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها .

أراد أن يشير إليه .

ويجب أن تحقق ماهية الشر قبل الخوض فى المطلوب ، فأقول : الشر يطلق :

على أمور عدمية ، من حيث هى غير مؤثرة ، كفقدان كمال شىء ما ، من شأنه أن يكون له ، مثل :

الموت ، والفقر ، والجهل .

وعلى أمور وجودية كذلك .

كوجود ما يقتضى منع المتوجه إلى كماله ، عن الوصول إليه ، مثل :

البرد المفسد للثمار .

والسحاب الذى يمنع القصار عن فعله .

وكالأفعال المذمومة :

مثل الظلم ، والزنا .

وكالأخلاق الرذلة :

مثل الجبن ، والبخل .

وكالآلام ، والغموم ، وغير ذلك .

فإنا إذا تأملنا فى ذلك ، وجدنا :

البرد فى نفسه ، من حيث هو كيفية ، أو بالقياس إلى علته الموجبة له ، ليس بشر ؛ بل هو كمال من الكمالات :

إنما هو شر بالقياس إلى الثمار ؛ لإفساده أمزجتها .

وكذلك القسم الثانى يجب فيضانه ، فإن فى أن لا يوجد خيرٌ كثيرٌ ، ولا يؤتى به تحرزًا من شر قليل ، شرًّا كثيرًا .

وذلك مثل خلق النار ؛ فإن النار لا تفضل فضيلتها ولا تكمل معونتها فى تكميل الوجود ، إلا أن تكون بحيث تؤذى وتؤلم ما يتفق لها مصادمته من أجسام حيوانية .

فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها .

والبرد إنما صار شرًّا بالعرض ؛ لاقتضائه ذلك .

وكذلك السحاب .

وأيضاً الظلم والزنا ، ليسا من حيث هما أمران يصدران عن قوتين :

كالغضبية والشهوية

مثلا ، بشر .

بل هما من حيث تلك الحيثية كمالان لتينك القوتين .

إنما يكونان شرًّا بالقياس :

إلى المظلوم .

أو إلى السياسة المدنية .

أو إلى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيها الحيوانيتين .

فالشر بالذات هو فقدان أحد تلك الأشياء كما له ، وإنما أطلق على أسبابه بالعرض ، لتأديتها إلى ذلك .

وكذلك القول فى الأخلاق التى هى مباديها .

وكذلك الآلام ؛ فإنها ليست بشرور :

من حيث هى إدراكات لأمور .

ولا من حيث وجود تلك الأمور فى أنفسها .

أو صدورها عن عللها .

إنما هى شرور بالقياس إلى المتألم الفاقد لاتصال عضو ، من شأنه أن يتصل .

وكذلك الأجسام الحيوانية لا يمكن أن تكون لها فضيلتها إلا أن تكون بحيث يمكن أن تتأدى أحوالها فى حركاتها وسكوناتها ، وأحوال مثل النار فى تلك أيضاً ، إلى اجتماعات ومصاكات مؤذية ، وأن تتأدى أحوالها وأحوال الأمور التى فى العالم ؛ إلى أن يقع لها

فإذن قد حصل من ذلك أن الشر فى ماهيته :

عدم وجود .

أو عدم كمال لموجود .

من حيث إن ذلك العدم غير لائق به ، أو غير مؤثر عنده .

وأن الموجودات ليست ، من حيث هى موجودات ، بشرور ؛ إنما هى شرور بالقياس إلى الأشياء العادمة كمالاتها ، لا لذواتها ، بل لكونها مؤدية إلى تلك الأعدام :

فالشرور أمور إضافية ، مقيسة إلى أفراد أشخاص معينة .

وأما فى نفسها ، وبالقياس إلى الكل ، فلا شر أصلا .

ونعود بعد تقرير هذا المعنى ، إلى الشرح ، فنقول : الأشياء بحسب وجود الشر وعدمه تنقسم :

إلى ما لا شر فيه أصلا .

وإلى ما فيه ما هو شر ، وما ليس بشر .

وإلى ما ليس فيه ما ليس بشر أصلا .

والقسم الثانى ينقسم :

إلى ما يغلب فيه ما ليس بشر ، على ما هو شر .

وإلى ما يتساويان فيه .

وإلى ما يغلب فيه ما هو شر .

وهذه خمسة أقسام .

الأول : ما لا شر فيه أصلا ؛ وهو موجود ؛ فإن الموجودات التى لا تشتمل على أمر بالقوة ، كالعقول ؛ لا شر فيها أصلاً .

والثانى : ما يغلب فيه ما ليس بشر ، على ما هو شر ، وهذا أيضاً موجود ؛ فإن

خطأ فى عقد ضار فى المعاد ، وفى الحق ، أو فرط هيجان غالب عامل ، من شهوة أو غضب ضار فى أمر المعاد .

الموجودات التى لا يمكن أن تكون على كمالاتها اللائقة بها إلا وتكون بحيث يعرض لها عند ملاقاتها لما يخالفها منع ذلك المخالف عن كمالها :

كالنار فإنها لا يمكن أن تكون بالغة فى الحرارة ، إلا وتكون بحيث يعرض منها تفريق أجزاء بعض المركبات ، بالإحراق .

تكون لا محالة من هذا الصنف .

وظاهر أن مثل هذه الموجودات يكون من شأنها الإحاطة والاستحالة، والكون والفساد، وهى قليلة بالقياس إلى الكل .

ووقوع التقاوم المقتضى لصيرورة البعض ممنوعاً عن كمالاته أيضاً قليل؛ فإنه لا يقع إلا فى أجزاء العناصر وبعض المركبات ، وفى بعض الأوقات .

وأما الأقسام الثلاثة الباقية :

التى تكون شرًّا محضاً .

أو يغلب الشر فيها .

أو يساوى ما ليس بشر .

فغير موجودة ؛ لأن الوجودات الحقيقية ، والإضافية ، فى الموجودات ، لا محالة تكون أكثر من الأعدام الإضافية الحاصلة على الوجه المذكور .

والشيخ أشار إلى القسمين الأولين بقوله :

[الأمور الممكنة فى الوجود . . . إلى قوله : ومصادامات المتحركات] .

وإلى الثلاثة الباقية بقوله : [وفى القسمة أمور شرية :

إما على الإطلاق .

أو بحسب الغلبة] .

واحتج على وجود الأولين بقوله :

[وإذا كان الجود المحض . . . إلى قوله : وفى أوقات أقل من أوقات السلامة] .

وتكون القوى المذكورة لا تغنى غناءها ، أو تكون بحيث يعرض لها عند المصادمات عارض خطأ وغلبة هيجان ، وذلك فى أشخاص أقل من أشخاص السالمين ، وفى أوقات أقل من أوقات السلامة .

وأورد فى الأمثلة :

الألم ، والأذى ، الحاصلين للحيوانات جميعاً .

والجهل المركب الضار فى المعاد ، الذى يعرض لها ، لا من حيث هى حيوان ، بل من حيث هى إنسان .

والأمور التى تعرض له بسبب قوتيه الحيوانيتين ، وتضره فى أمر المعاد ، يعنى الأخلاق الرذلة ، والملكات الذميمة .

فإن هذه الأشياء هى معظم ما ينسب إلى الشرور .

وذكر أن أجزاء العالم المختلفة الصور ، والقوى المذكورة المختلفة الأفعال، لا تغنى غناءها إلا أن تكون بحيث يعرض لها غند التلاقى مثل هذه الأشياء، وهى أقلية فى الوجود ، وإن كانت كثيرة بالعدد .

ثم ذكر أن هذه الشرور معلومة فى العناية الأولى :

فهى مقصودة لا بالذات بل بالعرض .

ومَرْضِيٌّ بها ، لا من حيث هى شرور ؛ بل من حيث هى لوازم خيرات كثيرة ، لا يمكن أن تكون منفكة عنها .

قال الفاضل الشارح :

[هذا البحث ساقط عن الفلاسفة والأشاعرة : لأنه لا يستقيم إلا مع القول بالاختيار والحسن والقبح العقليين ، كما هو مذهب المعتزلة .

أما مع القول بالإيجاب .

أو بنفى الحسن والقبح عن الأفعال الإلهية .

لا يكون السؤال بِلِمَ ، عن أفعاله وارداً .

فإذن خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول] .

والجواب : أن الفلاسفة إنما يبحثون عن كيفية صدور الشر ، عما هو خير بالذات .

ولأن هذا معلوم فى العناية الأولى ، فهو كالمقصود بالعرض ، فالشر داخل فى القدر بالعرض ، كأنه مثلا مَرْضِيٌّ به بالعرض*

فينبهون إلى أن الصادر عنه ليس بشر .

فإن صدور الخيرات الكلية ، اللاحقة للشرور الجزئية ، ليس بشر .

ثم قال :

[إنهم يستدلون على كون الشر عدماً .

وهو ليس بصحيح : لأنهم إن أرادوا بذلك تفسير اللفظ على اصطلاحهم ، فلا حاجة إلى الاستدلال .

وإن أرادوا حمل العدم على الشر : فهم محتاجون — قبل ذلك — إلى معرفة ماهية الشر ؛ لأن التصديق مسبوق بالتصور .

وعلى تقدير صحة الاستدلال فى هذا المقام ؛ فحاصل استدلالاتهم تمثيلات لا تفيد يقيناً] .

والجواب : أنهم إنما يبحثون عن ماهية الشيء الذى يعبر عنه الجمهور بلفظة [الشر] .

فينظرون فى وجوه استعمالاتهم ، ويخلصون :

ما يدخل فى تلك الماهية بالذات .

عما ينسب إليها بالعرض .

لتتحقق الماهية ممتازة عن غيرها .

وظاهر أن البحث على هذا الوجه صحيح ، وليس باستدلال تمثيلى .

غاية ما فى الباب : أنه مبنى على معرفة وجوه الاستعمال ، التى لا طريق إليها إلا الاستقراء .

ثم إن الفاضل الشارح :

[حكم بأن الشر هو :

الألم وحده .

وهو وجودى .

وأن الخير هو :

الفصل الرابع والعشرون

وهم وتنبيه

(١) ولعلك تقول : إن أكثر الناس : الغالب عليهم الجهل. أو طاعة الشهوة والغضب .

فلم صار هذا الصنف منسوباً فيهم إلى أنه نادر ؟ فاستمع .

إنه كما أن أحوال البدن فى هيئآته ثلاثة :

حال البالغ فى الجمال والصحة .

وحال من ليس ببالغ فيهما .

إما عدم الألم ، يعنى السلامة .

وإما ضده ، يعنى اللذة .

وأطال كلامه فى بيان أن الآلام فى الدنيا أكثر من اللذات .

وهو يقتضى كون الشر غالباً .

ثم ذكر :

[أن الفلاسفة لا يخلصهم عن هذه المضايق إلا أن يقولوا : إن قول القائل :

« لم خلق الله الخلق ؟ »

باطل ؛ لأنه تعالى خالق لذاته : لا لعلة .

وهو ينافى القول بتعليل الشر .

فإذن خوضهم فى ذلك من باب الفضول] .

أقول : لا حاجة بنا هنا إلى إيراد جوابه ؛ فإن تحقيق ما مر ، كاف فيه .

(١) أقول : لما كانت قوى الإنسان التى بحسبها تصدر الأفعال الإرادية عنه ، ويصير بسببها سعيداً ، أو شقياً ، ثلاثاً :

نطقية .

وحال القبح والمسقام ، أو السقيم .

والأول والثانى ينالان من السعادة العاجلة البدنية ، قسطاً :

وافرًا .

أو معتدلًا .

أو يسلمان .

كذلك حال النفس فى هيئاتها ثلاثة :

حال البالغ فى فضيلة العقل والخلق ، وله الدرجة القصوى فى السعادة الأخروية .

وغضبية .

وشهوية .

وكانت السعادة والشقاء العاجلتان ، مستحقرتين بالقياس إلى الآجلتين .

وكان الغالب على الناس بحسب النظر الظاهر ، أضداد ما ينبغى أن يكونوا عليه بحسب هذه القوى ، أعنى :

الجهل .

وطاعة الشهوة والغضب .

سبق الوهم إلى كون الأكثرين أشقياء ، لا سيما فى الآجل ، وذلك يقتضى غلبة الشر فى نوع الإنسان الذى هو أشرف أنواع الكائنات .

فأزال الشيخ هذا الوهم بأن :

وجود الجهل الذى هو ضد اليقين .

أعنى الجهل المركب الراسخ .

نادر ، كوجود اليقين .

والعام الفاشى ، هو الجهل البسيط ، الذى لا يضر فى المعاد كثير ضرر ،

وكذلك فى القوتين الأخيرتين :

وحال من ليس له ذلك ، لا سيما فى المعقولات ، إلا أن جهله ليس على الجهة المضادة ، فى المعاد ، وإن كان ليس له كثير ذخر من العلم ، جسيم النفع فى المعاد ، إلا أنه فى جملة أهل السلامة ، ونيل حظ من الخيرات الآجلة .

وآخر كالمسقام والسقيم ، هو عرضه للأذى فى الآخرة .

وكل واحد من الطرفين نادر .

والوسط فاش غالب .

وإذا أضيف إليه الطرف الفاضل ، صار لأهل النجاة غلبة وافرة*

فإن وجود الشرارة المضادة للملكة الفاضلة ، نادر ، كوجودها .

والعام الفاشى هو الأخلاق الخالية عن :

غايتى الفضيلة .

والرذيلة .

وشبه النفوس فى هذه الأحوال بالأبدان :

فى الجمال والصحة : الغايتين .

أو فى القبح والمرض : الغايتين .

أو فى الحالة المتوسطة بينهما .

ثم بين أن الوسط مع أحد الطرفين غالب .

فإذن الشر ليس بغالب .

وذلك لأن الشقاوة الأبدية ، تختص بالطرف الأخس ، على ما يجىء بيانه .

وهو معنى قوله :

[وآخر كالمسقام والسقيم ، هو عرضة للأذى فى الآخرة] .

يقال : هو عرضة الشىء ، وعرضة للشىء ، إذا كان منتصباً لشىء لا يتعرض ذلك الشىء لغيره .

وباقى عباراته واضح .

الفصل الخامس والعشرون

تنبيه

(١) لا يقعن عندك أن السعادة فى الآخرة نوع واحد .

ولا يقعن عندك أن السعادة لا تنال أصلا إلا بالاستكمال فى العلم ، وإن كان ذلك يجعل نوعها نوعاً أشرف .

ولا يقعن عندك أن تفاريق الخطايا باتكة لعصمة النجاة .

بل إنما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل .

---

(١) أقول : يريد تقرير كون الشقاوة الأبدية مختصة بالطرف الأخس .

وهو ظاهر .

وقوله : [باتكة لعصمة النجاة] .

أى قاطعة .

والعصمة ههنا اسم لما يعتصم به الإنسان ، أى يتمسك به ، لئلا يسقط .

وقوله : [بل إنما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل والرذيلة] .

دال على أن ما عداهما :

إما يقتضيان شقاوة منقطعة .

أو لا يقتضيان شقاوة أصلا .

وإنما قال : [واستوسع رحمة الله] .

ملاحظةً لقوله عز من قائل :

[وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ، فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ]

فإن فيه ما يدل :

على شمولها للعموم .

وعلى تخصيص ما لأهل الطرف الأشرف بها .

وإنما يُعرِّض للعذاب المحدود ، ضرب من الرذيلة ، وحدٌّ منه .
وذلك فى أقل أشخاص الناس .
ولا تصغ إلى من يجعل النجاة وقفاً على عدد ، ومصروفة عن أهل الجهل والخطايا صرفاً إلى الأبد .
واستوسع رحمة الله .
وستسمع لهذا فضل بيان *

الفصل السادس والعشرون

وهم وتنبيه

(١) أو لعلك تقول : هلا أمكن أن يبرأ القسم الثانى عن لحوق الشر ؟
فيكون جوابك : أنه لو برئ عن أن يلحقه ذلك لكان شيئاً غير هذا القسم .
وكان القسم الأول قد فرِّع عنه .
وإنما هذا القسم فى أصل وضعه ، مما ليس يمكن أن يكون الخير الكثير يتعلق به ، إلا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة عند المصادمات الحادثة .
فإذا برئ عن هذا فقد جُعل غير نفسه ، فكأن النارَ جُعلت غيرَ النار ، والماءَ غيرَ الماءِ .
وترك وجود هذا القسم وهو على صفته المذكورة ، غير لائق بالجود على ما بيّناه .

(١) أقول : وهذا الفصل غنى الشرح .

الفصل السابع والعشرون

وهم وتنبيه

(١) ولعلك تقول أيضاً : فإن كان القدر ، فلم العقاب ؟

فتأمل جوابه .

إن العقاب للنفس على خطيئتها ، كما ستعلم ، هو كالمرض للبدن على نهمه .

فهو لازم من لوازم ما ساقت إليه الأحوال الماضية ، التى لم يكن من وقوعها بد ، ولا من وقوع ما يتبعها .

وأما الذى يكون على جهة أخرى ، من مبدأ له من خارج ، فحديث آخر .

---

(١) أقول : تقرير السؤال أن يقال : إن كانت الأفعال الإنسانية صادرة عنه على سبيل الوجوب :

لتمثلها مع سائر الجزئيات ، فى العالم العقلى .

ولوجوب حدوث ما يحدث منها فى هذا العالم مطابقاً لما تمثل هناك .

فلم يعاقب الإنسان على شىء يصدر عنه : على سبيل الوجوب ؟

والشيخ أجاب عنه :

أولا : بجواب تقتضيه القواعد الحكمية ، وهو قوله :

[إن العقاب للنفس على خطيئتها ، كما ستعلم ، هو كالمرض للبدن . . . . .

إلى قوله : ولا من وقوع ما يتبعها] .

وهو ظاهر .

وهذا النوع من العقاب إنما يكون للنفس الإنسانية بسبب ملكاتها الرديئة الراسخة فيها ، فكأنها تكون من داخل ذاتها .

ثم إذا سُلِّم معاقِب من خارج ؛ فإن ذلك أيضاً يكون حسناً ؛ لأنه قد كان يجب أن يكون التخويف موجودًا ، فى الأسباب التى تثبت فتنفع فى الأكثر .

والتصديق تأكيد للتخويف .

فإذا عرض من أسباب القدر ، أن عارض واحد مقتضى التخويف والاعتبار ، فركب الخطأ ، وأتى بالجريمة ، وجد التصديق لأجل الغرض العام .

وهى نار الله الموقدة التى تطلع على الأفئدة .

لكن الآيات الواردة بالوعيد فى الكتب الإلهية لو أجريت على ظواهرها لاقتضت القول بعقاب جسمانى ، وارد على بدن المسىء من خارج ، على ما يوصف فى التفاسير ، والأخبار .

فأشار الشيخ إلى ذلك أيضاً بقوله :

[وأما العقاب الذى يكون على جهة أخرى من مبدأ له من خارج ، فحديث آخر] .

أى إثباته على الوجه المشهور لو كان حقًّا ، لكان سمعيًّا .

ثم أراد أن يذكر أن ذلك أيضاً على تقدير تسليم كونه كما يفهمه أهل الظاهر ، ليس مما لا يجوز وقوعه فى الحكمة الإلهية . أى ليس بشر . فقال: [ثم إذا سلم معاقب من خارج ؛ فإن ذلك أيضاً يكون حسناً] .

وأراد بالحسن ههنا الخير المقابل للشر .

لا ما يذهب إليه المتكلمون على ما سيأتى .

واستدل على ذلك بأن وجود التخويف فى مبادئ الأفعال الإنسانية ، حسن لنفعه فى أكثر الأشخاص .

والإيفاء بذلك التخويف بتعذيب المجرم تأكيد للتخويف ، ومقتض لازدياد النفع .

فهو أيضاً حسن .

وإن كان غير ملائم لذلك الواحد ، ولا واجباً من مختار رحيم ، لو لم يكن هناك إلا جانب المبتلى بالقدر ، ولم يكن فى المفسدة الجزئية له مصلحة كلية عامة كثيرة .

لكن لا يلتفت لفت الجزئى لأجل الكلى ، كما لا يلتفت لفت الجزء لأجل الكل ، فيقطع عضو يؤلم ، لأجل البدن بكليته ليسلم .

وأما ما يورد :

من حديث الظلم والعدل ، ومن حديث أفعال يقال إنها من الظلم .

ثم بيّن أن هذا التعذيب إنما يكون شرًّا بالقياس إلى الشخص المعذب ، ويكون خيراً بالقياس إلى الأكثرين من نوعه .

[ولا يلتفت لفت الجزئى لأجل الكلى] .
أى لا ينظر إليه .

فهذا أيضاً من جملة الخير الكثير الذى يلزمه شر قليل .
واستشهد بقطع العضو لصلاح البدن .
فإن الحكم بوجوب ذلك ، إن كان مشتملاً على شر ما .
مقبول عند الجمهور .

وقد تبين من ذلك أن ما ورد به التنزيل إذا حمل على ظاهره لم يكن مخالفاً للأصول الحكمية .

وبعض المتكلمين المنكرين لتلك الأصول ، كالمعتزلة ؛ إنما يقررون ذلك على وجه آخر وهو قولهم :

وأفعال مقابلة لها .

ووجوب ترك هذه ، والأخذ بتلك .

على أن ذلك من المقدمات الأولية .

فغير واجب وجوباً كليًّا .

بل أكثره من المقدمات المشهورة التى جمع عليها ارتياد المصالح .

[تكليف العباد واجب على الله تعالى ، أو حسن منه ؛ إذ فى ذلك صلاح حالهم العاجلة والآجلة .

والوعد والوعيد ، على الطاعة والمعصية حسنان ، إذ فيهما تقريبهم إلى طاعته ، وتبعيدهم عن معصيته .

وتعذيب العاصين عدل منه حسن .

والإخلال بإثابة المطيعين ، ظلم قبيح .

إلى أمثال ذلك مما يبنونه على مقدمات مشهورة ، مشتملة على تحسين بعض الأحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل ، يعدونها من البديهيات] .

فذكر الشيخ أن تلك المقدمات ليست من الأوليات ، بل أكثرها آراء محمودة ، واشتهرت لكونها مشتملة على مصالح الجمهور .

ويمكن أن يقع فيها ما يصح بالبرهان ، بحسب بعض الفاعلين ، يعنى الأشخاص الإنسانية ، على ما مر فى المنطق .

فإذن بناء بيان أحكام أفعال الواجب الوجود غير صحيح .

قال الفاضل الشارح :

[هذا الجواب ضعيف :

أما أولا : فلأنه مبنى على وجوب التخويف .

فكما يقال : إن كان القدر ، فلِمَ العقاب ؟

يجوز أن يقال : إن كان القدر ، فلم التخويف ؟

فيكون حكمهما واحداً .

فإن لا يجوز أن يجعل أحدهما مقدمة فى بيان الآخر .

وأما ثانياً : فلأنه لا يتمشى على قول المليين ؛ لأنهم يحكمون بكون المالكين ممن

ولعل فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين وإذا حققت الحقائق ، فليلتفت إلى الواجبات ، دون أمثالها .

وأنت فقد عرفت أصناف المقدمات فى موضعها *

يخالف قواعدهم ، أكثر من الناجين . وكان غرضه تمشية قولهم .

بل الجواب الصحيح أن يقال :

لأن العقاب أيضاً عن القدر ، وطلب علة ما يقتضيه القدر باطل] .

وأقول : عن الأول القول بالقدر . على ما ذهب إليه الحكماء :

وهو وجوب كون الجزئيات مستندة إلى أسبابها المتكثرة .

يخالف القول بالقدر ، على ما ذهب إليه الأشاعرة من المتكلمين لأنهم يقولون :

لا فاعل ، ولا مؤثر فى الوجود ، إلاّ الله .

والجواب الذى ذكره الشيخ كان موافقاً لأصوله .

فإن فعل الإنسان مستند عنده إلى قدرته وإرادته .

وكلاهما مستندان إلى أسبابهما .

ومن أسباب إرادة فعل الخير التخويف .

فإذن وقوع التخويف فى الأسباب المقتضية للخير ، واجب ، مع كونه من القدر ، والتعليل به صحيح ، على ما ذكره الشيخ .

وهو لا ينافى كونه من القدر ، لأن جميع ما فى القدر معلل عنده .

وأما على أصول الأشاعرة ، فلما لم يكن للتخويف أثر ، كان التعليل به باطلا ، على ما قاله الفاضل الشارح .

وإنما ينقطع الكلام فى القدر عندهم ، بقطع التعليل على الإطلاق ، ولذلك يقولون :

[لاَ يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ]

وعن الثانى :

أن الشيخ لا يريد تمشية قواعد المتكلمين المليين ، على ما صرح به ، بل يريد تمشية ما تعلقت به الكتب الإلهية فى هذا الباب .

وليس فيما ورد من التنزيل حكم بأن الهالكين أكثر من الناجين ، بل يمكن أن يوجد فيه ما يناقض هذا الحكم .

التصوّف

النمط الثامن
فى البهجة والسعادة*

الفصل الأول
وهم وتنبيه

(١) إنه قد سبق إلى الأوهام العامية أن اللذات القوية المستعلية ، هى الحسية .

وأن ما عداها لذات ضعيفة ، وكلها خيالات غير حقيقية .

وقد يمكن أن يُنَبَّه من جملتهم ، مَن له تمييز ، فيقال له :

أليس ألذ ما تصفونه من هذا القبيل ، هو المنكوحات والمطعومات ، وأمور تجرى مجراها ؟

---

* البهجة : السرور والنُّضْرَة .

والسعادة : ما يقابل الشقاوة .

والمراد منها الحالة التى تكون أو تحصل لذوى الخير والكمال ، من جهة الخيل والكمال .

(١) أقول : العطب : الهلاك .

واقتحم : دخل من غير روية .

والدُّهم : العدد الكثير .

واعلم أن من المشهورات أن السعادة هى اللذة فقط .

ثم إن العوام يظنون أن اللذات هى المدركة بالحواس الظاهرة .

وأما المدركة بغيرها . فتارة ينكرون تحققها ، وينسبونها إلى خيالات لا حقيقة لها . وتارة يستحقرونها بالقياس إلى الحسية . =

وأنتم تعلمون أن المتمكن من غلبة ما ، ولو فى أمر خسيس ، كالشطرنج ، والنرد ، قد يعرض له مطعوم أو منكوح فيرفضه ؛ لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية .

وقد يعرض مطعوم ومنكوح لطالب العفة والرياسة مع صحة جسمه ، فى صحبة حشمه ، فينفض اليد منهما مراعاة للحشمة ، فتكون مراعاة الحشمة آثر وألذ لا محالة هناك من المنكوح والمطعوم .

وإذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ بإنعام يصيبون موضعه ، آثروه ، على الالتذاذ بمشتهى حيوانى متنافس فيه ، وآثروا فيه غيرهم على أنفسهم ، مسرعين إلى الإنعام به .

وكذلك فإن كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه .

= فنبه الشيخ فى هذا الفصل إلى وجود لذات باطنة هى أقوى من الحسية الظاهرة ، لوجوه :

منها : أن لذة الغلبة المتوهمة ، ولو كانت فى أمر خسيس ، ربما تؤثر على لذات يظن أنها أقوى اللذات الحسية .

ومنها : أن لذة نيل الحشمة والجاه تؤثَّر أيضا عليها .

ومنها : أن الكريم يؤثر لذة إيثار الغير على نفسه فيما يحتاج إليه ضرورة . على لذة التمتع به .

ومنها : أن كبير النفس يؤثر لذة الكرامة المتوقعة :

من محافظة ماء الوجه .

أو من الإقدام على الأهوال ، مع عدم العلم بنيلها . =

ويستحقر هول الموت ، ومفاجأة العطب ، عند مناجزة المبارزين .
وربما اقتحم على الدُّهم ممتطيًا ظهر الخطر ، لما يتوقعه من لذة الحمد ، ولو بعد الموت ، كأن ذلك يصل إليه وهو ميت .
فقد بان أن اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية .
وليس ذلك فى العاقل فقط ، بل وفى العجم من الحيوانات ، فإن من الكلاب الصِّيدِ ما يقتنص على الجوع ، ثم يمسكه على صاحبه ، وربما حمله إليه .
والمرضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها ، وربما خاطرت ، محامية عليه ، أعظم من مخاطرتها فى حمايتها نفسها .
فإذا كانت اللذات الباطنة أعظم من الظاهرة ، وإن لم تكن عقلية ، فما ظنك بالعقلية ؟*

= على اللذات الحسية ، إلى حد يتحمل آلام الجوع والعطش ويقاسى أهوال الموت والهلاك معها .
وهذه صُغْرَيَاتٌ تنضاف إليها كبرى مشهورة ، وهى أن :
كل ما هو آثر عند شخص ، فهو ألذ بالقياس إليه .
لأن اللذة مؤثرة ، والمؤثر لذيذ .
فتنتجان أن اللذة الباطنة مستعلية على الحسية .
ولما كانت اللذات الباطنة المذكورة حيوانية ، نبه على أن من الحيوانات ما يشارك الإنسان فى ذلك .
فإن كلب الصيد ، يؤثر اللذة الوهمية التى ينالها من توقع إكرام صاحبه إياه ، على لذة الأكل .
والمرضعة من الحيوانات تؤثر اللذة الوهمية التى تجدها من تصور سلامة ولدها ، على لذة سلامتها نفسها .
ثم تدرج من ذلك إلى المقصود ، فذكر أن : =

الفصل الثانى

تذنيب

فلا ينبغى لنا أن نستمع إلى قول من يقول :

إنا لو حصلنا على حالة ، لا نأكل فيها ، ولا نشرب ، ولا ننكح : فأية سعادة تكون لنا ؟

والذى يقول هذا ، فيجب أن يُبَصَّرَ ويقال له : يا مسكين ! لعل الحال التى للملائكة ، وما فوقها ، ألذُّ ، وأبهج ، وأنعم ، من حال الأنعام .

بل كيف يمكن أن يكون لأحدهما إلى الآخر نسبة يعتد بها ؟*

=اللذات الباطنة الحيوانية ، لما كانت أعظم من الظاهرة ، فلأن تكون العقلية أعظم منها ، أولى .

وذلك لأن قوة اللذة وضعفها ، يتبعان قوة الإدراك وضعفه ، فإن اللذة إدراك ما ، على ما سيأتى .

(١) أقول : القائلون بأن السعادة هي اللذة الحسية ، ينكرون السعادة التى يثبتها الحكماء للنفس الإنسانية الكاملة بعد الموت .

ويلزمهم على رأيهم ذلك ألا يكون غير الحيوان الآكل الشارب الناكح ، سعيدًا أصلًا .

ولما كان غرض الشيخ من الرد عليهم إثبات تلك السعادة .

وكأن ما ذكره فى الفصل السابق ، مقتضيا لفساد مذهبهم .

صرح فى هذا الفصل بالرد عليهم ، بإثبات تلك السعادة ، ولذلك وسمه بـ « التذنيب »

ثم نبه على مقصوده بالمقايسة :

بين حال الملائكة وما فوقها .

وبين حال الأنعام وما يجرى مجراها .

بحسب الكمال والخير الموجود فيهما .

الفصل الثالث

تنبيه

(١) إِن اللذة هى إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرِك ، كمال وخير ، من حيث هو كذلك .

= فإن النسبة بينهما بعيدة جدًّا ، بل لانسبة لأحدهما إلى الآخر ، لعدم الاشتراك بين كماليهما فى الماهية .

(١) أقول : يريد التنبيه على ماهية اللذة والألم ، ليبين بالنظر الحكمى أن :
السعادة بالمعنى الذى يفهمه الجمهور ، للذوات العاقلة ، أتم منها للنفوس الحيوانية .
وكذلك الشقاوة لأهلها .
فذكر أن :
اللذة هى إدراك ، ونيل .
أما الإدراك : فقد مرَّ شرح اسمه .
وأما النيل : فهو الإصابة والوجدان .

وإنما لم يقتصر على الإدراك : لأن إدراك الشىء قد يكون بحصول صورة تساويه .
ونيله لا يكون إلَّا بحصول ذاته .
واللذة لا تتم بحصول ما يساوى اللذيذ ، بل إنما تتم بحصول ذاته .
وإنما لم يقتصر على النيل ؛ لأنه لا يدل على الإدراك إلَّا بالمجاز .

وإنما أوردهما معًا لفقدان لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة .
وقدَّم الأعم الدال بالحقيقة .
وأردفه بالمخصص الدال بالمجاز .
وإنما قال : [لوصول ما هو عندك المدرِك] .
ولم يقل [لما هو عندك المدرك] . =

والألم هو إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرِك ، آفةٌ وشر .

= لأن اللذة ليست هى إدراك ، اللذيذ فقط ، بل هى إدراك حصول اللذيذ للملتذ ، ووصوله إليه .

وإنما قال : [ما هو عند المدرِك كمال وخير] .

لأن الشىء :

قد يكون كمالاً وخيرًا ، بالقياس إلى شىء ، وهو لا يعتقد كماله وخيريته له ، فلا يلتذ به .

وقد لا يكون كذلك ، وهو يعتقده كذلك ، فيلتذ به .

فالمعتبر : كماله وخيريته ، عند المدرك ، لا فى نفس الأمر .

والكمال والخير ههنا ، أعنى المقيسين إلى الغير ، هما حصول شىء ، لما من شأنه أن يكون ذلك الشىء له ، أى حصول شىء يناسب شيئًا ، ويصلح له ، أو يليق به ، بالقياس إلى ذلك الشىء .

والفرق بينهما : أن ذلك الحصول يقتضى لا محالة براءة ما ، من تلك القوة ، لذلك الشىء .

فهو بذلك الاعتبار فقط ، كمال .

وباعتبار كونه مؤثرًا ، خير .

والشيخ إنما ذكرهما ، لتعلق معنى اللذة بهما .

وأخرَّ ذكر الخير ؛ لأنه يفيد تخصيصًا ما ، لذلك المعنى .

وإنما قال : [من حيث هو كذلك] .

لأن الشىء قد يكون كمالا وخيرًا من جهة ، دون جهة .

والالتذاذ به يختص بالجهة التى هو معها كمال وخير .

فهذه ماهية اللذة .

ويقابلها ماهية الألم ، كما ذكره .

وهما أقرب إلى التحصيل من قولهم :

[اللذة إدراك الملائم .

والألم إدراك المنافى] .

ولذلك عدل الشيخ عنه ، إلى ما ذكره فى هذا الموضع . =

. . . .

= قال الفاضل الشارح :

[تعريف اللذة بالخير الذى هو عند الشيخ أمر وجودى ، يرجع إلى قولنا] :
اللذة : إدراك الموجود .
وكذلك : الألم ، إدراك المعدوم .
وذلك باطل :
أما فى اللذة :
فلأن إدراك :
احتراق الأعضاء .
والأصوات المنكرة وما يشبهها .
ليست بلذات ، مع أنها موجودات .
وأما فى الألم :
فلأن الألم لا يحس به ، فإن فسروا الخير باللذة ،
أو ما يكون وسيلة إليها .
على ما هو المشهور .
رجع التعريف إلى قولنا :
اللذة : هى إدراك اللذة ، أو ما يكون وسيلة إليها .
والكمال أيضًا : إن فسروه بحصول شىء لشىء ، من شأنه أن يكون له .
وكان معنى قولهم :
« من شأنه أن يكون له » .
إمكان اتصافه به .
لزم أن يكون الجهل ، وسائر الرذائل ، كمالات] .

قال :

[والتحقيق : أن تصور ماهية اللذة والألم . بديهى غنى عن التعريف] .

وأقول : ما ذكرناه فى تفسير قول الشيخ ، يغنى عن إيراد أجوبة هذه الشكوك ، والوجه فى ذكر ماهية اللذة والألم ، مع كونهما غنيين عن التعريف ، ما ذكرناه فى باب الإدراك بعينه .

(٢) وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس .

فالشيءُ الذى هو عند الشهوة خير ، هو مثل المطعم الملائم ، والملمس الملائم .

والذى هو عند الغضب خير ، فهو الغلبة .

والذى هو عند العقل خير :

فتارة وباعتبار ، فالحق .

وتارة وباعتبار ، فالجميل .

ومن العقليات نيل الشكر ، ووفور المدح ، والحمد والكرامة ، وبالجملة ، فإن همم ذوى العقول فى ذلك مختلفة .

---

(٢) أقول : مراده بيان أن الخير الواقع فى ذكر ماهية اللذة ، هو الخير الإضافى ، الذى لا يعقل إلا بالقياس إلى الغير .

وذكر الخيرات المقيسة إلى القوى الثلاث التى تتعلق الأفعال الإرادية بها ، أعنى :

الشهوة .

والغضب .

والعقل .

ومعنى قوله فى الخير العقلى :

[فتارة وباعتبار ، فالحق .

وتارة وباعتبار ، فالجميل] .

أن الحق :

خير ، عند كون العاقل قابلًا عما فوقه ، بالقياس إلى قوته النظرية .

والجميل ، خير ، عند كونه متصرفًا فيما دونه ، بالقياس إلى قوته العملية .

وأراد بقوله :

[ومن العقليات نيل الشكر ، ووفور المدح ، والحمد] .

(٣) وكل خير بالقياس إلى شيء ما ، فهو الكمال الذى يختص به ، وينحوه باستعداده الأول .

وكل لذة فإنها تتعلق بأمرين :

بكمال خيرى .

وبإدراك له ، من حيث هو كذلك*

= الخيرات التى تكون للعقل بمشاركة سائر القوى ، وهى التى تختلف الهمم فيها ، باختلاف أحوال تلك القوى .

وأما العقلى الصرف ، فلا يختلف البته .

(٣) أقول : أراد الفرق بين الخير والكمال .

فذكر أن الخير المضاف إلى شيء ، هو الكمال الخاص الذى يقصده ذلك الشيء باستعداده الأول .

والشيء لا يقصد شيئاً ، ولا يميل إليه ، إلاّ إذا كان ذلك الشيء مؤثرًا بالقياس إليه .

وذلك يدل على اشتمال معنى الخير على اعتبار كونه مؤثرًا كما مر .

وأما قوله : [باستعداده الأول] .

ففائدته أن الشيء قد يكون له استعدادان : أحدهما يطرأ على الآخر ، ولا يكون الشيء الذى ينحوه ذلك الشيء باستعداده الثانى ، خيرًا بالقياس إلى ذاته ، بل يكون خيرًا بالقياس إلى ذلك الاستعداد الطارئ :

كالإنسان فإنه مستعد فى فطرته لاقتناء الفضائل .

ثم إذا طرأ عليه ما أعده لاقتناء الرذائل قصدها بحسب الاستعداد الثانى ، ولا تكون هى خيرًا بالقياس إلى ذاته ، مع الاستعداد الأول .

والعجب أن الفاضل الشارح ذهب فى هذا الموضع ، بعد أن صرح الشيخ :

[بأن الخير هو كمال مقيد بقيد ما] .

إلى أن :

[كلام الشيخ مشعر ، بأن الخير والكمال واحد ، وحينئذ يكون ذكر أحدهما مغنيًا عن الآخر] .

=

الفصل الرابع

وهم وتنبيه

(١) ولعل ظانًّا يظن أن من الكمالات والخيرات ما لا يلتذ به اللذة التى تناسب مبلغه ؛ مثل الصحة ، والسلامة ؛ فلا يلتذ بهما ما يلتذ بالحلو وغيره .

فجوابه – بعد المسامحة والتسليم – أن الشرط كان حصولا ، وشعورًا جميعًا .

ولعل المحسوسات إذا استقرت ، لم يشعر بها .

على أن المريض الوَصِب يجد عند الثئوب إلى الحالة الطبيعية – مغافصة غير خفى التدريج – لذة عظيمة*

= قوله :

(وكل لذة .... إلى آخره)

لما فرغ من تلخيص معنى اللذة ، ذكر حاصل هذا البحث ، وهو أن اللذة متعلقة بشيئين :

أحدهما : وجود كمال خيرى .

والثانى : إدراك له من حيث هو كذلك .

فإن المطلوب فى هذا النمط مبنى عليه .

(١) أقول : الوصب : المرض الطويل .

يقال : وَصِب الشىء ، دام ، ومنه قوله تعالى :

(ولَهُ الدِّينُ واصِبًا) .

والثئوب : الرجوع إلى الشىء ، بعد الرجوع عنه .

والمغافصة : الأخذ على غرة .

=

الفصل الخامس

تنبيه

(١) واللذيذ قد يحصل فيكره ؛ كراهية بعض المرضى للحلو ، فضلاً عن أن لا يشتهى اشتهاء سابقًا .
وليس ذلك طاعناً فيما سلف ؛ لأنه ليس خيرًا فى تلك الحال ؛ إذ ليس يشعر به بالحس من حيث هو خير*

= والغرض من الفصل إيراد شك على شرح اللذة المذكور ، وهو أن :
الصحة والسلامة . كمال وخير ، مع أنا لا نلتذ بهما .
وإيراد الجواب عنه ، بعد التسليم ، على سبيل المسامحة ، وهو أن :
الإدراك الذى هو شرط فى اللذة ، ليس هناك بحاصل ؛ فإن استمرار المحسوسات ، يذهل النفس عن الإحساس بها .
والتنبيه على أنهما مع التجدد المقتضى للإدراك لذيذان جدًّا .

(١) أقول : كما أن الفصل الأول كان مشتملا على الجواب عن النقض الوارد على شرح اللذة ، بسبب إغفال أحد الأمرين اللذين تتعلق بهما اللذة ، وهو الإدراك .
فهذا الفصل يشتمل على الجواب عن النقض الوارد عليه ؛ بسبب إهمال الأمر الآخر ، وهو حصول الكمال والخير ، بالقياس إلى الملتذ .
ولما لم يكن هذا النقض مذهوبا إليه بوهم ، فإن الجمهور لا ينكرون لذة الحلو بسبب كراهية بعض المرضى له ، لم يجعل الفصل مشتملا على وهم وتنبيه .
بخلاف الأول . =

الفصل السادس

تنبيه

(١) إذا أردنا أن نستظهر فى البيان – مع غناء ما سلف عنه – إذا تُلطف لفهمه ، زدنا فقلنا : إن اللذة هى إدراك كذا ، من حيث هو كذا ، ولا شاغل ، ولا مضاد للمدرك ؛ فإنه إن لم يكن سالمًا فارغاً ، أمكن أن لا يشعر بالشرط .

أما غير السالم ، فمثل عليل المعدة ، إذا عاف الحلو .

وأما غير الفارغ ، فمثل الممتلئ جدًّا ، يعاف الطعام اللذيذ .

وكل واحد منهما ، إذا زال مانعه ، عادت لذته وشهوته ، وتأذى بتأخر ما هو الآن يكرهه*

---

(١) أقول : عاف الطعام : كرِهَه .

والغرض من هذا الفصل : أن الشرح المذكور للذة يمكن أن يزاد فيه قيد ، فلا ترد النقوض المذكورة عليه ، معه .

وهو أن يقال :

[... ولا شاغل ، ولا مضاد للمدرِك] .

أى يكوْن المدرك .

فارغا عن الشاغل .

سالمًا عن المضاد .

والشاغل : كالامتلاء المانع عن الالتذاذ بالطعام .

والمضاد : كالكيفية المانعة لذوق المريض عن الالتذاذ بالحلاوة . والباقى ظاهر .

الفصل السابع

تنبيه

(١) وكذلك قد يحضر السبب المؤلم ، وتكون القوة المدركة ساقطة ، كما فى قرب الموت .

أو مُعوَّقة ، كما فى الخدِر ، فلا يُتألم به .

فإذا انبعثت القوة ، أو زال العائق ، عظم الألم*

الفصل الثامن

تنبيه

(١) إنه قد يصح إثبات لذةٍ ما ، يقينا ، ولكن إذا لم يقع المعنى الذى يسمى ذوقًا ، جاز أن لا نجد إليها شوقًا .

وكذلك قد يصح ثبوت أذًى ما ، يقينا ، ولكن إذا لم يقع المعنى الذى يسمى بالمقاساة ، كان فى الجواز أن لا يقع عنها بالغ الاحتراز .

---

(١) أقول : يريد أن ينبه على حال الألم أيضًا .

فذكر أن اللذة كما لا تحصل مع وجود الملتذ به ، عند عدم الإدراك له .

فالألم : أيضًا لا يحصل ، مع وجود المؤلم ، عند عدم الإدراك له وهو ظاهر .

(١) أقول : يريد بيان أن العلم بوجود اللذة ، وإن كان يقينيا ، فهو لا يوجب الشوق إليها ، إيجاب الإحساس بها . =

مثال الأول : حال العِنِّين خِلقة ، عند لذة الجماع .
ومثال الثانى : حال من لم يقاس وصب الإسقام عند الحِمْيةِ*

الفصل التاسع

تنبيه

(١) كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرِك وهو بالقياس إليه خير .

= والعلم بوجود الألم ، وإن كان يقينيا ، فهو أيضًا لا يوجب الاحتراز عنه ، إيجاب الإحساس به .
وذلك ، لأن معرفة المحسوسات بحدودها العقلية ، لا يقتضى إدراكها اقتضاء الإحساس بها .
والعلم بما من شأنه أن يشاهد ، لا يبلغ درجة المشاهدة ، ولذلك قيل : [ليس الخبر كالمعاينة] .
وجُعلت مرتبة علم اليقين ، دون مرتبة عين اليقين .
ولذلك لم يقتصر الشيخ فى ذكر ماهية اللذة والألم ، على ذكر الإدراك ، دون النيل ، على مامر .
وأهل المشاهدة ، يسمون نيل اللذة العقلية .
ذوقًا .
تقابله المقاساة .
والشيخ استعمل لفظة : [الذوق]
ههنا فى جميع اللذات ، ولم يعبر عنه :
بنيل اللذة .
أو الإحساس باللذات .
لأن ذلك يقتضى تكرارًا فى المعنى .
فإن معنى الإدراك والنيل ، وما يجرى مجراهما ، داخل فى مفهوم اللذة ، كما مر .
(١) أقول : يريد إثبات اللذة العقلية وبيان أنها أكمل من الحسية .
وهذان البحثان هما عمدة مطالب هذا النمط . =

ثم لاشك فى أن الكمالات ، وإدراكاتها ، متفاوتة .

فكمال الشهوة مثلا :

أن يتكيف العضو الذائق ، بكيفية الحلاوة ، مأخوذة عن مادتها .

ولو وقع مثل ذلك ، لا عن سبب خارج ، كانت اللذة قائمة .

وكذلك الملموس ، والمشموم ، ونحوهما .

وكمال القوة الغضبية : أن تتكيف النفس ، بكيفية غلبة ، أو بكيفية شعور بأذى يحصل فى المغضوب عليه .

وكمال الوهم : التكيف بهيأة ما يرجوه ، أو ما يذكره .

وعلى هذا حال سائر القوى .

= وتقريرهما أن يقال :

لما كانت اللذة إدراك كمال خيرى ، يحصل لمدرِك ما .

كان كل مستلذ به ، أى كل ما يعد لذيذًا ، فهو سبب كمال يحصل لمدرِك ما .

وذلك الكمال يكون خيرًا بالقياس إلى ذلك المدرِك .

ثم إن الكمالات وإدراكاتها ، اللتين تتعلق بهما اللذة ، متفاوتة على ما يقتضيه الاستقراء .

فمنها : ما يتعلق بالقوة الشهوية ، وهو كتكيف العضو الذائق ، بكيفية الحلاوة ، سواء :

كانت مأخوذة عن مادة خارجية ، هى شىء حلو .

أو كانت حادثة فى العضو ، لا عن سبب خارج .

فإن كليهما فى إفادة اللذة متساويان .

ولذلك يلتذ النائم حالة الاحتلام ، التذاذه بالوقاع ، حالة اليقظة .

وكذلك فى سائر الحواس الظاهرة . =

وكمال الجوهر العاقل :

أن تتمثل فيه جلية الحق الأول ، قدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذى يخصه .

ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه ، مجردًا عن الشوب . مُبتدأ فيه بعد الحق الأول ، بالجواهر العقلية العالية .

= ومنها : ما يتعلق بالقوة الغضبية ، وهو كتكيف النفس الحيوانية بكيفية هى تصور غلبة ما . أو تصور أذى حل بمغضوب عليه .

ومنها : ما يتعلق بالقوى الباطنية : كتكيف الوهم بصورة شىء يرجوه ، أو بصورة شىء يتذكره ، فيذكره .

وكذلك فى سائرها .

وهذه كلها كمالات حيوانية مختلفة ، وإدراكات حيوانية لها متفاوتة ، تتبعها لذات بحسبها .

وللجوهر العاقل أيضًا كمال : وهو أن يتمثل فيه ما يتعقله من الحق الأول ، بقدر ما يستطيعه .

فإن تعقل الحق الأول على ما هو عليه ، غير ممكن لغيره .

ثم ما يتعقله من صور معلولاته المترتبة : أعنى الوجود كله .

تمثلًا يقينيًا ، خاليًا عن شوائب الظنون والأوهام ، على وجه ، لا يكون بين ذات العاقل ، وبين ما تمثل فيه ، تمايز .

بل يصير عقلا مستفادًا على الإطلاق .

ولاشك فى أن هذا الكمال خير بالقياس إليه ، وأنه مدرك لهذا الكمال ، والحصول هذا الكمال له .

فإذن هو ملتذ بذلك .

وهذه هى اللذة العقلية .

ثم إذا قايسنا بين اللذتين ، أعنى :

العقلية .

ثم الروحانية السماوية .

والأجرام السماوية .

ثم ما بعد ذلك .

تمثلا لا يمايز الذات .

فهذا هو الكمال الذى يصير به الجوهر العقلى ، بالفعل .

= والحيوانية .

من حيث الكمية .

ومن حيث الكيفية .

وجدنا العقلية :

أقوى كيفية .

وأكثر كمية .

أما الأول : فلأن العقل يصل إلى كنه المعقول ، فيعقل حقيقته المكتنفة بعوارضها ، كما هى .

والحس لا يدرك إلا كيفيات تقوم بسطوح الأجسام التى تحضره .

فإذن الإدراك العقلى خالص إلى الكنه ، عن الشوب .

والحس شوب كله .

وأما الثانى : فلأن عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى ، وذلك ، لأن أجناس الموجودات وأنواعها غير متناهية ، وكذلك المناسبات الواقعة بينها .

والمدرَكات بالحواس محصورة فى أجناس قليلة ، وإن تكثرت فإنما تتكثر بالأشد والأضعف ، كالحلاوتين المختلفتين .

فإذا كانت الكمالات العقلية أكثر .

وإدراكاتها أتم .

كانت اللذة التابعة لها ، أشد ؛ لأن نسبة اللذة إلى اللذة ، كنسبة الكمال إلى الكمال ، والإدراك إلى الإدراك .

=

وما سلف فهو الكمال الحيوانى .
والإدراك العقلى خالص إلى الكنه عن الشوب .
والحسى شوب كله .
وعدد تفاصيل العقلى لا يكاد يتناهى .
والحسية محصورة فى قلة ، وإن كثرت فبالأشد والأضعف .

= فإذن اللذة العقلية أشد وأتم من الحسية ، بل لانسبة لها إلى هذه .
والفاضل الشارع : أسند قوله :
[نسبة اللذة إلى اللذة ، نسبة المدرَك إلى المدرَك ، والإدراك إلى الإدراك] إلى الخطابة .

وليس كما قال ؛ فإن المحدود والحد ، يجب أن يكونا متطابقين ، فى قبول الشدة والضعف : كالسواد الذى يحد بأنه : لون قابض للبصر .
ثم كان بعض الألوان أقبض للبصر من بعض ، فوجب أن يكون بعض ما ، هو سواد أشد من بعض .
وهذا موضع مذكور فى المواضع المتعلقة بالحدود ، من كتاب « طوبيقا » من المنطق .
وقد ذكر هناك :

[أنه موضع علمى]
وقال أيضا :
[إنا نجد عند الأكل ، والشرب ، والوقاع ، حالةمخصوصة ، تعرف باللذة ، ولا ندرى أهى إدراك ملائم ، أم ليست .
وأنتم ما أقمتم عليه برهانًا .
بل ذكرتم أنا نعنى باللذة ، إدراك الملائم .
ثم ذكرتم أن العاقل يدرك الملائم ، فهو ملتذ به .
وهذا البحث لا يستقيم بالعناية والتفسير ؛ لأنه ليس بلغوى . =

ومعلوم أن نسبة اللذة إلى اللذة ، نسبة المدرَك إلى المدرَك ،
والإدراك إلى الإدراك .

فنسبة اللذة العقلية ، إلى الشهوانية ، نسبة جلية الحق الأول
وما يتلوه ، إلى نيل كيفية الحلاوة .

وكذلك نسبة الإدراكين*

= فعليكم أن تقيموا البرهان على أن حالة العاقل هى تلك الحالة بعينها ، حتى يصح لكم الحكم بوجود لذة عقلية] .

ثم قال :

[ومما يبطل قولكم ، أن النفس قبل الموت عالمة بهذه المعلومات ، مع أنها لا تجد اللذة العظيمة التى تصفونها .

فلو كانت الإدراكات نفس اللذات ، لكانت ملتذة كما كانت مدركة .

والقول بأن الاشتغال بتدبير البدن مانع من حصول اللذة ، قول بكون الشيء مانعًا عن حصول شيء ، عند حصوله] .

والجواب عن الأول :

أنهم لم يقولوا : إنا نعنى باللذة ، كذا ، كذا .

بل لما وجدوا الحالة المدركة عن الأكل ، غير التى عند الشرب أو الوقاع ، مع وقوع اسم اللذة على جميعها ، حصلوا الأمر المشترك بينها ، وبين غيرها ، مما يناسبها ، ونفضوا عنه ما يختص بكل واحدة منها ، فوجدوه :

حاصلًا فى كل صورة توصف باللذة .

وغير حاصل فى كل صورة لا توصف بها .

فعلموا أنه المراد من مفهوم اسم اللذة .

ثم لما وجدوا ذلك الأمر حاصلًا للعقل ، حكموا بوجوده للعقل ، فإن ناقش مناقش فى إطلاق الاسم ، فلا مضايقة معه ، بعد ظهور المعنى . =

الفصل العاشر

تنبيه

(١) الآن إذا كنت فى البدن وفى شواغله وعلائقه .
أو لم تشتق إلى كمالك المناسب .
أو لم تتألم بحصول ضده .
فاعلم أن ذلك منك ، لا منه .
وفيلك من أسباب ذلك بعض ما نبهت عليه*

= وعن الثانى :
أنهم لم يقولوا : إن اللذة إدراك فقط ،
بل قالوا :
إنها إدراك مشروط بشرائط .
ولعل العالم بالمعلومات العادم للذة ، لا يكون مستجمعًا لتلك الشرائط .
مثلا : لا يكون عالماً بأن حصول هذه العلوم خير له .
أولا يكون عالماً بها . من جهة ما هى خير له .
ثم إنه إن استجمع الشرائط . فلا نسلم أنه يكون عادم اللذة ؛ فإنا نرى كثيرًا من المتعلمين الذين لم يتعلموا إلا مسائل معدودة ، يبتهجون بها أشد ابتهاج ، ويؤثرون الاشتغال بمذاكرتها ، على ملك الدنيا وما فيها ، فضلا عن لذة مطعوم أو منكوح ما .

(١) أقول : يريد أن ينبه على حل إشكال يرد فى هذا الموضع ، وهو أن يقال : كل قوة : تشتاق إلى كمالاتها المستتبعة للذاتها .
أو تتألم بحصول أضداد تلك الكمالات لها .
كالباصرة :
فإنها تشتاق إلى النور .

الفصل الحادى عشر

تنبيه

(١) واعلم أن هذه الشواغل التى هى كما علمت من أنها : انفعالات ، وهيئآت تلحق النفس بمجاورة البدن .

وتتألم من الظلمة .

فإن كانت المعقولات كمالات للنفس الإنسانية ، فما بالها :

لا تشتاق إلى حصولها ؟

ولا تتألم بحصول الجهل المضاد لها ؟

فذكر فى حله أن سبب :

فقدان الاشتياق .

وعدم التألم بالجهل .

راجع إلينا ، لا إلى المعقولات .

موجود فينا ، غير متعلق بها .

وأحال بيانه إلى ما سبق ، وهو :

أن اشتغال النفس بالمحسوسات ، يمنعها عن الالتفات إلى المعقولات .

وما لم تقبل عليها ، لم تجد ذوقاً لها ، فلم يحصل لها شوق إليها .

وأما أضدادها فلما كانت مستمرة الوجود غير متجددة .

وكانت النفس مشتغلة بغيرها ، لم تكن مدركة لها ، متألمة بها .

(١) أقول : يريد أن ينبه على بقاء الأمور - المضادة لكمالات النفس الإنسانية ، التى هى أسباب الشقاوة - معها بعد الموت .

وعلى حصول التألم بها حينئذ : لحصول سببه .

وعلى أن تلك الآلام أشد من الآلام البدنية .

وألفاظه ظاهرة .

إن تمكنت بعد المفارقة ، كنت بعدها ، كما كنت قبلها .
لكنها تكون كالآلام متمكنة . كان عنها شغل ، فوقع إليها
فراغ ، فأدركت من حيث هى منافية .
وذلك الألم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة ، وهو ألم النار
الروحانية ، فوق ألم النار الجسمانية*

الفصل الثانى عشر

تنبيه

(١) ثم اعلم :
أن ما كان من رذيلة النفس ، من جنس نقصان الاستعداد
للكمال الذى يرجى بعد المفارقة .

---

(١) أقول : يريد بيان مراتب الأشقياء .
ونقدم لذلك مقدمة ، وهى أن نقول :
فوات كمالات النفس يكون لا محالة لعدم استعدادها .
وعدم استعدادها يكون :
إما لأمر عدمى : كنقصان غريزة العقل .
أو وجودى : كوجود الأمور المضادة للكمالات فيها .
وهى :
إما راسخة .
أو غير راسخة .

=

فهو غير مجبور .

وما كان بسبب غواش غريبة .

فيزول ، ولا يدوم بها التعذيب*

= فهذه أقسام ثلاثة : تشترك فى كونها رذائل ، وهى أسباب النقصان .

وكل واحد منها يكون :

إما بحسب القوة النظرية .

وإما بحسب القوة العملية .

فتصير ستة :

فالذى يكون بسبب نقصان الغريزة ، بحسب القوتين معًا ، فهو غير مجبور بعد الموت ، ولا يكون بسببها تعذيب .

وهو الذى ذكره الشيخ .

والذى يكون بحسب القوة النظرية ، ويكون راسخًا ، فهو أيضًا غير مجبور ، لكن يدوم به التعذيب ، لأنه الجهل المركب المضاد لليقين ، الذى صار صورة للنفس ، غير مفارقة لها .

والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم صريحًا فى هذا الفصل ، لكنه أيضًا داخل بوجه تحت النقصان الذى حكم الشيخ عليه :

بأنه غير مجبور :

والثلاثة الباقية ، أعنى :

النظرية ، غير الراسخة ، كاعتقادات العوام .

والمقلدة .

والعملية :

الراسخة وغير الراسخة .

كالأخلاق والملكات .

الرديئة المستحكمة .

وغير المستحكمة .

الفصل الثالث عشر

تنبيه

(١) واعلم أن رذيلة النقصان إنما تتأذى بها النفس الشيقة إلى الكمال .

وذلك الشوق تابع لتنبه يفيده الاكتساب .

= فهى التى تكون بسبب غواش غريبة .
وجميعها يزول بعد الموت :
إما لعدم رسوخها .
وإما لكونها هيأة مستفادة من الأفعال والأمزجة ، فتزول بزوالها .
لكنها تختلف :
فى شدة الرداءة
وضعفها .
وفى سرعة الزوال .
وبطئه .
ويختلف التعذيب بها بعد الموت .
فى الكم .
والكيف .
بحسب الاختلافين .

(١) أقول : يريد أن يميز فى هذا الفصل :
بين الناقصين ، المتعذبين بنقصانهم .
سواء دام تعذيبهم به .
أو لم يدم .

والبله بجنبة من هذا العذاب ، وإنما هو للجاحدين ،
والمهملين ، والمعرضين عما أُلمع به إليهم ، من الحق .
فالبلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانة بتراء*

= وبين الناقصين الذين لا يتعذبون بنقصانهم .

فتقول :

النفس الساذجة الصرفة لايكون لها شوق إلى كمالاتها ؛ لأنها لم تعرفها أصلا .

فإن الحكم بأن للنفوس كمالات حقيقية ، ليس بأولى .

والتى لها شوق إليها ، فهى التى عرفت بالاكتساب النظرى ، أن لها كمالا ما .

ثم إنها إن لم تكتسب الكمال ؛ فلا يخلو :

إما أنها اكتسبت ما يضاد الكمال ، فصارت جاحدة لكمالها ، من حيث الماهية ، وإن كانت معترفة به من حيث الأنية .

أو اشتغلت بما صرفها عن اكتساب الكمال مما ليس بمضاد له ، فصارت معرضة عنه .

أو لم تشتغل بشىء من العلوم ، لكنها تكاسلت فى اقتناء الكمال ، فصارت مهملة إياه .

فهؤلاء أصحاب رذيلة النقصان الذين يتعذبون بنقصانهم ؛ لاشتياقهم إلى الكمال الفائت عنهم :

وإنما حصل ذلك الشوق لهم باكتساب نظرى قاصر عن الوصول إلى المشتاق إليه ، وهو فطانتهم البتراء .

وأسوأهم حالا الجاحدون ، وهم الذين يتعذبون دائمًا فقط .

وأما أصحاب النفوس الساذجة ، فهم الذين وسمهم الشيخ

[بالبُله]

والأبله : فى اللغة ، هو الذى غلب عليه سلامة الصدر ، وقلة الاهتمام .

يقال : عيش أبله : أى قليل الغموم .

فهؤلاء لا يتعذبون ؛ لأنهم غير عارفين بكمالاتهم ، غير مشتاقين إليها .

الفصل الرابع عشر

تنبيه

(١) والعارفون المتنزهون ، إذا وضع عنهم درن مقارنة البدن ، وانفكوا عن الشواغل ، خلصوا إلى عالم القدس والسعادة ، وانتقشوا بالكمال الأعلى ، وحصلت لهم اللذة العليا . وقد عرفتها*

= واعترض الفاضل الشارح بأنه :

[النفوس ذوات العقائد الباطلة ، الجازمة بأنها حقة ، إذا فارقت الأبدان : فإن جاز أن يزول عنها ذلك الجزم ، فليجز زوال العقائد الباطلة عنها أيضًا . وحينئذ تصير من أهل السعادة .

وإن لم يجز فلا يكون لها شعور بنقصانها ، كما لم يكن قبل الموت ، فلا تكون مشتاقة متعذبة] .

والجواب : أن النفوس الكاملة تتمثل صور المعقولات فيها . على ما هى عليه . فإنها إنما تلتذ بمشاهدة ما اكتسبته ، ووجدان ما أدركته ، على الوجه الذى أدركته . فكأنها كانت ذوات إدراك فقط ، فصارت مع ذلك ذوات نيل ، وتم بذلك التذاذها . وأما التى تمثلت أضداد الكمال فيها ، واعتقدت أنها كمال ، ورجت الوصول إلى ما أدركته ، فإنها لا محالة تفقد بعد الموت مارجته ، فتخيب وتصير متعذبة بفقدان مارجت الوصول إليه ، لا بزوال الجزم عنهم .

(١) أقول : يريد بالعارف :

الكامل بحسب القوة النظرية .

الفصل الخامس عشر

تنبيه

(١) وليس (هذا الالتذاذ مفقودًا من كل وجه ، والنفس فى البدن ، بل المنغمسون فى تأمل الجبروت ، المعرضون عن الشواغل ، يصيبون وهم فى الأبدان ، من هذه اللذة ، حظًّا وافرًا ، قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء*

= وبالمتنزه :

الكامل بحسب القوة العملية .

فإن كمال القوة العملية هو التجرد عن العلائق الجسمانية .

وإطلاق الدرن على الهيئات البدنية ، استعارة لطيفة ، فإنها تمنع النفس عن الانتقاش بالكمال التام ، كما يمنع الدرن النوب عن الانصباغ التام .

وإنما قال : [خلصوا إلى عالم القدس] .

لأنهم كانوا ذوى علم به ، فصاروا ذوى عيان له ، فكأنهم كانوا قد ذهبوا إلى ذلك العالم ، ولكن لا بالكلية ، فذهبوا الآن بالكلية ، وحصلت لهم اللذة العليا التى ذكرها من قبل بهذا الوصول :

(١) أقول : هذا إخبار عن وجود اللذة الحقيقية ، قبل الموت .

وتنبيه عليه ، بالقياس العقلى .

وإنما يتحققه من هو ميسر له .

وألفاظه غنية عن الشرح .

الفصل السادس عشر

تنبيه

(١) والنفوس السليمة التى هى على الفطرة ، ولم يفظظها مباشرة الأمور الأرضية الجاسية ، إذا سمعت ذكرًا روحانيًّا ، يشير إلى أحوال المفارقات ، غشيها غاش شائق ، لا يعرف سببه ، وأصابها وجد مبرح ، مع لذة مفرحة ، يفضى ذلك بها إلى حيرة ودهش ، وذلك للمناسبة .

وقد جرب هذا تجريبًا شديداً .

وذلك من أفضل البواعث .

ومن كان باعثه إياه ، لم يقتنع إلا بتتمة الاستبصار .

---

(١) أقول : يريد بالنفوس السليمة ، التى هى على الفطرة ، النفوس التى لم ينتقش فيها الحق ولم تتدنس بالعقائد المخالفة للحق .

ولم يفظظها : أى لم يغلظها .

والفظ من الرجال : الغليظ .

والجاسية : الشديدة الصلبة .

يقال : جسأت يده - بالهمزة - أى صلبت .

وغشيها : أى غطاها .

ووجد مبرح : أى شديد .

يقال ضربه ضربًا مبرحًا ، أى بشدة .

وبرّح به الأمر : أى جَهَدَهُ .

والمنافسة : الرغبة فى الشىء على وجه المباراة فى الكرم .

ومن كان باعثه طلب الحمد والمنافسة ، أقنعه - ما بلغه - الغرض .

فهذه حال لذة العارفين* .

الفصل السابع عشر

تنبيه

(١) وأما البله فإنهم إذا تنزهوا ، خلصوا من البدن إلى سعادة تليق بهم .

ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعًا لتخيلات لهم .

- والمقصود من هذا الفصل : بيان حال المستعدين للكمال .

ومعنى قوله : [ومن كان باعثه إياه] أى من كان باعثه على طلب الكمال مناسبة ذاته للكمال .

لم يقنع الا بالوصول التام إليه .

ومن كان باعثه شيئًا غير ذلك ، وقف عند حصول غرضه .

(١) أقول : لما فرغ من بيان أحوال :

النفوس الكاملة .

والمستعدة للكمال .

والجاهلة بالميعاد .

أراد أن يبين حال النفوس الخالية :

عن الكمال .

وعما يضاده .

ولا يمتنع أن يكون ذلك جسماً سماويًّا ، أو ما يشبهه .
ولعل ذلك يفضى بهم آخر الأمر إلى الاستعداد للاتصال المسعد الذى للعارفين .

= وهى نفوس البله .
فى هذا الفصل .
وأعلم : أن من القدماء من زعم أنها تفنى ، لأن النفس إنما تبقى بالصور المرتسمة فيها .
فالخالية عنها ، معطلة .
ولا معطل فى الوجود .
ولكن الدلائل الدالة على بقاء النفوس الناطقة تقتضى نقض هذا المذهب .
ثم القائلون ببقائها ، قالوا :
إنها تبقى غير متأذية لخلوها عن أسباب التأذى . والخلاص ، فوق الشقاء .
فإذن هى فى سعة من رحمة الله تعالى .
ويوافق هذا المذهب ما ورد فى الخبر ، وهو قوله عليه السلام :

[أكثر أهل الجنة البله] .
ثم إنها لا يجوز أن تكون معطلة عن الإدراك ، وكانت مما لا يدرك إلا بآلات جسمانية .
فذهب بعضهم إلى أنها تتعلق بأجسام أخر ، ولا يخلو : إما أن لا تصير مبادئ صورة لها .
وهذا ما ذكره الشيخ ومال إليه .
أو تصير ، فتكون نفوسًا لها .
وهذا هو القول بالتناسخ الذى سيبطله الشيخ .
أما المذهب الأول : فقد أشار إليه الشيخ ، فى كتاب « المبدأ والمعاد » وذكر :

[أن بعض أهل العلم ، ممن لا يجازف فيما يقول] .
وأظنه يريد الفارابى .
[قال : قولا ممكناً ، وهو : أن هؤلاء إذا فارقوا البدن ، وهم بدنيون لا يعرفون غير البدنيات ، وليس لهم تعلق بما هو أعلى من الأبدان ، فيشغلهم التعلق بها عن الأشياء البدنية =

(٢) فأما التناسخ فى أجسام من جنس ما كانت فيه ، فمستحيل ، وإلا لاقتضى كل مزاج نفساً تفيض إليه ، وقارنتها النفس المستنسخة .

= أمكن أن يعلقهم تشوقهم إلى البدن ، ببعض الأبدان ، التى من شأنها أن تتعلق بها الأنفس : لأنها طالبة بالطبع . وهذه مهيأة .

وهذه الأبدان ليست بأبدان : إنسانية ، أو حيوانية .

لأنه لا يتعلق بها إلا ما يكون نفسًا لها .

فيجوز أن تكون أجرامًا سماوية .

لا بأن تصير هذه الأنفس : أنفسًا لتلك الأجرام أو مدبرة لها .

فإن هذا لا يمكن .

بل تستعمل تلك الأجرام لإمكان التخيل .

ثم تتخيل الصورة التى كانت معتقدة عنده ، وفى وهمه .

فإن كان اعتقاده فى نفسه وأفعاله ، الخير ، شاهدت الخيرات الأخروية ، على حسب ما تخيلتها .

وإلا شاهدت العقاب] .

كذلك قال . [ويجوز أن يكون هذا الجرم متولدًا من الهواء والأدخنة ، ولا يكون مقارنًا لمزاج الجوهر المسمى روحًا ، الذى لا يشك الطبيعيون أن تعلق النفس به ، لا بالبدن] .

فهذا ما ذكره فى الكتاب المذكور .

ولولا مخافة التطويل ، لأوردته بعبارته .

والشيخ جوز بعد ذلك أن يفضى التعلق المذكور بهم إلى الاستعداد للاتصال المسعد ، الذى للعارفين .

ولى فى أكثر هذه المواضع نظر .

(٢) أقول : وهذا هو المذهب الثانى .

وقد أورد على إبطاله حجتين :

إحداهما : أن يقال لما ثبت أن تهيؤ الأبدان يوجب إفاضة وجود النفوس من العلل =

فكان لحيوان واحد نفسان .

ثم ليس يجب أن يتصل كل فناءٍ بكون .

ولا أن يكون عدد الكائنات من الأجسام ، عدد ما يقارنها من النفوس .

ولا أن تكون عدة نفوس مفارقة ، تستحق بدنًا واحدًا .

= المفارقة ، ثبت أن كل مزاج بدنى ، يحدث ، فإنما يحدث معه نفس لذلك البدن .
فإذا فرضنا أن نفسًا تناسختها أبدان ، كان للبدن المستنسخ نفسان :
إحداهما : المستنسخة .
والثانية : الحادثة معه .
فكان حينئذ لحيوان واحد نفسان .
وهذا محال .
لأن النفس هى التى تدبر البدن ، وتتصرف فيه ، وكل حيوان يشعر بشىء واحد يدبر بدنه ، ويتصرف فيه .
وإن كان هناك نفس أخرى لا يشعر الحيوان بها ، ولا هى بذاتها ، ولا تتصرف فى البدن .
فلا يكون لها علاقة مع ذلك البدن .
فلا تكون نفسًا له .
هذا خلف .
والحجة الثانية : أن يقال : النفس المستنسخة :
إما أن تتصل بالبدن الثانى ، حال فساد البدن الأول .
أو تتصل به قبله بزمان .
أو بعده بزمان .
فإن اتصلت به فى تلك الحالة :
فإما أن يكون البدن الثانى قد حدث فى تلك الحالة . أو يكون قد حدث قبله .
وإن كان قد حدث فى تلك الحالة : =

فتتصل به .

أو تتدافع عنه متمانعة .

ثم أبسط هذا ، واستغن بما تجده فى مواضع أخر لنا*

= فإما أن يكون عدد النفوس المفارقة ، وعدد الأبدان الحادثة ، فى جميع الأوقات ، متساوية .

أو يكون عدد النفوس أكثر .

أو يكون أقل .

وعلى التقدير الأول : يجب أن يتصل كل فناء بدن ، بكون بدن آخر ، ويجب أيضًا أن يكون عدد الكائنات من الأبدان ، عدد الفاسدات منها .

وهما محالان ، فضلا عن أن يكونا واجبين .

وعلى التقدير الثانى : تكون النفوس المجتمعة على بدن واحد :

إما متشابهة فى استحقاق الاتصال به . أو مختلفة .

والأول يقتضى : إما اتصال الكل به ؛ فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة ، وقد مر بطلانه .

وإما أن تتدافع وتتمانع ، فيبقى الكل غير متصل ببدن ، بعد فساد البدن الأول .

وقد فرضناها متصلة . هذا خلف .

والثانى : يقتضى اتصال البعض ، وبقاء البعض غير متصل . ويعود الخلف .

وعلى التقدير الثالث : لا يخلو :

إما أن تتصل نفس واحدة بأبدان أكثر من واحد ، حتى يكون حيوان واحد ، وهو بعينه غيره . وهذا محال .

أو تبقى بعض الأبدان المستعدة للنفس ، بلا نفس .

وهو أيضا محال .

أو تتصل بعض النفوس ببعض الأبدان ، ويحدث للبعض الآخر نفوس أخر .

ويلزم منه محالان :

أحدهما : اتصال تلك النفوس ببعض تلك الابدان ، دون بعض من غير أولوية .

والثانى : حدوث نفوس لبعض الأبدان المستحقة ، دون بعض ، من غير أولوية =

* * *

الفصل الثامن عشر

إشارة

(١) أجلُّ مبتهج بشيء ، هو الأول ، بذاته : لأنه أشد الأشياء إدراكًا ، لأشد الأشياء كمالا ، الذى هو برىء عن طبيعة الإمكان والعدم .

وهما منبعا الشر .

ولا شاغل له عنه .

= وإن اتصلت النفس المفارقة ببدن ، قد حدث قبل حالة المفارقة فذلك البدن لا يخلو :

إما أن يكون ذا نفس أخرى أولا يكون .

ويلزم على الأول اتصال نفسين ببدن واحد .

وعلى الثانى وجود بدن مستعد للنفس معطل عنها .

* * *

وأما إن اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة بزمان :

فجواز كونها معطلة فى زمان ، يقتضى جواز ذلك فى سائر الأزمنة ، ولا نحتاج إلى القول بالتناسخ . وأيضا لا يخلو :

إما أن يكون اتصالها ببدن موقوفًا على حدوث مزاج مستعد ، أو لم يكن .

ويلزم على الأول : حدوث نفس أخرى ، مع حدوث ذلك المزاج ، وتعود المحاولات المذكورة .

وعلى الثانى : أن يتخصص اتصالها بزمان ، دون زمان ، مع تساوى الأزمنة بالنسبة إليها .

وهومحال ، وههنا تمت الحجة الثانية .

والشيخ قد أشار إلى هذه الأقسام بقوله : [ثم أبسط هذا] يعنى البرهان الثانى .

وإلى الأصول المقتضية لفساد المحالات اللازمة المذكورة ، بقوله :

[واستعن بما تجده فى مواضع أخر لنا] .

(١) أقول : لما فرغ من بيان أحوال الناس فى المعاد ، وقد تقرر فيما مضى ، أن وقوع اللذة ، على ما يطلق عليه معناها ، ليس بالتساوى . =

والعشق الحقيقى هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما .
والشوق هو الحركة إلى تتميم هذا الابتهاج ، إذا كانت
الصورة . متمثلة من وجه ، كما تتمثل فى الخيال .
غير متمثلة من وجه ، كما يتفق أن لا تكون متمثلة فى الحس .
حتى يكون تماما التمثيل الحسى ، للأمر الحسى .

فكل مشتاق :
فإنه قد نال شيئًا ما .
وفاته شىء ما .

= أراد أن يبين ترتيب الجواهر العاقلة فى ذلك .
فذكر أنها مترتبة فى خمس مراتب :
أولها : مرتبة الواجب الأول تعالى .
وإنما ترك لفظة اللذة ، واستعمل بدلها الابتهاج ؛ لأن إطلاقها على الواجب الأول ، وما يليه ، ليس بمتعارف عند الجمهور .
وإنما كان الأول أجل مبتهج بشىء .
لأن كماله هو الكمال الحقيقى لا غير .
وإدراكه هو الإدراك التام فقط .
فعلى القاعدة المذكورة ، يكون ابتهاجه بذاته ، أكمل الابتهاجات على الإطلاق .
وأعلم : أن كل خير مؤثَر .
وإدراك المؤثَر ، من حيث هو مؤثَر ، حب له .
والحب إذا أفرط ، سمى عشقًا .
وكلما كان الإدراك أتم .
والمدرَك أشد خيرية . =

وأما العشق فمعنى آخر .

والأول عاشق لذاته ، معشوق لذاته ، عُشق من غيره ، أو لم يُعشق .

ولكنه ليس لا يعشق من غيره ، بل هو معشوق لذاته .

من ذاته .

ومن أشياء كثيرة ، غيره .

=كان العشق أشد .

والإدراك التام ، لا يكون إلا مع الوصول التام .

فالعشق التام ، لا يكون إلا مع الوصول التام .

ويكون ذلك – على مامر – : لذة تامة .

وابتهاجا تامًّا .

فإذن العشق الحقيقى : هو الابتهاج بتصور حضور ذات ما . هى المعشوقة .

ثم لما كان الشوق عندنا من لوازم العشق ، وربما يشتبه أحدهما بالآخر .

أشار إلى الشوق أيضًا .

وذكر أنه : الحركة إلى تتميم هذا الابتهاج .

ولا يتصور ذلك إلا إذا كان المعشوق :

حاضرًا ، من وجه .

غائبًا من وجه .

ثم أثبت العشق الحقيقى للأول تعالى ، لحصول معناه هناك .

فإنه الخير المطلق .

وإدراكه لذاته أتم الإدراكات .

ولم يتحاش عن إطلاق هذا اللفظ عليه ، وإن كان غير مستعمل عند الجمهور ، لأنه مستعمل فى عرف الإلهيين من الحكماء ، والمحققين من أهل الذوق . =

(٢) ويتلوه المبتهجون به ، وبذواتهم ، من حيث هم مبتهجون به .

وهم الجواهر العقلية القدسية .

فليس ينسب إلى الأول الحق .

= ونزهه تعالى عن الشوق ، إذ لا يمكن أن يغيب عنه شيء .
وبيّن أنه عاشق لذاته معشوق لذاته ، من غير وقوع كثرة فيه .
وأنه معشوق أيضًا لغيره ، بحسب إدراك الغير له .
واعترض الفاضل الشارح :

[بأن الحب :
إن كان هو الإدراك ، كان قولكم :
إدراك الكامل يوجب حبه .
استدلالًا بالشيء على نفسه .
وإن كان غيره ، كان إدراك الأول لكماله ، مخالفًا ، مخالفًا لإدراك غيره لكمال آخر .
والمختلفات لا يجب اشتراكها فى الأحكام .
فإذن يجوز أن يكون إدراك الغير موجبًا للحب .
وإدراكه تعالى غير موجب له] .
والجواب : أن الحب ليس هو الإدراك فقط .
بل هو إدراك المؤثَر ، من حيث هو مؤثَرٌ .
وإدراك الكمال ، إنما يوجب حبه ، لكون الكمال مؤثَرًا .
ولما كان الكمال ، وإدراكه ، موجودين للأول تعالى ، حكموا بثبوت الحب هناك .

(٢) هذه هى المرتبة الثانية .
وهى مرتبة العقول .
وإنما لم ينسب الشوق إليها لبراءتها عن القوة .

ولا إلى التالين من خُلَّص أوليائه القديسين .

شوق .

(٣) وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين .

فهم ، من حيث هم عشاق ، قد نالوا نيلا ما ، فهم ملتذون .

ومن حيث هم مشتاقون ، فقد يكون لأصناف منهم أذى ما .

ولما كان الأذى من قِبَله ، كان أذى لذيذًا .

وقد تُحاكى مثلَ هذا الأذى ، من الأمور الحسية محاكاةً بعيدة جدًّا ، حالُ أذى الحكةِ ، والدغدغة .

فلربما خيل ذلك شيئًا بعيدًا منه .

---

(٣) أقول : وهذه هى المرتبة الثالثة .

وهى مرتبة :

النفوس الناطقة الفلكية .

والكاملة الإنسانية ، ما دامت فى الأبدان .

وقد أثبت لهم العشق والشوق معًا .

وبحسب الشوق ، الأذى .

وذكر أن الأذى لما كان من قبل المعشوق ، كان أذى لذيذًا .

والأذى الذى يصل من المعشوق إلى العاشق ، إنما يكون عنده لذيذًا ، لأنه يتصور وصول أثر المعشوق به إليه ، ووصول الأثر ، أثر الوصول .

وشبه هذا الأذى اللذيذ ، بأذى الحكة والدغدغة .

ثم ذكر أن ذلك تشبيه بعيد .

وذلك لوجهين :

أحدهما : أن الأذى واللذة فى الدغدغة جسمانيان . =

ومثل هذا الشوق مبدأ حركة ما ، فإن كانت تلك الحركة مخلصة إلى النيل ، بطل الطلب ، وحققت البهجة .

والنفوس البشرية ، إذا نالت الغبطة العليا ، فى حياتها الدنيا ، كان أجلُّ أحوالها ، أن تكون عاشقة مشتاقة ، لا تخلص عن علاقة الشوق ، اللهم فى الحياة الأخرى .

(٤) ويتلو هذه النفوس نفوس أخرى بشرية ، مترددة : بين جهتى الربوبية .

والسفالة على درجاتها .

ثم يتلوها النفوس المغموسة فى عالم الطبيعة المنحوسة ، التى لا مفاصل لرقابها المنكوسة*

= وههنا عقليان .

والثانى : أن الأذى واللذة فى الدغدغة متباينان فى الوجود والحس ، لا يميز بينهما لتعاقبهما ، فيتخيلهما معًا .

وههنا متحدان .

والباقى ظاهر .

(٤) أقول : وهاتان المرتبتان هما الباقيتان .

وهما مرتبا النفوس الناطقة :

المتوسطة .

والناقصة .

والشوق فى المرتبة الأخيرة ، هو سبب تأذيها فى المعاد ، على ما مر ، وألفاظه ظاهرة .

الفصل التاسع عشر

تنبيه

(١) فإذا نظرت فى الأمور وتأملتها ، وجدت لكل شىء من الأشياء الجسمانية : كمالا ، يخصه .

وعشقًا إراديًّا ، أو طبيعيا ، لذلك الكمال .

وشوقًا طبيعيا أو إراديا إليه إذا ما فارقه ، رحمة من العناية الأولى على النحو الذى هى به عناية .

فهذه جملة ، وتجد فى العلوم المفصلة لها ، تفصيلا*

---

(١) أقول : لما فرغ من بيان مقاصده ، وقد تقرر فى أثناء ذلك :

ثبوت العشق للجواهر العاقلة ، والشوق لبعضها .

أراد أن ينبه على ثبوتها لباقى النفوس والقوى الجسمانية ، فذكر ذلك إجمالا ، وأحال التفصيل على العلوم المفصلة ، المشتملة على إثبات الكمالات :

الأولى والثانية لجميع أنواع الأجسام : البسيطة والمركبة .

وكيفية حركاتها نحوها : بالإرادة والطبيعة .

وذلك يدل على كون تلك الكمالات مؤثَرة عندها ، فهى عاشقة بالقياس إليها .

ومشتاقة إليها إذا فارقتها .

وألفاظه ظاهرة .

وللشيخ رسالة لطيفة فى العشق ، بين فيها سريانه فى جميع الكائنات* .

---

* ولعل – إن ساعد الحظ وواتى الأجل – أحققها فهى عندى منسوخة من أصل فى دار الكتب المصرية .
(المحقق)

النمط التاسع
فى مقامات العارفين*

الفصل الأول

تنبيه

(١) إن للعارفين مقامات ودرجات يُخصون بها وهم فى حياتهم الدنيا ، دون غيرهم ، فكأنهم وهم فى جلابيب من أبدانهم ، قد نضوها وتجردوا عنها ، إلى عالم القدس .

---

* لما أشار فى النمط المتقدم إلى ابتهاج الموجودات بكمالاتها المختصة بها ، على مراتبها .
أراد أن يشير فى هذا النمط إلى أحوال أهل الكمال من النوع الإنسانى ، ويبين كيفية ترقيهم فى مدارج سعاداتهم .
ويذكر الأمور العارضة لهم فى درجاتهم .
وقد ذكر الفاضل الشارح أن فى هذا الباب أجل ما فى هذا الكتاب ، فإنه رتب فيه علوم الصوفية ، ترتيبًا ما سبقه إليه من قبله ، ولا لحقه مَن بعده .
(١) أقول : الجلباب : الملحفة .
والجلباب : ما يتغطى به من ثوب وغيره .
ونضا الثوب : خلعه .
والمراد من قوله :
[فكأنهم وهم فى جلابيب من أبدانهم ، قد نضوها ، وتجردوا عنها إلى عالم القدس] =

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

ولهم أمور خفية فيهم .

وأمور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها . ويستكبرها من يعرفها .

ونحن نقصها عليك .

(٢) وإذا قرع سمعك فيما يقرعه ، وسرد عليك فيما تسمعه ، قصة لسلامان ، وأبسال .

= أن نفوسهم الكاملة ، وإن كانت فى ظاهر الحال ، ملتحفة بجلابيب الأبدان ، لكنها كأن قد خلعت تلك الجلابيب ، وتجردت عن جميع الشوائب المادية ، وخلصت إلى عالم القدس متصلة بتلك الذوات الكاملة البريئة ، عن النقصان والشر .

ولهم أمور خفية فيهم :

هى مشاهداتهم لما تعجز عن إدراكه الأوهام ، وتكل عن بيانه الألسنة .

وابتهاجاتهم بما لا عين رأت ولا أذن سمعت .

وهو المراد من قوله عز من قائل :

﴿فَلا تعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخفِى لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أعْيُنٍ﴾ (سورة السجدة : الآية ١٧) .

وأمور ظاهرة عنهم ، هى آثار كمال ، وإكمال ، تظهر من أقوالهم وأفعالهم .

وآيات تختص بهم ، التى من جملتها ما يعرف :

بالمعجزات .

والكرامات .

وهو أمور : [يستنكرها من ينكرها .

أى لا يسكن إليها قلب من لايعرفها ، ولا يقربها .

[ويستكبرها من يعرفها] .

أى يستعظمها من يقف عليها ويقربها .

(٢) أقول : سَرَدَ الحديث : أتى به على وِلائه .

وفلان يسرد الحديث : إذا كان جيد السياق له .

=

فاعلم أن « سلامان » مثل ضرب لك .

= و« سلامان » شجرة ، واسم لموضع ، وهو أيضًا من أسماء الرجال .

و« الإبسال » : التحريم .

وأبسلت فلانًا : إذا أسلمته للهلكة ، وأرهنته .

والبسلُ : الحبس والمنع .

وقيل : البسل : اللحى واللوم .

قال الفاضل الشارح فى هذا الموضع :

[إن ما ذكره الشيخ :

ليس من جنس الأحاجى التى يذكر فيها ، ما يختص مجموعها بشىء اختصاصًا بعيدًا عن الفهم ، فيمكن الاهتداء منها إليه .

ولا هى من القصص المشهورة .

بل هما لفظتان وضعها الشيخ لبعض الأمور .

وأمثال ذلك مما يستحيل أن يستقل العقل بالوقوف عليه .

فإذن تكليف الشيخ حله يجرى مجرى التكليف بمعرفة الغيب] .

قال :

[وأجود ماقيل فيه أن المراد :

بـ « سلامان » : آدم عليه السلام .

وبـ « أبسال » الجنة .

فكأنه قال : المراد بآدم : نفسك الناطقة .

وبالجنة : درجات سعادتك .

وبإخراج آدم من الجنة ، عند تناول البُر : انحطاط نفسك عن تلك الدرجات ، عند التفاتها إلى الشهوات] .

وأقول : كلام الشيخ مشعر بوجود قصة يذكر فيها هذان الاسمان . وتكون سياقتها مشتملة على ذكر طالب ما ، لمطلوب لا يناله إلا شيئًا ، فشيئًا . =

وأن « إبسالا » مثل ضرب لدرجتك فى العرفان إن كنت من أهله .

= ويظفر بذلك النيل ، على كمال بعد كمال ،
ليمكن :
تطبيق « سلامان » على ذلك الطالب :
وتطبيق « أبسال » على مطلوبه ذلك .
وتطبيق ما جرى بينهما من الأحوال ، على الرمز الذى أمر الشيخ بحله .

* ويشبه أن تكون تلك القصة من قصص العرب ، فإن هاتين اللفظتين قد تجريان فى أمثالهم ، وحكاياتهم .

وقد سمعت بعض الأفاضل بـ « خراسان » يذكر أن ابن الأعرابى أورد فى كتابه الموسوم بـ : [النوادر]
قصة ذُكر فيها رجلان ، وقعا فى أسر قوم :
أحدهما مشهور بالخير ، اسمه « سلامان » .
والآخر مشهور بالشر ، من قبيلة جرُهم .
فَفُدى « سلامان » لشهرته بالسلامة ، وأنفذ من الأسر .
وأُبْسِل الجُرهمى ، لشهرته بالشرارة ، حتى هلك .
وسار منهما فى العرب مثل يذكر فيه :
خلاص « سلامان »
وإبسال صاحبه .

وأنا لا أتذكر ذلك المثل ، ولم يتفق لى مطالعة القصة من الكتاب المذكور ، وهى على الوجه الذى سمعته ، غير مطابقة للمطلوب ههنا ، لكنها دالة على وقع هاتين اللفظتين فى نوادر وحكايات العرب .

فإن كان ذلك كذلك ، فـ « سلامان » و« أبسال » ليسا مما وضعهما الشيخ على بعض الأمور ، وكلف غيره معرفة ما وضعه . =

ثم حل الرمز إن أطقت*

= بل هو ذكر أنك سمعت تلك القصة ، فافهم من لفظتى « سلامان » و« أبسال » المذكورتين فيها .

نفسك .

ودرجتك فى العرفان .

ثم اشتغل بحل الرمز ، وهو سياقة القصة ، تجدها مطابقة لأحوال العارفين .

فإذن الأمر بحل الرمز ليس تكليفًا بمعرفة الغيب ، إنما هو موقوف على استماع تلك القصة ، وحينئذ لعله يكون مما يستقل العقل بالوقوف عليه . الاهتداء إليه .

ثم إنى أقول : قد وقع لى بعد تحرير هذا الشرح قصتان منسوبتان إلى :

« سلامان»

و« أبسال »

إحداهما : وهى التى وقعت أولا ، إلىّ ، ذُكر فيها أنه كان فى قديم الدهر ، ملك :

لـ « يونان »

و« الروم »

و« مصر »

وكان يصادقه حكيم، فتح بتدبيره له، جميع الأقاليم ، وكان الملك يريد ابنًا يقوم مقامه ، من غير أن يباشر امرأة . فدبر الحكيم حتى تولد من نطفته فى غير رحم امرأة ، ابن له ، وسماه « سلامان » .

وأوضعته امرأة ، اسمها « أبسال » وربته .

وهو بعد بلوغه عشقها ، ولازمها ،

وهى دعته إلى نفسها ، وإلى الالتذاذ بمعاشرتها .

ونهاه أبوه عنها ، وأمره بمفارقتها ، فلم يطعه .

وهربا معًا إلى ما وراء بحر المغرب .

وكان الملك آلة يطلع بها على الأقاليم ، وما فيها ، ويتصرف فى أهلها ، فاطلع بها عليهما ، ورق لهما ، وأعطاهما ما عاشا به ، وأهملهما مدة . =

. . . .

= ثم إنه غضب من تمادى « سلامان » فى ملازمة المرأة ، فجعلها بحيث يشتاق كل إلى صاحبه ، ولا يصل إليه ، مع أنه يراه ، فتعذبا بذلك ، وفطن « سلامان » به ، ورجع إلى أبيه معتذرًا .

ونبهه أبوه على أنه لا يصل إلى الملك الذى رشح له ، مع عشقه « أبسال » الفاجرة ، وإلفه لها .

فأخذ « سلامان » و« أبسال » كل منهما يد صاحبه ، وألقيا نفسيهما فى البحر ، فخلصته روحانية الماء بأمر الملك ، بعد أن أشرف على الهلاك .

وغرقت « أبسال » .

واغتم « سلامان » ففزع الملك إلى الحكيم فى أمره ، فدعاه الحكيم وقال : أطعنى ، أوصل « أبسالا » إليك .

فأطاعه ، وكان يريه صورتها فيتسلى بذلك ، رجاء وصالها ، إلى أن صار مستعدا لمشاهدة صورة « الزهرة » فأراها الحكيم له ، بدعوته لها ، فشغفها حبًّا ، وبقيت معه أبداً ، فنفر عن خيال « أبسال » واستعد للملك بسبب مفارقتها ، فجلس على سرير الملك .

وبنى الحكيم الهرمين ، بإعانة الملك .

واحد للملك .

وواحد لنفسه .

ووضعت هذه القصة ، مع جثتيهما ، فيهما ، ولم يتمكن أحد من إخراجها ، غير أرسطو ، فإنه أخرجها بتعليم أفلاطون ، وسد الباب .

وانتشرت القصة ، ونقلها حنين بن إسحاق ، من اليونانى إلى العربى .

وهذه قصة اخترعها أحد من عوام الحكماء لينسب كلام الشيخ إليه ، على وضع لا يتعلق بالطبع .

وهى غير مطابقة لذلك .

لأنها تقتضى أن يكون الملك : هو العقل الفعال .

والحكيم هو الفيض الذى يفيض عليه مما فوقه . =

. . . .

= و« سلامان » هو النفس الناطقة ، فإنه أفاضها من غير تعلق بالجسمانيات .
و« أبسال » هو القوة البدنية الحيوانية التى بها تستكمل النفس ، وتألفها .
وعشق « سلامان » لـ « أبسال » ميلها إلى اللذات البدنية .
ونسبة « أبسال » إلى الفجور ، تعلقها بغير النفس المتعينة بمادتها ، بعد مفارقة النفس .
وهربهما إلى ما وراء بحر المغرب ، انغماسهما فى الأمور الفانية البعيدة عن الحق .
وإهمالهما مدة مرور زمان عليهما ، لذلك .

وتعذيبهما بالشوق مع الحرمان ، وهما متلاقيان ؛ بقاء ميل النفس مع فتور القوى ، عن أفعالها ، بعد سن الانحطاط .
ورجوع « سلامان » لأبيه ، التفطن للكمال ، والندامة على الاشتغال بالباطل .
وإلقاء نفسيهما فى البحر ، تورطهما فى الهلاك .
أما البدن : فلانحلال القوى والمزاج .
وأما النفس : فلمشايعتها إياه .
وخلال « سلامان » ؛ بقاؤها بعد البدن ، واطلاعه على صورة « الزهرة » التذاذها بالابتهاج بالكمالات العقلية ، وجلوسه على سرير الملك ؛ وصولها إلى كمالها الحقيقى .
والهرمان الباقيان على مرور الدهر ؛ الصورة والمادة الجسمانيتان ، فهذا تأويل القصة.
و«سلامان » مطابق لما عنى الشيخ .
وأما « أبسال » فغير مطابق ؛ لأنه أراد به درجة العارف فى العرفان .
فههنا مثل لما يعوقه عن العرفان والكمال .
فبهذا الوجه ، ليست هذه القصة مناسبة لما ذكره الشيخ .
وذلك يدل على قصور فهم واضعها عن الوصول إلى فهم غرضه منها .

* * *

وأما القصة الثانية : وهى التى وقعت إلىّ ، بعد عشرين سنة من اتمام الشرح .
وهى منسوبة إلى الشيخ ، وكأنها هى التى أشار الشيخ إليها ؛ فإن أبا عبيدة الجرجانى ، أورد فى فهرست تصانيف الشيخ : =

. . . .

= ذكر قصة « سلامان وأبسال » ، له .

وحاصل القصة :

أن « سلامان » و« أبسال » كانا أخوين شقيقين .

وكان « أبسال » أصغرهما سنًّا : وقد تربى بين يدى أخيه ، ونشأ صبيح الوجه ، عاقلا ، متأدبًا ، عالما ، عفيفًا ، شجاعاً .

وقد عشقته امرأة « سلامان » وقالت لـ « سلامان » اخلطه بأهلك ليتعلم منه أولادك .

فأشار عليه « سلامان » بذلك .

وأبى « أبسال » عن مخالطة النساء .

فقال له « سلامان » : إن امرأتى لك بمنزلة أم ، ودخل عليها ، وأكرمته ، وأظهرت عليه بعد حين ، فى خلوة ، عشقها له ، فانقبض « أبسال » من ذلك ، ودرت أنه لا يطاوعها .

فقالت لـ « سلامان » : زوج أخاك بأختى ، فأملكه بها . وقالت لأختها : إنى مازوجتك بـ « أبسال » ليكون لك خاصة دونى ، بل لكى أساهمك فيه .

وقالت لـ « أبسال » : إن أختى بكر حيية لا تدخل عليها نهارًا ، ولا تكلمها إلا بعد أن تستأنس بك .

وليلة الزفاف ، باتت امرأة « سلامان » فى فراش أختها ، فدخل « أبسال » عليها ، فلم تملك نفسها ، فبادرت تضم صدرها إلى صدره ، فارتاب « أبسال » وقال فى نفسه : إن الأبكار الخفرات لا يفعلن مثل ذلك .

وقد تغيم السماء فى الوقت بغيب مظلم ، فلاح فيه برق ، أبصر بضوئه وجهها فأزعجها ، وخرج من عندها ، وعزم على مفارقتها .

وقال لـ «سلامان» : إنى أريد أن أفتح لك البلاد ، فإنى قادر على ذلك ، وأخذ جيشًا ، وحارب أمما ، وفتح البلاد لأخيه برًّا وبحراً ، شرقًا وغربًا ، من غير منة عليه . وكان أول ذى قرنين استولى على وجه الأرض . =

. . . .

= ولما رجع إلى وطنه ، وحسب أنها نسيته ، عادت إلى المعاشقة ، وقصدت معانقته ، فأبى وأزعجها .

وظهر لهم عدو ، فوجه « سلامان » « أبسالا » إليه ، فى جيوشه ، وفرقت المرأة فى رؤساء الجيش أموالا ، ليرفضوه فى المعركة ، ففعلوا ، وظفر به الأعداء ، وتركوه جريحا وبه دماء ، حسبوه ميتا ، فعطفت عليه مرضعة من حيوانات الوحش ، وألقمته حلمة ثديها ، واغتذى بذلك إلى أن انتعش وعوفى .

ورجع إلى « سلامان » وقد أحاط به الأعداء وأذلوه ، وهو حزين من فقد أخيه ، فأدركه « أبسال » وأخذ الجيش والعدة ، وكر على الاعداء ، وبددهم ، وأسر عظيمهم ، وسوّى الملك لأخيه .

ثم واطأت المرأة ، طابخه ، وطاعمه ، وأعطتهما مالا ، فسقياه السم .

وكان صدِّيقًا كبيرًا ، نسبًا ، وعلماً ، وعملاً .

واغتم من موته أخوه ، واعتزل ملكه ، وفوض إلى بعض معاهديه ، وناجى ربه ، فأوحى إليه جلية الحال ، فسقى المرأة ، والطابخ ، والطاعم ، ثلاثتهم ، ما سقوا أخاه ودرجوا .

فهذا ما اشتملت عليه القصة .

وتأويله :

أن « سلامان » مثل للنفس الناطقة .

و« أبسالا » للعقل النظرى المترقى إلى أن حصل عقلا مستفاداً ، وهو درجتها فى العرفان ، إن كانت تترقى إلى الكمال .

وامرأة « سلامان » القوة البدنية الأمارة بالشهوة والغضب ، المتحدة بالنفس ، صائرة شخصًا من الناس .

وعشقها لـ « أبسال » ميلها إلى تسخير العقل ، كما سخرت سائر القوى ، ليكون مؤتمرا لها فى تحصيل مآربها الفانية .

وإباؤه ، انجذاب العقل إلى عالمه . =

. . . .

= وأختها التى ملكتها ، القوة العملية ، المسماة بالعقل العملى ، المطيع للعقل النظرى ، وهو النفس المطمئنة ،

وتلبيسها نفسها بدل أختها ، تسويل النفس الأمارة ، مطالبها الخسيسة ، وترويجها على أنها مصالح حقيقية .

والبرق اللامع من الغيم المظلم ، هى الخطفة الإلهية التى تسنح فى أثناء الاشتغال بالأمور الفانية ، وهى جذبة من جذبات الحق .

وإزعاجه للمرأة ؛ إعراض العقل عن الهوى ،

وفتحه البلاد لأخيه ؛ اطلاع النفس بالقوة النظرية على الجبروت والملكوت ، وترقيها إلى العالم الإلهى ، وقدرتها بالقوة العملية على حسن تدبيرها فى مصالح بدنها ، وفى نظم أمور المنازل ، والمدن .

ولذلك سماه بـ « أول ذى قرنين » فإنه لقب لمن كان يملك الخافقين .

ورفض الجيش له ؛ انقطاع القوى الحسية ، والخيالية ، والوهمية ، عنها عند عروجها إلى الملأ الأعلى ،

وفتور تلك القوى ؛ لعدم التفاته إليها .

وتغذيته بلبن الوحش ؛ إفاضة الكمال إليه عما فوقه من المفارقات لهذا العالم .

واختلال حال « سلامان » لفقده « أبسالا » ، اضطراب النفس عند إهمالها بتدبيرها شغلا بما تحتها .

ورجوعه إلى أخيه ؛ التفات العقل إلى انتظام مصالحه فى تدبيره البدن .

والطابخ : هو القوة الغضبية ، المشتعلة عند طلب الانتقام .

والطاعم : هو القوة الشهوية الجاذبة لما يحتاج إليه البدن .

وتواطؤهم على هلاك « أبسال » ، إشارة إلى اضمحلال العقل فى أرذل العمر ، مع استعمال النفس الأمارة إياها ، لازدياد الاحتياج بسبب الضعف والعجز .

وإهلاك « سلامان » إياهم ، ترك النفس استعمال القوى البدنية ، آخر العمر ، وزوال هيجان الغضب والشهوة ، وانكسار غاذيتها . =

الفصل الثانى .

تنبيه

(١) المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم : « الزاهد » .

= واعتزاله الملك وتفويضه إلى غيره ؛ انقطاع تدبيره عن البدن ، وصيرورة البدن تحت تصرف غيره .

* * *

وهذا التأويل مطابق لما ذكره الشيخ .

ومما يؤيد أنه قصد هذه القصة . أنه ذكر فى رسالته « فى القضاء والقدر » قصة « سلامان وأبسال » .

وذكر فيها حديث لمعان البرق من الغيم المظلم الذى أظهر - « أبسال » وجه امرأة « سلامان » حتى أعرض عنها .

فهذا ما اتضح لنا من أمر هذه القصة .

وما أوردت القصة بعبارة الشيخ ؛ لئلا يطول الكتاب .

(١) أقول : طالب الشىء يبتدئ :

بإعراض عما يعتقد أنه يبعد عن المطلوب .

ثم بإقبال على ما يعتقد أنه يقرب إليه .

وينتهى عند وجدان المطلوب .

فطالب الحق يلزمه فى الابتداء أن يعرض عما سوى الحق . لاسيما ما يشغله عن الطلب أغنى متاع الدنيا وطيباتها .

ثم يقبل على ما يعتقد أنه يقربه من الحق .

وهو عند الجمهور أفعال مخصوصة ، هى العبادات .

والمواظب على فعل العبادات ، من القيام والصيام ونحوهما ، يخص باسم :

« العابد » .

والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت ، مستديمًا لشروق نور الحق فى سره ، يخص باسم :

« العارف » .

وقد يتركب بعض هذه مع بعض*

= فهذان هما : الزهد والعبادة ، باعتبار .

والتبرّى والتولّى ، باعتبار .

ثم إنه إذا وجد الحق ، فأول درجات وجدانه ؛ هى المعرفة .

فإذن أحوال طلاب الحق ، هى هذه الثلاثة .

ولذلك ابتدأ الشيخ بتعريفها .

ثم إن هذه الأحوال قد توجد فى الأشخاص على سبيل الانفراد ، وقد توجد على سبيل الاجتماع . وذلك بحسب اختلاف الأعراض والاجتماعات .

الثنائية تكون ثلاثة .

والثلاثية واحدًا .

وإلى ذلك أشار الشيخ بقوله :

[وقد يتركب بعض هذه مع بعض]

الفصل الثالث

تنبيه

(١) الزهد عند غير العارف معاملة ما ، كأنه يشترى بمتاع الدنيا ، متاع الآخرة .

وعند العارف تنزه ما ، عما يشغل سره عن الحق ، وتكبر على كل شىء غير الحق .

والعبادة عند غير العارف معاملة ما ، كأنه يعمل فى الدنيا لأجرة يأخذها فى الآخرة ، هى الأجر والثواب .

وعند العارف رياضة ما ، لِـهِمَمِه وقوَى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور ، إلى جناب الحق . فتصير مسالمة للسر الباطن ، حينما يستجلى الحق لاتنازعه .

---

(١) أقول : لما أشار إلى وجود التركيب بين الأحوال الثلاثة ، أراد أن ينبه على غرض :
العارف
وغير العارف
من الزهد ، والعبادة .
ليتمايز الفعلان بحسبه .
فذكر أن الزهد والعبادة من غير العارف معاملتان :
فإن الزاهد غير العارف ، يجرى مجرى تاجر يشترى متاعًا بمتاع .
والعابد غير العارف ؛ يجرى مجرى أجير يعمل عملا لأخذ أجره ،
فالفعلان مختلفان ؛ لكن الغرض واحد .
وأما العارف : فزهده فى الحالة التى يكون فيها متوجها إلى الحق ، معرضًا عما سواه ، تنزه عما يشغله عن الحق ، إيثارًا لما قصده . =

فيخلص السر إلى الشروق الساطع ، ويصير ذلك ملكة مستقرة ، كلما شاءَ السر اطلع إلى نور الحق غير مزاحم من الهمم . بل مع تشييع منهاله ، فيكون بكليته منخرطًا فى سلك القدس*

الفصل الرابع

إشـارة

(١) لما لم يكن الإنسان بحيث يستقل وحده ، بأمر نفسه ، إلا بمشاركة آخر من بنى جنسه ، وبمعارضة ومعارضة تجريان بينهما ، يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم ، لو تولاه بنفسه لازدحم على الواحد كثير .

= وفى الحالة التى يكون فيها ملتفتًا عن الحق إلى ما سواه ، يكبر على كل شىء غير الحق ، احتقارًا لما دونه .

وأما عبادته فارتياض لهممه التى هى مبادئ إرادته ، وعزماته الشهوانية والغضبية ، وغيرهما ، ولقوى نفسه الخيالية والوهمية .

ليجرها جميعًا من الميل إلى العالم الجسمانى ، والاشتغال به ؛ إلى العالم الحقيقى ،مشيعة إياه عند توجهه إلى ذلك العالم .

ولتصير تلك القوى معودة لذلك التشييع ، فلا تنازع العقل ، ولا تزاحم السر ، حالة المشاهدة .

فيخلص العقل إلى ذلك العالم .

ويكون جميع ما تحته من الفروع والقوى منخرطة معه ، فى سلك التوجه إلى ذلك الجانب .

(١) أقول : لما ذكر فى الفصل المتقدم أن الزهد والعبادة إنما يصدران عن غير العارف لاكتساب الأجر والثواب فى الآخرة .

أراد أن يشير إلى إثبات الأجر والثواب المذكورين .

=

وكان مما يتعسر إن أمكن .

وجب أن يكون بين الناس معاملة وعدل ، يحفظه شرع ، يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة : لاختصاصه بآيات تدل على أنها من عند ربه .

= فأثبت النبوة والشريعة ، وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء ، لأنه متفرع عليهما .
وإثبات ذلك مبنى على قواعد :
وتقريرها أن نقول :
الإنسان لا يستقل وحده بأمور معاشه . لأنه يحتاج إلى :
غذاء .
ولباس .
ومسكن .
وسلاح .
لنفسه ، ولمن يعوله من أولاده الصغار ، وغيرهم ، وكلها صناعية ، لا يمكن أن يرتبها صانع واحد ؛ إلا فى مدة لا يمكن أن يعيش تلك المدة فاقداً إياها ، أو يتعسر إن أمكن .
لكنها تتيسر لجماعة يتعاونون ويتشاركون فى تحصيلها .
يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك ، فيتم :
بمعارضة : وهى أن يعمل كل واحد مثل ما يعمله الآخر .
ومعاوضة : وهى أن يعطى كل واحد صاحبه من عمله ، بإزاء ما يأخذه منه ، من عمله .

فإذن الإنسان بالطبع محتاج فى تعيشه إلى اجتماع مؤد إلى صلاح حاله .
وهو المراد من قولهم :

[الإنسان مدنى بالطبع]
والتمدن فى اصطلاحهم ، هو هذا الاجتماع .
فهذه قاعدة .

ووجب أن يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند ربه القدير الخبير .

فوجب معرفة :

= ثم نقول :

واجتماع الناس على التعاون لا ينتظم إلا إذا كان بينهم :

معاملة .

لان كل واحد يشتهى ما يحتاج إليه .

ويغضب على من يزاحمه فى ذلك .

وتدعوه شهوته وغضبه ، إلى الجور على غيره .

فيقع من ذلك ، الهرج ، ويختل أمر الاجتماع :

أما إذا كان معاملة وعدل متفق عليهما ، لم يكن كذلك .

فإذن لابد منهما .

والمعاملة والعدل لا يتناولان الجزئيات غير المحصورة ، إلا إذا كانت لها قوانين كلية .

وهى الشرع .

فإذن لابد من شريعة .

والشريعة فى اللغة : مورد الشاربة .

وإنما سمى المعنى المذكور بها ، لاستواء الجماعة فى الانتفاع منه . وهذه مقدمة ثانية :

ثم نقول :

والشرع لابد له من واضع يقنن تلك القوانين ، ويقررها على الوجه الذى ينبغى ، وهو الشارع .

ثم إن الناس لو تنازعوا فى وضع الشرع ، لوقع الهرج المحذور منه .

فإذن يجب أن يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة ، ليطيعه الباقون ، فى قبول الشريعة =

المجازى .
والشارع .

= واستحقاق الطاعة إنما يتقرر بآيات تدل على كون الشريعة من عند ربه .
وتلك الآيات هى معجزاته .
وهى :
إما قولية .
وإما فعلية .
والخواص للقولية أطوع .
والعوام للفعلية أطوع .
ولا تتم الفعلية مجردة عن القولية ؛ لأن النبوة والإعجاز لا يحصلان من غير دعوة إلى خير .
فإذن لابد من شارع هو نبى ذو معجزة .
وهذه قاعدة ثالثة .
ثم إن العوام وضعفاء العقول يستحقرون اختلال العدل النافع فى أمور معاشهم بحسب النوع ، عند استيلاء الشوق عليهم إلى مايحتاجون إليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع .

وإذن كان للمطيع والعاصى ثواب وعقاب أخريان ، يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة ، وترك المعصية .
فالشريعة لا تنتظم بدون ذلك ، انتظامها به .
فإذن وجب أن يكون للمحسن والمسىء جزاء من عند الإله :
القدير على مجازاتهم .
الخبير بما يبدونه أو يخفونه .
من أفكارهم .
وأقوالهم .
وأفعالهم .
ووجب أن تكون معرفة المجازى والشارع واجبة على الممتثلين للشريعة ، فى الشريعة =

ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة .

ففرضت عليهم العبادة المذكورة للمعبود ، وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير .

= والمعرفة العامية قلما تكون يقينية ، فلا تكون ثابتة ، فوجب أن يكون معها سبب حافظ لها .

وهوالتذكار المقرون بالتكرار .

والمشتمل عليهما إنما يكون عبادة مذكرة ، للمعبود ، مكررة فى أوقات متتالية ؛ كالصلاة ، وما يجرى مجراها .

فإذن يجب أن يكون النبى داعيًا .

إلى التصديق بوجود خالق ، قدير ، خبير .

وإلى الاعتراف بوعد ووعيد أخرويين .

وإلى القيام بعبادات يُذكر فيها الخالق بنعوت جلاله .

وإلى الانقياد لقوانين شرعية يحتاج إليها الناس فى معاملاتهم ، حتى تستمر بذلك الدعوة إلى العدل المقيم لحياة النوع .

وهذه قاعدة رابعة .

ثم إن جميع ذلك مقدر فى العناية الأولى لاحتياج الخلق إليه فهو موجود فى جميع الأوقات والأزمنة .

وهو المطلوب .

وهو نفع لا يتصور نفع أعم منه .

وقد أضيف لممتثلى الشرع ، إلى هذا النفع العظيم الدنيوى ، الأجر الجزيل الأخروى ، حسبما وعدوه .

وأضيف للعارفين منهم ، إلى النفع العاجل والأجر الآجل ، الكمال الحقيقى المذكور .

فانظر :

إلى الحكمة : وهى تبقية النظام على هذا الوجه . =

حتى اشتهرت الدعوة إلى العدل المقيم لحياة النوع .

ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم فى الدنيا ، الأجرُ الجزيل فى الأخرى .

ثم زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة التى خصوا بها ، فيما هم مولون وجوههم شطره .

= ثم إلى الرحمة : وهى إبقاء الأجر الجزيل ، بعد النفع العظيم .

وإلى النعمة ، وهى الابتهاج الحقيقى المضاف إليها .

تلحظ جناب مفيض هذه الخيرات ، جنابا تبهرك عجائبه .

أى تغلبك وتدهشك .

ثم أقم :

أى أقم الشرع .

واستقم :

أى فى التوجه إلى ذلك الجناب القدسى .

* * *

واعترض الفاضل الشارح ، فقال :

[إن عنيتم بالوجوب فى قولكم :

« لمَّا احتاج الناس إلى شارع وجب وجوده » .

الوجوب الذاتى ، فهو محال .

وإن عنيتم به أنه واجب على الله تعالى ، كما يقوله المعتزلة ، فهو ليس بمذهبكم ،

وإن عنيتم به أن ذلك سبب للنظام الذى هو خير ما ، وهو الله تعالى مبدأ كل خير ، فإذن وجب وجود ذلك عنه .

فهو أيضًا باطل ؛ فإن الأصلح ليس بواجب أن يوجد ؛ وإلا لكان الناس كلهم مجبولين على الخير ؛ فإن ذلك أصلح .

=

فانظر :
إلى الحكمة .
ثم إلى الرحمة .

= وأيضًا قولكم :
المعجزات دالة على كون الشارع من قبل الله ، غير لائق بكم .
لأن سبب المعجزات عندكم أمر نفسانى يحصل للأنبياء ، ولأضدادهم من السحرة ، كما يجىء فى النمط العاشر .
ويمتاز النبى عن ضده بدعوته إلى الخير ، دون الشر .
والتميز بين الخير والشر عقلى .
فإذن لا دلالة للمعجزات على كون أصحابها أنبياء .
وأيضًا : القول :
بأن المعجز دال على صدق صاحبه .
مبنى على القول بالفاعل المختار ، العالم بالجزئيات الزمانية .
وأنتم لا تقولون به .
وأيضا : القول :
بالعقاب على المعاصى .
لا يستقيم على أصولكم : فإن عقاب العاصى عندكم ، هو ميل نفسه المشتاقة إلى الدنيا ، مع فواتها عنها .
ويلزمكم أن نسيان العاصى لمعصيته ، يقتضى سقوط عقابه]َ .
والجواب على أصولهم :
أما عن الأول :
فبأن نقول : استناد الأفعال الطبيعية إلى غاياتها الواجبة ، مع القول بالعناية الإلهية على الوجه المذكور . كاف فى إثبات أنية تلك الأفعال .
ولذلك يعللون الأفعال بغاياتها ، كتعريض بعض الأسنان مثلا لصلاحية المضغ التى هى غاياتها . =

والنعمة .
تلحظ . جنابًا تبهرك عجائبه .
ثم أقم ، واستقم*

= فلولا كون تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل ، لما صح التعليل بها .
وأما قوله : [الأصلح ليس بواجب]
فنقول عليه :
الأصلح بالقياس إلى الكل ، غير الأصلح بالقياس إلى البعض .
والأول واجب
دون الثانى .
وليس كون الناس مجبولين على الخير ، من ذلك القبيل ، كما مر .
وأما عن الثانى .
فبأن نقول : الأمور الغريبة التى منها المعجزات :
قولية .
وفعلية .
كما مر .
والمعجزات الخاصة بالأنبياء ، ليست بالفعلية المحضة .
فإذن اقتران الفعلية بالقولية ، خاص بهم ، وهو دال على صدقهم .
وأما عن الثالث :
فبأن نقول ؛ مضافًا إلى ما مر من القول ؛ فى العلم ، والقدرة :
إن مشاهدة المعجزات : التى هى آثار لنفوس الأنبياء ، دالة على كمال تلك النفوس ،
فهى مقتضية لتصديق أقوالهم .
وأما عن الرابع :
فبأن نقول :
ارتكاب المعاصى يقتضى وجود ملكة راسخة فى النفس ، هى المقتضية لتعذيبها =

الفصل الخامس

إشـــارة

(١) العارف يريد الحق الأول لا لشيء غيره ، ولا يؤثر شيئًا على عرفانه .

وتعبدُه له فقط ، ولأنه مستحق للعبادة ، ولأنها نسبة شريفة إليه .

= ونسيان الفعل لا يكون مزيلا لتلك الملكة ، فلا تكون مقتضية لسقوط العقاب .

ثم اعلم : أن جميع ما ذكره الشيخ من :

أمور الشريعة .

والنبوة .

ليست مما لا يمكن أن يعيش الإنسان إلا به ، إنما هى أمور لا يكمل النظام المؤدى إلى صلاح حال العموم ، فى :

المعاش .

والمعاد .

إلا بها .

والإنسان يكفيه فى أن يعيش ، نوع من السياسة لحفظ اجتماعهم الضرورى وإن كان ذلك النوع ، منوطًا بتغلب أو ما يجرى مجراه .

والدليل على ذلك تعيش سكان أطراف المعمورة بالسياسات الضرورية .

(١) أقول : لما ذكر غرض :

العارف .

وغير العارف .

من الزهد .

والعبادة .

لا لرغبة أو رهبة .
وإن كانتا ، فيكون المرغوب فيه

= وأثبت مبادئ غرضٍ غيره .
أعنى الثواب .
والعقاب .
أشار فى هذا الفصل إلى غرض العارف فيما يقصده ، فنقول : للعارف بالكمال الحقيقى حالتان بالقياس إليه :
إحداهما : لنفسه خاصة ، وهى محبته لذلك الكمال .
والثانية : لنفسه وبدنه جميعًا ، وهى حركته فى طلب القربة إليه .
والشيخ :
عبر عن الأول : بالإرادة .
وعن الثانى : بالتعبد .
وذكر أن :
إرادة العابد .
وتعبده .
يتعلقان بالحق الأول جل ذكره لذاته ، ولا يتعلقان بغيره ، لذات ذلك الغير .
بل إن تعلقا بغير الحق ، تعلقا لأجل الحقّ أيضًا .
فقوله : [العارف يريد الحق الأول لا لشىء غيره] .
بيان لتعلق إرادته بالحق لذاته .
وقوله : [ولا يؤثر شيئًا على عرفانه] .
أى لا يؤثر شيئًا غير الحق على عرفانه ، فإن الحق مؤثَر على عرفانه ؛ لأن العرفان ليس بمؤثر لذاته عند العارف ، على ، ما صرح به فيما يجىء ، وهو قوله :
[من آثر العرفان ، للعرفان ، فقد قال بالثانى] .
وكل ما هو مؤثر وليس بمؤثر لذاته ، فهو مؤثر لا محالة لغيره ، فالعرفان مؤثر لغيره ، وذلك الغير هو الحق لا غير . فإذن الحق مؤثر على العرفان . =

أو المرهوب منه .

هو الداعى .

= وإنما اختص العارف بأنه لا يؤثر شيئًا غير الحق ، على عرفانه ، لأن غير العارف يؤثر نيل الثواب ، والاحتراز عن العقاب ؛ على العرفان .

فإنه يريد العرفان لأجلهما .

أما العارف فلا يؤثر شيئًا عليه ، إلا الحق الذى هو فقط مؤثر لذاته ، بالقياس إليه .

وقوله : [وتعبده له فقط] .

إشارة إلى تعلق عبادة العارف أيضًا بالحق فقط .

فإن قيل : هذا يناقض ما ذكره فيما مر :

وهو أن عبادة العارف رياضة ، لقواه ، ليجرها إلى جناب الحق ، وهو غيره .

فإن جرَّ القوى إلى جناب الحق ، ليس هو الحق ذاته .

قلنا : مراده ، ليس أن العارف لا يقصد فى تعبده غير الحق مطلقًا . بل هو : أن العارف لا يقصد غير الحق بالذات . إنما يقصد الحق بالذات .

ويقصد - إن قصد غيره - بالعرض ، ولأجل الحق ، كما مر .

فهذا حكم ، من حيث يلاحظ العارف نفسه ، بالقياس إلى الحق الأول الذى هو مراده لذاته .

ثم إذا لوحظ كل واحد :

من الحق .

والعبادة .

بالقياس إلى الآخر .

وجد إسناد العبادة إلى الحق الأول واجبًا ، من الجهتين .

وأما باعتبار ملاحظة الحق ، بالقياس إلى العبادة ، فلما ذكره فى قوله :

[ولأنه مستحق للعبادة]

وأما باعتبار ملاحظة العبادة ، بالقياس إلى الحق ، فلما ذكره فى قوله :

[ولأنها نسبة شريفة إليه] .

وفيه المطلوب .

= وذكر الفاضل الشارح ، فى هذا الموضع :

[أن تعبد العارفين يكون :

إما لذات الحق .

أو لصفة من صفاته .

أو لتكميل أنفسهم .

وهى طبقات ثلاث مرتبة :

أشار الشيخ إلى الأول بقوله :

« وتعبده له فقط » .

وإلى الثانية بقوله :

« ولأنه مستحق للعبادة » .

وإلى الثالثة بقوله :

« ولأنها نسبة شريفة إليه » ....] .

أقول :

فى هذا التفسير تجويز أن يكون للعارف معبود بالذات غير الحق .

وباقى الفصل يدل على خلافه .

ثم إن الشيخ أشار إلى :

[كون غرض العارف مخالفًا لأغراض غيره]

بقوله : [لا لرغبة ، أو رهبة] .

أى لا لرغبة فى الثواب .

أو رهبة من العقاب .

* * *

وبيَّن فساد كون ذلك غرضًا بالقياس إلى العارف بقوله :

[وإن كانت] .

=

ويكون الحق ليس الغاية ، بل الواسطة إلى شيء غيره هو الغاية .

= أى وإن كانت الرغبة ، أو الرهبة المذكورتان ، غايتين للعبادة .

فيكون الثواب المرغوب فيه .

أو العقاب المرغوب عنه .

هو الداعى إلى عبادة الحق .

وفيهما مطلوب عابد الحق .

ويكون الحق غير الغاية ، بل هو الواسطة إلى نيل الثواب ، والخلاص من العقاب ، الذى هو الغاية .

وهو المطلوب .

فيكون هو المعبود بالذات ، لا الحق .

فهذا شرح هذا الفصل .

قال الفاضل الشارح :

[من الناس من أحال القول بكون الله تعالى مرادًا لذاته ، وزعم أن الإرادة صفة لا تتعلق الا بالممكنات ؛ لأنها تقتضى ترجيح أحد طرفى المراد ، على الآخر .

وذلك لا يعقل إلا فى الممكنات] .

قال :

[والشيخ أيضًا برهن فى أول « النمط السادس » على أن كل من يريد شيئًا ، فلابد أن يكون حصوله للمريد أولى من عدمه .

ويكون المقصود بالقصد الأول ، هو ذلك الحصول].

وبنى عليه :

[أن كل مريد مستكمل .

فإذن كل من أراد الله تعالى ، لم يكن مراده هو الله تعالى ، بل استكمال ذاته] =

وهو المطلوب دونه*

= وأجاب عنها :

[بأنها مصادرة على المطلوب .

لأنها مبنيان على أن الإرادة لا تتعلق :

إلا بالممكن .

وإلا بما يستكمل به المريد .

وهو ما ادعاه المعترض] .

ونحن نقول :

إنها تتعلق بالله ، لا بشيء غيره أيضًا .

وأقول : في بيان أن الإرادة المتعلقة بما يفعله المريد تقتضي :

إمكان المراد .

وإكمال المريد .

لا لتعلق الإرادة به .

بل لكونه فعلا .

أو لكونه مستحصلا للمريد بإرادته .

وههنا ليس المراد كذلك !.

فإذن سقطت الاعتراضات .

الفصل السادس

إشــــارة

(١) المستَحِلُّ توسيطَ الحق مرحوم من وجه ؛ فإنه لم يطعم لذة البهجة به ، فيستعطفها ، إنما معارفته مع اللذات المُخدَجة ، فهو حنون إليها غافل عما وراءَها .

وما مثله بالقياس إلى العارفين ، إلا مثل الصبيان بالقياس إلى المحنكين ، فإنهم لما غفلوا عن طيبات يحرِص عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب ، صاروا يتعجبون من أهل الجد ، إذا ازورُّوا عنها ، عائفين لها ، عاكفين على غيرها .

---

(١) أقول : المخدَج : الناقص .

يقال : أخدجت الناقة : إذا جاءت بولدها ناقص الخلق ، والولد مُخدَج .

والحنون : المشتاق .

وحنكته السن ، وأحنكته : أى أحكمته التجارب . فهو مُحَنَّك ، ومُحْنَك .

وازورَّ عنه : عدل عنه .

وعاف الطعام أو الشراب : كرهه ، فلم يتناوله .

وعكف على الشيء : أقبل عليه مواظبًا .

وخوله الله : الشيء : ملكه إياه .

وبعثر عنه : كشف عنه .

وطمح بصره إلى الشيء : ارتفع .

والقبقب : البطن .

والذبذب : الذكر .

=

كذلك من غض النقص بصرَه عن مطالعة بهجة الحق ، أعلق كفيه بما يليه من اللذات ، لذات الزور ، فتركها فى دنياه عن كره ، وما تركها إلا ليستأجل أضعافها .

وإنما يعبد الله تعالى ويطيعه ، ليخوِّله فى الآخرة شبعه منها ، فيُبعث إلى :

مطعم شهى .

ومشرب هنى .

= وقد لاحظ الشيخ فيها قول النبى عليه الصلاة والسلام :

[منْ وُقِىَ شَرَّ لَقْلَقِهِ ، وَقبْقَبِهِ ، وَذَبْذَبه ، فَقدْ وُقِىَ] .

واللقلق : اللسان .

والشجون : جمع شجن ، وهو طريق الوادى .

والكد : الشدة فى العمل ، وطلب الكسب .

والغرض من هذا الفصل تمهيد العذر لمن يجوز أن يجعل الحق واسطة فى تحصيل آخر غيره ، وهو من يتزهد فى الدنيا ، ويعبد الحق :

رغبة فى الثواب .

أو رهبة من العقاب .

ووجه العذر ، بيان نقصه فى ذاته .

وفى عبارات الشيخ لطائف كثيرة ، تتبين للمتأمل فيها :

منها : وصف اللذات الحسية بنقصان الخلقة ، وهو نقصان لا يمكن أن يزول .

ومنها : تشبيه من لم يقدر على مطالعة البهجة الحقيقية بالأعمى الذى يطلب شيئًا فاته ، فإنه يعلق يده بما يليه ، سواء كان ما أعلق به يده مطلوبًا ، أو لم يكن .

ومنها : التنبيه على أن زهد غير العارف ، زهد عن كره ، فهو مع كونه فى صورة الزهاد ، أحرص الخلق بالطبع ، على اللذات الحسية ، فإن التارك شيئًا ليستأجل أضعافه أقرب إلى الطمع منه إلى القناعة . =

ومنكح بهى .

وإذا بُعثر عنه فلا مطمح لبصره فى أُولاه وأُخراه ، إلا إلى لذات قبقبه ، وذبذبه .

والمستبصر بهداية القدس فى شجون الإيثار ، قد عرف اللذة الحق ، وولى وجهه سمتها ، مسترحمًا على هذا المأخوذ عن رشده إلى ضده .

وإن كان ما يتوخاه بكده ، مبذولا بحسب وعده*

الفصل السابع

إشـــارة

(١) أول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الإرادة .

وهو ما يعترى المستبصر باليقين البرهانى .

= ومنها : نسبة همته إلى الدناءة والضعف ، فإن قوله : [لا مطمح لبصره] . مشعر بأنه أدنى منزلة من أن يستحق تلك اللذات الخسيسة .

ومنها : التعبير البليغ فى تخصيص لذة البطن والفرج ، بالذكر .

* * *

وقد ذكر فى آخر الفصل :

[أن هذا الناقص المرحوم ينال ما يرجوه ويطلبه بكده ، من اللذات الحسية . حسبما وعده الأنبياء عليهم السلام] .

وقد أشار إلى كيفية ذلك فى « النمط الثامن » حين ذكر إمكان تعلق نفوس البله بأجسام هى موضوعات لتخيلاتهم .

وعبر عن هذه السعادة ، بالسعادة التى تليق بهم .

(١) أقول : اعتراه : غشيه .

واعتلاق العروة الوثقى : الاعتصام بها . =

أو الساكن النفَس إلى العقد الإيمانى .
من الرغبة فى اعتلاق العروة الوثقى .

= واعلم أن الشيخ أراد بعد ذكر مطالب العارفين وغيرهم ، أن يذكر أحوالهم المترتبة فى سلوكهم طريق الحق ، من بدء حركتهم إلى نهايتها ، التى هى الوصول إليه تعالى .

وأن يشرح ما يسنح لهم فى منازلهم .

فذكرها فى أحد عشر فصلا متواليًا .

أولها : هذا الفصل .

وهو مشتمل على ذكر مبادئ حركاتهم .

فذكر أن الإرادة هى أولى درجاتهم ، المترتبة بحسب حركاتهم ، وهى المبدأ القريب من الحركة .

ومبدؤها :

تصور الكمال الذاتى ، الخاص بالمبدأ الأول ، الفائضة آثاره على المستعدين من خلقه ، بقدر استعداداتهم .

والتصديق بوجوده تصديقًا جازمًا مع سكون نفس .

سواء كان يقينيًا مستفادًا من قياس برهانى .

أو كان إيمانًا مستفاداً من قبول قول الأئمة الهادين إلى الله تعالى .

فإن كل واحد منها اعتقاد ، يقتضى تحريك صاحبه فى طلب ذلك الفيض .

ولما كانت الإرادة مترتبة على هذا التصديق ، عرفها بأنها :

حالة تعترى بعد الاستبصار ، أو الفقد المذكور .

ثم صرح بأنها رغبة فى الاعتصام بالعروة الوثقى التى لا تزول ولا تتغير ، فهى مبدأ حركة السير إلى العالم القدسى .

وغايتها نيل روح الاتصال بذلك العالم .

واعلم أن الشيخ ذكر فى « النمط الثالث » :

أن للحركة الإرادية الحيوانية ، أربعة مبادئ مترتبة :

الإدراك .

=

فيتحرك سيره إلى القدس ، لينال من رَوح الاتصال

فما دامت درجته هذه فهو مريد*

الفصل الثامن

إشـــارة

(١) ثم إنه ليَحتاج إلى الرياضة .

والرياضة متوجهة إلى ثلاثة أغراض :

= ثم الشوق ، المسمى بالشهوة أو الغضب .

ثم العزم ، المسمى بالإرادة الجازمة .

ثم القوة المؤتمرة المنبثة ، فى الأعضاء .

والحركة المذكورة ههنا إرادية ، لكنها ليست بحيوانية .

فلها من المبادئ المذكورة : الأولى .

وهو ما عبر عنه بالاستبصار ، أو العقد المقارن لسكون النفس .

والثانية والثالثة : وهما ما عبر عنهما بالإرادة .

وإنما اتحدتا ههنا ، لأنهما لا يتباينان إلا عند اختلاف الدواعى والصوارف .

وذلك الاختلاف لا يتصور مع سكون النفس الذى اشترطه ههنا .

وسقطت الرابعة ، لأن هذه الحركة ليست بجسمانية .

والفاضل الشارح : أورد فى تفسير هذا الفصل أصناف طلاب الحق ، والرياضات اللائقة بكل صنف ، وذلك غير مناسب لما فيه .

(١) أقول مستن الإيثار : طريقته .

والمشفوعة : المقرونة . =

الأول : تنحية ما دون الحق عن مستن الإيثار .

والثانى : تطويع النفس الأمارة ، للنفس المطمئنة ، لتنجذب قوى التخيل والوهم ، إلى التوهمات المناسبة للأمر القدسى ؛ منصرفة عن التوهمات المناسبة للأمر السفلى .

= وكلام رخيم : رقيق .
يقال : رخّم صوته : أى ليّنه .
والشمال – بالكسر – الخلق ، وجمعه شمائل .

* * *

والمقصود من هذا الفصل :
ذكر احتياج المريد إلى الرياضة .
وبيان أغراض الرياضة .
وأنا أذكر قبل الخوض فى التفسير ، ماهية الرياضة ، فأقول :
رياضة البهائم : منعها عن إقدامها على حركات لا يرتضيها الرائض ، وإجبارها على ما يرتضيه ، لتتمرن على طاعته .
والقوة الحيوانية التى هى مبدأ الإدراكات ، والأفاعيل الحيوانية فى الإنسان ، إذا لم يكن لها طاعة القوة العاقلة ملكة ، كانت بمنزلة بهيمة غير مرتاضة .
تدعوها شهوتها تارة .
وغضبها تارة .
اللتان تثيرهما المتخيلة والمتوهمة .
بسبب ما تتذكرانه تارة .
وبسبب ما يتأدى إليها من الحواس الظاهرة ، تارة إلى ملائمها ، فتتحرك حركات مختلفة حيوانية ، بسبب تلك الدواعى .
وتستخدم القوة العاقلة فى تحصيل مراداتها .
فتكون هى أمارة ، تصدر عنها أفعال مختلفة المبادئ . =

والثالث : تلطيف السر للتنبه .

والأول : يعين عليه الزهد الحقيقى .

= والعقلية مؤتمرة عن كره ، ومضطربة .

أما إذا راضتها القوة العاقلة :

بمنعها عن التخيلات ، والتوهمات ، والإحساسات ، والأفاعيل المثيرة .

للشهوة . والغضب .

وإجبارها على ما يقتضيه العقل العملى ، إلى أن تصير متمرنة على طاعته ، متأدبة فى خدمته .

تأتمر بأمرها .

وتنتهى بنهيها .

كانت العقلية مطمئنة ؛ ولا يصدر عنها أفعال مختلفة بحسب المبادئ .

وباقى القوى بأسرها مؤتمرة ، مستسلمة لها .

وبين الحالتين حالات مختلفة ، بحسب استيلاء إحداها على الأخرى :

تتبع الحيوانية فيها أحيانًا هواها ، عاصية للعاقلة .

ثم تندم فتلوم نفسها ، فتكون لوامة .

وإنما سميت هذه القوى ، بالنفوس :

الأمارة .

واللوامة .

والمطمئنة .

ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه السمات فى التنزيل الإلهى .

فإذن رياضة النفس :

نهيها عن هواها .

وأمرها بطاعة مولاها .

ولما كانت الأغراض العقلية مختلفة ، كانت الرياضات مختلفة :

منها : الرياضات العقلية المذكورة فى الحكمة العملية . =

والثانى : يعين عليه عدة أشياء :

العبادة المشفوعة بالفكرة .

= ومنها : الرياضات السمعية ، المسماة بالعبادة الشرعية .

وأدق أصنافها رياضة العارفين ؛ لأنهم يريدون وجه الله تعالى لا غير ، وكل ما سواه شاغل عنه .

فرياضتهم منع النفس عن الالتفات إلى ما سوى الحق الأول ، وإجبارها على التوجه نحوه .

ليصير الإقبال عليه .

والانقطاع عما دونه .

ملكة لها .

وظاهر أن كل رياضة ، هى داخلة فى الحقيقة ، فى هذه الرياضة ، ولا ينعكس .

إلا أنها تختلف باختلاف مراتبهم فى سلوكهم .

تبتدئ من أجَلِّ أصنافها .

وتنتهى عند أدقها .

فهذا ما أقوله فى الرياضة .

وأرجع إلى المقصود فأقول :

الغرض الأقصى من الرياضة شىء واحد :

هو نيل الكمال الحقيقى ، إلا أن ذلك موقوف على حصول أمر وجودى ، هو الاستعداد .

وحصول ذلك الأمر ، مشروط ، بزوال الموانع .

والموانع :

إما خارجية .

وإما داخلية .

=

ثم الألحان المستخدمة لقوى النفس الموقِّعة لما لُحِّن به من الكلام ، موقع القبول من الأوهام .

= فإذن الرياضة بهذا الاعتبار موجهة نحو ثلاثة أغراض :

أحدها : تنحية ما دون الحق : عن مستن الإيثار .

وهو إزالة الموانع الخارجية .

والثاني : تطويع النفس الأمارة ، للمطمئنة ، لينجذب التخيل والتوهم ، عن الجانب السفلى ، إلى الجانب القدسى .

ويتبعها سائر القوى ضرورة .

وهو إزالة الموانع الداخلية ، أعنى الدواعى الحيوانية المذكورة .

الثالث : تلطيف السر للتنبه .

وهو تحصيل الاستعداد لنيل الكمال ؛ فإن مناسبة السر مع الشىء اللطيف ، لا تمكن إلا بتلطيفه .

ولطف السر عبارة عن تهيئة :

لأن تتمثل فيه الصور العقلية بسرعة ، ولأن ينفعل عن الأمور الإلهية المبهجة للشوق والوجد بسهولة .

ثم إن الشيخ لما فرغ من ذكر أغراض الرياضة ، ذكر ما يعين على الوصول إلى كل واحد من هذه الأغراض .

أما الأول : فقد ذكر مما يعين عليه شيئًا واحدًا :

وهو الزهد الحقيقى المنسوب إلى العارفين ، الذى هو التنزه عما يشغل السر عن الحق ، كما مر ، وذلك ظاهر .

وأما الثانى : فقد ذكر مما يعين عليه ثلاثة أشياء :

الأول : العبادة المشفوعة بالفكر ، يعنى المنسوبة إلى العارفين .

وفائدة اقترانها بالفكر ؛ أن العبادة تجعل البدن بكليته متابعًا للنفس . =

ثم نفس الكلام الواعظ ، من قائل ذكى بعبارة بليغة ، ونغمة رخيمة ، وسمت رشيد .

= فإن كانت النفس مع ذلك ، متوجهة إلى جناب الحق بالفكر ، صار الإنسان بكليته مقبلاً على الحق .

وإلا صارت العبادة سببًا للشقاوة كما قال عز وجل :

﴿ فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلاتِهِمْ سَاهُونَ ﴾ (سورة الماعون الآية ٥) .

ووجه إعانة هذه العبادة على الغرض الثانى ، هو أنها أيضًا رياضة ما ، لهمم العابد والعارف .

وقوى نفسه ليجرها بالتعويد عن جانب الغرور ، إلى جانب الحق ، كما مر .

والثانى : الألحان ، وهى تُعين بالذات ، وبالعرض .

ووجه إعانتها بالذات : أن النفس الناطقة ، تقبل عليها ؛ لإعجابها بالتأليفات المتفقة ، والنسب المنتظمة ، الواقعة فى الصوت الذى هو مادة النطق ، فيذهل عن استعمال القوى الحيوانية ، فى أغراضها الخاصة بها ، فتتبعها تلك القوى .

وحينئذ تكون الألحان مستخدمة لها .

ووجهُ إعانتها بالعرض : أنها توقع الكلام المقارن لها ، موقع القبول من الأوهام ؛ لاشتمالها على المحاكاة ، التى تميل النفس بالطبع إليها ، فإذا كان لك الكلام واعظًا . باعثًا على طلب الكمال ، صارت النفس متنبهة لما ينبغى أن يفعل ، فغلبت على القوى الشاغلة إياها ، وطوعتها .

والثالث : نفس الكلام الواعظ ، يعنى الكلام المفيد للتصديق بما ينبغى أن يفعل على وجه الإقناع ، وسكون النفس .

فإن ينبه النفس ويجعلها غالبة على القوى ، لاسيما إذ اقترنت بأمور أربعة :

أحدها : يعود إلى القائل :

وهو كونه ذكيًا : فإن ذلك كشهادة تؤكد صدقه ، ووعظ من لا يتعظ لا ينجح ، لأن فعله يكذب قوله . =

وأما الغرض الثالث : فيعين عليه :
الفكر اللطيف .

= والثلاثة الباقية : تعود إلى القول .

منها : واحد يعود إلى اللفظ .

وهو كونه بعبارة بليغة ، أى تكون مستحسنة واضحة الدلالة على كمال ما يقصده القائل ، من غير زيادة عليه ، ولا نقصان منه ؛ كأنه قالب أفرغ فيه المعنى .

... وواحد يعود إلى هيأة اللفظ :

وهو أن يكون بنغمة رخيمة ؛ فإن لين الصوت يفيد هيأة النفس ، تعدها نحو المساهمة فى القبول .

وشدته تفيدها هيأة تعدها نحو الامتناع عن القبول .

وكذلك للنغمات تأثيرات مختلفة فى النفس ، يناسب كل صنف منها ، صنفًا من الهيئات النفسانية .

والأطباء والخطباء يستعملونها فى معالجة الأمراض النفسانية ، وفى إيقاع الإقناعات المطلوبة ، بحسب تلك المناسبات .

... وواحد يعود إلى المعنى :

وهو أن يكون على سمت رشيد ، أى يكون مؤديًا إلى تصديق نافع للمريد فى السلوك بسرعة .

واعلم : أن نفس الكلام الواعظ يسمى فى صناعة الخطابة بـ « العمود » .

والأمور المذكورة اللاحقة به ، المعنية على الإقناع بـ « الاستدراجات » .

وأما الثالث : فقد ذكر مما يعين عليه شيئين :

الأول : الفكر اللطيف :

وهو أن يكون معتدلاً فى الكيفية والكمية ، وفى أوقات ، لا تكون الأمور البدنية - كالامتلاء والاستفراغ المفرطين . وغيرهما - شاغلة للنفس عن الإدراك العقلى ؛ فإن كثرة الاشتغال بمثل هذه الفكر تفيد النفس هيأة تعدها لإدراك المطالب بسهولة . =

والعشق العفيف الذى يأمر فيه شمائل المعشوق ، ليس سلطان الشهوة*

= والثانى : العشق العفيف .

واعلم أن العشق الإنسانى ، ينقسم : إلى حقيقى ، مر ذكره .

وإلى مجازى :

والثانى ينقسم :

إلى نفسانى .

وإلى حيوانى :

والنفسانى : هو الذى يكون مبدؤه مشاكلة نفس العاشق ، لنفس المعشوق فى الجوهر ، ويكون أكثر إعجابه بشمائل المعشوق ؛ لأنها آثار صادرة عن نفسه .

والحيوانى : هو الذى يكون مبدؤه شهوة حيوانية ، وطلب لذة بهيمية ، ويكون أكثر إعجاب العاشق بصورة المعشوق ، وخلقته ، ولونه ، وتخاطيط أعضائه ؛ لأنها أمور بدنية .

والشيخ أشار بقوله : [بالعشق العفيف]

إلى الأول من المجازين ؛ لأن الثانى مما يقتضيه استيلاء النفس الأمارة وهو معين لها ، على استخدامها القوة العاقلة .

ويكون فى الأكثر مقارنًا للفجور ، والحرص عليه .

والأول بخلاف ذلك ؛ وهو يجعل النفس لينة شفيقة ذات وجد ، ورقة ، منقطعة عن الشواغل الدنيوية ، معرضة عما سوى معشوقه ، جاعلة جميع الهموم همًّا واحدًا .

ولذلك يكون الإقبال على المعشوق الحقيقى أسهل على صاحبه من غيره ؛ فإنه لا يحتاج إلى الإعراض عن أشياء كثيرة .

وإليه أشار من قال :

[من عشق وعف ، وكتم ومات ، مات شهيدًا] .

الفصل التاسع

إشارة

(١) ثم إنه إذا بلغت به الإرادة والرياضة حدًّا ما .

عنت له خلسات من اطّلاع نور الحق عليه ، لذيذة كأنها بروق

تومض إليه ، ثم تخمد عنه .

وهو المسمى عندهم « أوقاتًا » .

وكل وقت يكتنفه وجدان :

وجد إليه .

ووجد عليه .

ثم إنه لتكثر عليه هذه الغواشى ، إذا أمعن فى الارتياض*

---

(١) أقول : عنَّ الشيء : اعترض .

وخلس واختلس : استلب .

وومض البرق وميضًا ، وأومض : لمع لمعانًا خفيفًا غير معترض ، فى نواحى الغيم .

والشيخ أشار فى هذا الفصل إلى أولى درجات الوجدان والاتصال .

وهى إنما تحصل بعد حصول شيء من الاستعداد المكتسب بالإرادة والرياضة .

وتتزايد بتزايد الاستعداد .

وقد لاحظوا فى تسميتها بـ « الوقت » قول النبى صلى الله عليه وعلى آله :

[لى مع الله وقت لا يستغنى عنه ملك مقرب ، ولا نبى مرسل] .

والوَجدان اللذان يكتنفان الوقت ، لا يتساويان :

لأن الأول حزن فى استبطاء الوجد .

والآخر أسف على فواته .

الفصل العاشر

إشارة

(١) ثم إنه ليتوغل فى ذلك ، حتى يغشاه فى غير الارتياض . فكلما لمح شيئًا عاج منه إلى جناب القدس ، يتذكر من أمره امرًا ، فغشيه غاش .

فيكاد يرى الحق فى كل شىء*

الفصل الحادى عشر

إشارة

[١] ولعله إلى هذا الحد تستعلى عليه غواشيه ، ويزول هو عن سكينته ، فيتنبه جليسه لاستيفازه عن قراره .

فإذا طالت عليه الرياضة ، لم تستفزه غاشية ، وهدى للتلبيس فيه *

---

(١) أقول : أوغل : سار سريعًا ، وأمعن فيه .

وتوغل فى الأرض : سار فيها فأبعد منه .

ويوجد فى بعض النسخ بالوجهين ، أعنى : ليوغل ، وليتوغل .

ولمحه : أبصره بنظر خفيف .

وعاج منه : رجع وانثنى عنه .

وعاج به : قام به .

المعنى : أن الاتصال بجناب القدس ، إذا صار ملكة ؛ فهو قد يحصل فى غير حالة الارتياض ، الذى كان مُعدًّا لحصوله من قبل .

[١] أقول : علا واستعلى ؛ بمعنى . =

والسكينة : الوقار .

الفصل الثانى عشر

إشارة

(١) ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغًا ، ينقلب له وقته سكينة .

فيصير المخطوف ، مألوفًا .

والوميض ، شهابًا بينًا .

وتحصل له معارفة مستقرة ، كأنها صحبة مستمرة ، ويستمتع فيها ببهجته .

فإذا انقلب عنها ، انقلب خسران آسفا *

= واستوفز فى قعدته : قعد قعودًا منتصبًا غير مطمئن .

واستوفزه الخوف وما يشبهه : استخفه .

والتلبيس ، كالتدليس ؛ وهو كتمان العيب .

والسبب فيما ذكره الشيخ ، أن الأمر العظيم إذا عافص الإنسان بغتة فقد يستفزه ؛ لكون النفس غافلة عن هجومه ، غير متأهبة له فينهزم منه دفعة .

أما إذا توالى ، واستمر إلف الإنسان به ، زال عنه الاستفزاز ؛ لأن النفس قد تتأهب لتلقيه ؛ إذ هى متوقعة لعوده .

والعارف ينكر من نفسه الاستفزاز المذكور ، لاستنكافه عن الترائى بالكمال ؛ فلذلك يؤثر كتمان ما يرد عليه ، ويستعمل التلبيس فيه .

(١) أقول : فى بعض النسخ بدل قوله : [ينقلب له وقته سكينة]

قوله : [ينقلب له وفده سكينة]

يقال : وفد فلان على الأمير : إذا ورد رسولاً إليه .

فهو وافد .

والجميع وفد .

=

الفصل الثالث عشر

إشارة

(١) ولعله إلى هذا الحد يظهر عليه ما به .

فإذا تغلغل فى هذه المعارفة ، قل ظهوره عليه ، فكان :

هو - وهو غائب - حاضرًا .

- وهو ظاعن - مقيما *

= والرواية الأولى أظهر .

والخطف : الاستلاب .

والشهاب : شعلة نار ساطعة .

و [شهابًا بينا] أى واضحًا .

وفى بعض النسخ : [ثبتًا] .

أى ثابتًا . [... ويحصل له معارفة مستقرة] .

أى مع الحق الأول . [آسفًا] .

أى متلهفًا .

والمعنى ظاهر .

(١) أقول : تغلغل الماء فى الشجرة : تخللها .

وظعن : سار .

والمعنى : أنه قبل هذا المقام ، كان بحيث يظهر عليه :

أثر الابتهاج ، عند الذهاب .

والأسف ، حالة الانقلاب .

فصار فى هذا المقام بحيث يقل ظهور ذلك عليه ، فيراه جليسه حالة الاتصال بجناب الجلال ، حاضرًا عنده ، مقيمًا معه ، وهو بالحقيقة .

غائب عنه .

ظاعن إلى غيره .

الفصل الرابع عشر

إشارة

(١) ولعله إلى هذا الحد إنما تتيسر له هذه المعارفة أحيانًا . ثم يتدرج إلى أن تكون له ، متى شاءَ*

الفصل الخامس عشر

إشارة

[١] ثم إنه ليتقدم هذه الرتبة ، فلا يتوقف أمره ، إلى مشيئة ، بل كلما لاحظ شيئًا ، لاحظ غيره ، وإن لم تكن ملاحظته للاعتبار .

فيسنح له تعريج عن عالم الزور ، إلى عالم الحق ، مستقر به ، ويحتف حوله الغافلون*

---

(١) أقول فى بعض النسخ : [إنما يتسنى له]
أى ينفتح ويسهل عليه .
يقال سنّاه : فتحه وسهله .
[١] أقول : يقال : عرج عروجًا : ارتقى .
وعرج عليه تعريجًا : أقام .
وعرج إليه وانعرج : مال وانعطف .
فالتعريج ههنا :
إما مبالغة فى الارتقاء .
وإما بمعنى الميل والانعطاف .
وحف ، واحتف حوله : طاف به ، واستدار حوله .

=

الفصل السادس عشر

إشارة

(١) فإذا عبر الرياضة إلى النيل ، صار سره مرآة مجلوة ، محاذيًا بها شطر الحق .

ودرت عليه اللذات العلى .

وفرح بنفسه لما بها من أثر الحق .

وكان له نظر إلى الحق .

ونظر إلى نفسه .

وكان بعدُ مترددًا *

= والمعنى ظاهر .

(١) أقول : يقال در اللبنُ وغيره : انصب وفاض .

ومعناه : أن العارف إذا تمت رياضته ، واستغنى عنها لوصوله إلى مطلوبه ، الذى هو اتصاله بالحق دائمًا :

صار سره الخالى عما سوى الحق ، كمرآة مجلوة بالرياضة ، محاذيًا بها شطر الحق بالإرادة .

فيتمثل فيه أثر الحق .

وفاضت عليه اللذات الحقيقية ، وانتهج بنفسه ، لما له من أثر الحق ، وكان له نظران :

نظر إلى الحق المبتهج به .

ونظر إلى ذاته المبتهجة بالحق .

وكان بعدُ فى مقام التردد بين الجانبين .

الفصل السابع عشر

إشارة

(١) ثم إنه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط . وإن لحظ نفسه فمن حيث هى لاحظة ، لا من حيث هى بزينتها .

---

(١) أقول : هذه آخر درجات السلوك إلى الحق ، وهى درجة الوصول التام ، ويليها درجات السلوك فيه .

وهى تنتهى عند المحو والفناء فى التوحيد ، على ما سيأتى .

وفى هذا المقام يزول التردد المذكور فى الفصل السابق .

وتتم الغيبة عن النفس .

والوصول إلى الحق .

واعلم : أن الغيبة عن النفس لا تنافى ملاحظتها .

ولذلك قال :

[وإن لحظ نفسه ، فمن حيث هى لاحظة ؛ لا من حيث هى بزينتها] .

وبيانه : أن اللاحظ – من حيث هو لاحظ – إذا لحظ كونه لاحظًا ، فقد لحظ نفسه ، إلا أن هذه الملاحظة دون الملاحظة التى كانت قبلها ؛ لأنه كان هناك لاحظًا للنفس ، من حيث هى منتقشة بالحق ، متزينة بزينة حصلت لها منه .

فهو مبتهج بالنفس .

والابتهاج بالنفس – وإن كان بسبب الحق – إعجاب بالنفس . وتوجه إلى النفس .

فإذن هو تارة متوجه إلى النفس .

وتارة متوجه إلى الحق .

ولذلكم حكم عليه بالتردد .

أما ههنا فهو متوجه بالكلية إلى الحق .

=

وهناك يحق الوصول *

= وإنما يلحظ النفس ، من حيث يلحظ المتوجه إليه الذى لا ينفك عن ملاحظة المتوجه فقط .

فهى ملاحظة النفس بالمجاز ، أو بالعرض .

ولذلك حكم ههنا بالوصول الحقيقى .

فهذا شرح ما فى الكتاب .

وبقى علينا أن نذكر الوجه فى عدد هذه الفصول .

والدرجات المذكورة فيها .

فأقول : إن كل حركة ، فلها منها :

مبدأ .

ووسط .

ومنتهى .

وإذا كانت المفارقة من المبدأ .

والمرور على الوسط .

والوصول إلى المنتهى .

لا دفعة ،

كان لكل واحد منها أيضًا ،

ابتداء .

وتوسط .

وانتهاء .

والجميع تسعة .

فالشيخ أورد بعد فصل الرياضة ، تسعة فصول ، مشتملة على ذكر هذه الدرجات . الثلاثةُ الأولى التى ذكر فيها :

أولّ الاتصال ، المسمى بـ « الوقت » . =

الفصل الثامن عشر

تنبيه

(١) الالتفات إلى ما تنزه عنه ، شغل .
والاعتداد بما هو طوع من النفس ، عجز .

= وتمكنَه ، بحيث يحصل فى غير حالات الارتياض .
واستقرارَه ، بحيث يزول معه الاستقرار .
مشتملةً على مراتب بداية السلوك .
والثلاثة التى بعدها ، التى ذكر فيها :
ازديادَ الاتصال ، الذى عبر عنه بصيرورة الوقت سكينة .
وتمكنَ ذلك ، حتى يلتبس بأثر الحصول ، بأثر اللاحصول .
واستقرارَه بحيث يحصل متى شاء .
مشتملةً على مراتب وسطه .
والثلاثةُ الأخيرة التى ذكر فيها :
حصولَ الاتصال ، مع عدم المشيئة .
واستقرارَه مع عدم الرياضة .
وثبوتَه مع عدم ملاحظة النفس .
مشتملةً على مراتب المنتهى .
(١) أقول لما فرغ من ذكر درجات السلوك .
وانتهى إلى درجات الوصول .
أراد أن ينبه على نقصان جميع الدرجات التى قبل الوصول بالقياس إليه .
فبدأ بالزهد الذى هو تنزه ما ، عما يشغل عن الحق .
وذكر أيضًا أنه شاغل .
فقال : [الالتفات إلى ما تنزه عنه] يعنى ما سوى الحق [شغل] . =

والتبجح بزينة اللذات ، من حيث هى لذات ، وإن كان بالحق ، تيه .

والإقبال بالكلية على الحق خلاص*

= فإذن الزهد مؤد إلى ما به يحترز عنه .

ثم عقب بالعبادة ، التى هى تطويع النفس الأمارة ، للنفس المطمئنة ، لتتقوى المطمئنة على أفعالها الخاصة ، بإعادة الأمارة إياها على ذلك .

وذكر أيضًا أنه عجز ، فقال :

[والاعتداد بما هو طوع من النفس ، عجز]

أى اعتداد النفس بما يطيعها ، عجز .

فإذن العبادة أيضًا مؤدية إلى ما به يحترز عنه .

ثم عقب بآخر درجات السلوك المنتهية إلى الوصول ؛ فإن التنبيه على نقصانها ، يتضمن التنبيه على نقصان ما قبلها ..

وذكر أن الابتهاج بما يحصل لذات المبتهج ، من حيث هو لذاته ، وإن كان ذلك الحاصل ، هو الحق نفسه .

تيه ، وحيرة ؛ فإنه يقتضى ترددًا من جانب إلى جانب يقابله .

وقد ابتغى بذلك ، الهداية عن التحير ، فقال :

[والتبجح بزينة اللذات ، من حيث هى لذات . وإن كان بالحق ، تيه]

فإذن الوقوف فى هذه الدرجة من السلوك ، أيضًا ، يكون متأديًا إلى ما يحترز عنه بالسلوك .

ثم ذكر أن الخلاص من جميع ذلك بالوصول الذى ذكره فى آخر المراتب .

فقال : [والإقبال بالكلية على الحق خلاص]

وهنا ظهر أيضًا معنى قولهم :

[والمخلصون على خطر عظيم] =

الفصل التاسع عشر

إشارة

(١) العرفان مبتدئ من :

تفريق .

ونفض .

= أقول : قد جمع الشيخ جميع مقامات العارفين فى هذا الفصل .

وأقول فى تقريره :

إنه مشهور بين أهل الذوق ، أن تكميل الناقصين ، يكون بشيئين :

تخلية .

وتحلية .

كما أن مداواة المرضى تكون بشيئين :

تنقية .

وتقوية .

الأول : سلبى .

والثانى : إيجابى .

وربما يعبر عن :

« التخلية »

بـ « التزكية »

ولكل واحد منهما درجات :

أما درجات التزكية : فهى التى مر ذكرها .

وقد رتبها الشيخ فى هذا الفصل فى أربع مراتب :

تفريق .

وترك .

ورفض .

ممعن فى جمعٍ ، هو جمع صفات الحق ، للذات المريدة بالصدق ،

= ونفض .

وترك .

ورفض .

فالتفريق . مبالغة « الفرق » وهو فصل بين شيئين لا ترجح لأحدهما على الآخر .

ومنه « فرق الشعر » .

والنفض : تحريك شيء ، لينفصل عنه أشياء مستحقرة بالقياس إليه ، كالغبار عن الثوب .

والترك : تخلية وانقطاع عن شيء .

والرفض : ترك مع إهمال ، وعدم مبالاة .

فالعرفان : مبتدئ من تفريق :

بين ذات العارف .

وبين جميع ما يشغله عن الحق بأعيانها .

ثم نفض لآثار تلك الشواغل ، كالميل ، والالتفات إليها عن ذاته ، تكميلاً لها بالتجرد عما سوى الحق ، والاتصال به .

ثم ترك لتوخى الكمال ، لأجل ذاته .

ثم رفض لذاته بالكلية .

فهذه درجات التزكية .

* * *

وأما التحلية : وهى التى سيورد الشيخ ذكر درجاتها فى الفصل الذى يتلو هذا الفصل ، فبيان درجاتها بالإجمال :

أن العارف إذا انقطع عن نفسه . =

منته إلى الواحد .

ثم وقوف *

= واتصل بالحق .

رأى كل قدرة ، مستغرقة فى قدرته ، المتعلقة بجميع المقدورات .

وكل علم مستغرقًا فى علمه الذى لا يعزب عنه شىء من الموجودات .

وكل إرادة مستغرقة فى إرادته ، التى يمتنع أن يتأبى عليها شىء من الممكنات .

بل كل وجود .

وكل كمال وجود .

فهو صادر عنه ، فائض من لدنه .

صار الحق حينئذ بصره ، الذى به يبصر .

وسمعه ، الذى به يسمع .

وقدرته . التى بها يفعل .

وعلمه ، الذى به يعلم .

ووجوده الذى به يوجد .

فصار العارف حينئذ متخلقًا بأخلاق الله تعالى بالحقيقة .

وهذا معنى قوله :

[العرفان ممعن فى جميع صفات] هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق ثم إنه بعد ذلك يعاين كون هذه الصفات وما يجرى مجراها :

متكثرة بالقياس إلى الكثرة .

متحدة بالقياس إلى مبدئها الواحد .

فإن علمه الذاتى هو بعينه قدرته الذاتية ، وهى بعينها إرادته .

وكذلك سائرها .

إذ لا وجود ذاتيًا لغيره .

فلا صفات مغايرة للذات .

ولا ذات موضوعة بالصفات . =

الفصل العشرون

إشارة

(١) من آثر العرفان للعرفان ، فقد قال بالثانى .

ومن وجد العرفان كأنه لا يجده ، بل يجد المعروف به ، فقد خاض لجة الوصول .

وهناك درجات ليست أقل من درجات ما قبله ، آثرنا فيها الاختصار .

فإنها لا يُفهمها الحديث .

= بل الكل شيء واحد ؛ كما قال عز من قائل : ﴿ إنما الله إله واحد ﴾ (سورة النساء الآية ١٧١)

فهو لا شيء غيره .

وهذا معنى قوله : [منته إلى الواحد]

وهناك لا يبقى واصف ولا موصوف .

ولا سالك ولا مسلوك .

ولا عارف ولا معروف .

وهو مقام الوقوف .

(١) أقول : العرفان حالة للعارف ، بالقياس إلى المعروف ؛ فهى لا محالة غير المعروف .

فمن كان غرضه من العرفان نفس العرفان ؛ فهو ليس من الموحدين ؛ لأنه يريد مع الحق شيئًا غيره .

وهذه حال المتبجح بزينة ذاته ، وإن كان بالحق .

أما من عرف الحق ، وغاب عن ذاته ، فهو غائب لا محالة عن العرفان ، الذى هو حالة لذاته . =

ولا تشرحها العبارة .

ولا يكشف المقال عنها ، غير الخيال .

ومن أحب أن يتعرفها ، فليتدرج إلى أن يصير :

من أهل المشاهدة ، دون المشافهة .

ومن الواصلين للعين .

دون السامعين للأثر *

= فهو قد وجد العرفان ، كأنه لا يجده ، بل يجد المعروف فقط .

وهو الخائض لجهة الوصول ، أى معظمه .

وهناك درجات ، هى درجات التحلية بالأمور الوجودية التى هى النعوت الإلهية ، وهى ليست بأقل من درجات ما قبله . أعنى درجات التزكية ؛ من الأمور الخلقية ، التى تعود إلى الأوصاف العدمية .

وذلك لأن الإلهيات محيطة غير متناهية .

والخلقيات محاط بها ، متناهية .

وإلى هذا أشير فى قوله عز من قائل :

﴿ قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّى ، لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّى ﴾

(سورة الكهف الآية ١٠٩)

فالارتقاء فى تلك الدرجات ، سلوك إلى الله .

وفى هذه سلوك فى الله .

وينتهى السلوكان بالفناء فى التوحيد .

واعلم أن العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة .

لأن العبارات موضوعة للمعانى التى يتصورها أهل اللغات .

ثم يحفظونها .

ثم يتذكرونها .

ثم يتفهمونها ، تعليمًا وتعلمًا .

=

الفصل الحادى والعشرون

تنبيه

(١) العارف هشٌّ بَشٌّ ، بسام ، يبجل الصغير ، من تواضعه ، كما يبجل الكبير ، وينبسط من الخامل ، مثل ما ينبسط من النبيه .

وكيف لا يهش ، وهو فرحان بالحق ، وبكل شىء فإنه يرى فيه الحق .

وكيف لا يسوى ، والجميع عنده سواسية ؟ أهل الرحمة قد شغلوا بالباطل *

= أما التى لا يصل إليها إلا غائب عن ذاته ، فضلًا عن قوى بدنه ؛ فليس يمكن أن يوضع لها ألفاظ ، فضلًا عن أن يعبر عنها بعبارة .

وكما أن المعقولات لا تدرك بالأوهام .

والموهومات لا تدرك بالخيالات .

والمتخيلات لا تدرك بالحواس .

كذلك ما من شأنه أن يعاين بعين اليقين ، فلا يمكن أن يدرك بعلم اليقين .

فالواجب على من يريد ذلك ، أن يجتهد فى الوصول إليه ، بالعيان ، دون أن يطلب بالبرهان .

فهذا بيان ما ذكره الشيخ .

واستثنى الخيال فى قوله : [ولا يكشف عنها المقال . غير الخيال]

كما سيبين فى « النمط العاشر » ، من أن العارفين إذا اشتغلت ذواتهم بمشاهدة العالم القدسى ، فقد يتراءى فى خيالاتهم أمور تحاكى ما يشاهدونه محاكاة بعيدة جدًّا .

(١) أقول : لما فرغ من ذكر درجات العارفين شرع فى بيان أخلاقهم ، وأحوالهم .

يقال : رجل هش بش : أى طلق الوجه ، طيب .

وبسام أى كثير التبسيم . =

الفصل الثانى والعشرون.

تنبيه

(١) العارف له أحوال لا يحتمل فيها الهمس من الحفيف ، فضلاً عن سائر الشواغل الخالجة وهى أوقات انزعاجه بسره إلى الحق ، إذا تاح حجاب من نفسه ، أو من حركة سره ، قبل الوصول .

فأما عند الوصول :

فإما شغل له بالحق عن كل شىء .

= والنبيه : المشهور .

ويقابله الخامل .

وسواسية على وزن ثمانية : أشباه . وهى قريبة الاشتقاق من لفظة « سواء » .

وزنه : فعاعلة ، أو ما يشبهها ، وليست على قياس ، ومعنى الفصل ظاهر ،

وهذان الوصفان ، أعنى :

الهشاشة العامة .

وتسوية الخلق فى النظر .

أثران لخلق واحد ، يسمى بـ « الرضا » .

وهو خلق لا يبقى لصاحبه :

إنكار على شىء .

ولا خوف من هجوم شىء .

ولا حزن على فوات شىء .

وإليه أشار عز من قائل : ﴿ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللهِ أَكْبَرُ ﴾ (سورة التوبة : الآية ٧٢) .

ومنه تبين تأويل قولهم : [خازن الجنة ملك اسمه رضوان] .

(١) أقول : الهمس : الصوت الخفى .

وحفيف الفرس : دويه فى جريه . =

وَإما سعة للجانبين بسعة القوة .

وكذلك عند الانصراف فى لباس الكرامة .

فهو أهش خلق الله ببهجته*

= وكذلك حفيف جناح الطائر .

وخلجه : جذبه وانتزعه .

وخلجه ؛ أيضًا : شغله .

وأزعجه فانزعج : قلعه من مكانه فانقلع .

وتاح له : قُدِّر .

وفى رواية :

باح : أى ظهر .

يقال : باح بسره ؛ أى أظهره .

* * *

والمعنى : أن للعارف أحوالًا لا يحتمل فيها الإحساس بشاغل يرد عليه ، من خارج – ولو كان ذلك الشيء ، أضعف مما يحس به ، فضلا عما فوقه ، وتلك الأحوال تكون فى أوقات توجهه بسره إلى الحق – إذا ظهر فى تلك الأوقات حجاب ، قبل الوصول إلى الحق .

أو قدر له حجاب :

إما من جهة نفسه ، كما يرد عليها ما يزيل استعداده للوصول .

أو من جهة حركة سره ، كأن يتماثل فى فكره ، فيعرض له الالتفات إلى شيء غير الحق .

وبالجملة : لا يتم بسبب أحد المانعين وصوله بالحق ، بل يبقى منتظرًا متحيرًا ، فيغلب عليه بسبب ذلك :

السآمة من كل وارد غير الحق .

والملالة عن كل شاغل عنه .

=

الفصل الثالث والعشرون

تنبيه

(١) العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ، ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر ، كما تعتريه الرحمة ، فإنه مستبصر بسر الله فى القدر .

= فلا يحتمل شيئًا مما وصفناه .

أما عند الوصول والانصراف ، فلا يكون كذلك ؛ لأنه عند الوصول لا يخلو من أحد أمرين :

أحدهما : أن تكون القوة بحيث لا تقدر ، مع الاشتغال بالحق ، على الالتفات إلى غيره .

إما لقصورها .

أو لشدة الاشتغال .

وحينئذ يكون مشغولا بالحق فقط .

غافلا عن كل ما يرد إليه .

فلا يحس بالشواغل الخارجية .

والثانى : أن تكون القوة بحيث تفى بالأمرين معًا ، فلا ل الأمور الخارجية لأنها لا تكون شاغلة إياه عن الحق .

وأما عند الانصراف ؛ فإنه يكون حينئذ أهش الخلق ببهجته فيتلقى ما يرد عليه مع انبساط وبشاشة .

(١) أقول :

لا يعنيه : لا يهمه .

وفى الحديث :

« من طلب مالا يعنيه ، فاته ما يعنيه »

وأما إذا أمر بالمعروف ، أمر برفق ناصح ، لا بعنف مُعَيِّر .
وإذا جسم المعروف فربما غار عليه من غير أهله*

= والتجسس : التفحص .
وتحسست من الشيء : أي تخبرت خبره .
واستهواه الشيطان وغيره : استهامه .
وعيره : نسبه إلى العار .
وجسم : عظم
وغار الرجل على أهله ؛ يغار غيرة .
ومعناه : أن العارف لا يهتم بتجسس أحوال الناس ، وذلك لكونه مقبلاً على شأنه ، فارغاً عن غيره . غير متتبع لعورة أحد .
ولا يتحسس إلا : فارغ .
أخائف .
أو غائب .
ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة منكر ، بل تعتريه الرحمة ، وذلك لوقوفه على سر القدر .
وإذا أمر بالمعروف أمر برفق ناصح ، لا بعنف معير ، أم الوالد ولده ، وذلك لشفقته على جميع خلق الله .
وإذا عظم المعروف – فربما يسره غيرةً عليه – من غير أهله .
والفاضل الشارح ، قال فى تفسيره : [وإذا عظم المعروف بغير أهله ، فربما اعترته الغيرة منه لا الحسد] .
وهو غير مطاب للمتن .

الفصل الرابع والعشرون

تنبيه

(١) العارف شجاع ، وكيف لا ، وهو بمعزل عن تقية الموت ؟

وجواد ، وكيف لا ، وهو بمعزل عن محبة الباطل ؟

وصفاح للذنوب ، وكيف لا ، ونفسه أكبر من أن تجرحها ذات بشر ؟

ونسَّاء للأحقاد ، وكيف لا ، وذكره مشغول بالحق ؟*

---

(١) أقول :

الكرم يكون :

إما ببذل نفع ، لا يجب بذله .

أو بكف ضرر ، لا يجب كفه .

والأول : يكون :

إما بالنفس ، وهو الشجاعة .

أو بالمال ، وما يجرى مجراه ، وهو الجود .

وهما وجوديان .

والثانى :

إما أن يكون مع القدرة على الإضرار .

وهو الصفح .

وإما لا مع القدرة ، وهو نسيان الأحقاد .

وهما عدميان .

والعارف موصوف بالجميع .

كما ذكر الشيخ ، وذكر علله .

الفصل الخامس والعشرون

تنبيه

(١) العارفون قد يختلفون فى الهمم .

بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر .

على حكم ما يختلف عندهم من دواعى العبر .

وربما استوى عند العارف القَشَف ، والتَّرَف .

بل ربما آثر القَشِف .

وكذلك ربما استوى عنده التَّفْلُ والعَطِر .

بل ربما آثر التَّفْل .

---

(١) أقول :

يقال : قَشِف الرجل : إذا لوحته الشمس أو الفقر ، فتغير وأصابَه قَشَف .

والمتقشف : الذى يتبلغ بالقوت وبالمرقع .

وأترفته النعمة : أطغته .

وهو تَفِل من التَّفْل ، أى غير متطيب .

وأصغى إليه : مال .

وعقيلة كل شىء : أكرمه .

وعقيلة البحر : دره .

والخِدّاج : النقصان .

والسقط : ردىء المتاع .

وارتاد : طلب مع اختلاف فى مجىء وذهاب .

والبهاء : الحسن .

وذلك عندما يكون الهاجس بباله .

استحقارَ ما خلا الحق .

وربما أصغى إلى الزينة ، وأحب من كل جنس عقيلته ، وكره الخِداج والشَّقَطَ ، وذلك عندما يعتبر عادته من صحبة الأحوال الظاهرة .

فهو يرتاد البهاء فى كل شىء ، لأنه مزية حظوة من العناية الأولى ، وأقرب إلى أن يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه .

وقد يختلف هذا فى عارفين .

وقد يختلف فى عارف بحسب وقتين*

= والمزية : الفضيلة .

وحظيت المرأة عند زوجها حُظوة - بالضم والكسر - أى قربًا ومنزلة .

وعكف عليه ؛ أقبل عليه مواظبًا .

* * *

والمعنى ظاهر .

وفى قوله :

[لأنه مزية حظوة من العناية الأولى ، وأقرب إلى أن يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه] .

وجهان من السبب لميل العارف إلى البهاء .

أحدهما : فضل العناية به .

والثانى : مناسبة للأمر القدسى .

الفصل السادس والعشرون

تنبيه

(١) والعارف ربما ذَهَل فيما يصار به إليه ، فغفل عن كل شيء ، فهو فى حكم من لا يكلف .

وكيف ، والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله ، ولمن اجترح بخطيئته إن لم يعقل التكليف ؟*

الفصل السابع والعشرون

إشارة

[١] جل جناب الحق عن أن يكون شريعة لكل وارد ، أو يطلع عليه إلا واحد بعد واحد .

---

(١) أقول :

اجترح : كسب .

والمراد أن العارف ربما ذهل فى حال اتصاله بعالم القدس عن هذا العالم ، فغفل عن كل ما فى هذا العالم ، وصدر عنه إخلال بالتكاليف الشرعية .

فهو لا يصير بذلك متأثما ؛ لأنه فى حكم من لا يكلف ؛ لأن التكليف لا يتعلق إلا بمن يعقل التكليف ، فى وقت تعقله ذلك ، أو بمن يتأثم بترك التكليف ، إن لم يكن يعقل التكليف ، كالنائمين ، والغافلين ، والصبيان الذين هم فى حكم المكلفين .

[١] أقول :

الشريعة : مورد الشاربة .

واشمأز عنه : تقبض قبض المذعور . =

ولذلك فإن ما يشتمل عليه هذا الفن ، ضحكة للمغفل ، عبرة للمحصل .

فمن سمعه فاشمأز عنه ، فليتهم نفسه ، لعلها لا تناسبه .

وكل ميسر لما خلق له*

= والمراد ذكر قلة عدد الواصلين إلى الحق .

والإشارة إلى أن سبب إنكار الجمهور للفن المذكور فى هذا النمط ، هو جهلهم به ؛ فإن الناس أعداء ما جهلوا .

وإلى أن هذا النوع من الكمال ليس مما يحصل بالاكتساب المحض ، بل إنما يحتاج مع ذلك ، إلى جوهر مناسب له بحسب الفطرة .

النمط العاشر
فى أسرار الآيات*

الفصل الأول

إشارة

(١) إذا بلغك أن عارفًا أمسك عن القوت المرزوء له ، مدة غير معتادة ، فاسجح .

بالتصديق .

واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة*

---

* يريد أن يبين فى هذا النمط الوجه فى صدور الآيات الغريبة :

كالاكتفاء بالقوت اليسير .

والتمكن من الأفعال الشاقة .

والإخبار عن الغيب .

وغير ذلك .

عن الأولياء .

بل الوجه فى ظهور الغرائب مطلقًا ، فى هذا العالم عل سبيل الإجمال .

(١) أقول : ما رزأت ما له : ما نقصت .

وارتزأ الشيءُ : انتقص .

ومنه الرزيئة .

وإنما وصف قوت العارف بكونه منقوصًا ؛ لارتياضه على قلة المئونة ، ولقلة رغبته فى الشهيات الحسية .

=

الفصل الثانى

تنبيه

(١) تذكر أن القوى الطبيعية التى فينا ، إذا شغلت عن تحريك المواد المحمودة ، بهضم المواد الرديئة ، انحفظت المواد المحمودة ، قليلة التحلل ، غنية عن البدل .

فربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة ، لو انقطع مثله فى غير حالته ، بل عشر مدته ، هلك .

وهو مع ذلك محفوظ الحياة*

= والإسجاح : حسن العفو .

ومنه قولهم : إذا ملكت فاسجح .

ويقال : إذا سألت فاسجح ، أى سهل ألفاظك وارفق .

(١) أقول : الإمساك عن القوت قد يعرض بسبب عوارض غريبة :

إما بدنية ، كالأمراض الحارة .

وإما نفسانية ، كالخوف .

واعتبار ذلك ، يدل على الإمساك عن القوت ، مع العوارض الغريبة ، ليس بممتنع ، بل هو موجود .

ولذلك نبه الشيخ على وجوده ، بسبب هذين العارضين فى فصلين ؛ إزالة للاستعباد .

وأشار إلى وجود سببه فى الموضع المطلوب ، فى فصل ثالث بعدهما .

فإن قيل .

بين الإمساك عن القوت الذى يكون بسبب الأمراض الحارة .

وبين غيره .

الفصل الثالث

تنبيه

(١) أليس قد بان لك أن الهيئآت السابقة ، إلى النفس ، قد تهبط ، منها هيئآت إلى قوى بدنية .

كما تصعد من الهيئآت السابقة ، إلى القوى البدنية ، هيئآت تنال ذات النفس .

وكيف لا ؟ وأنت تعلم ما يعترى مستشعر الخوف من سقوط الشهوة ، وفساد الهضم ، والعجز عن أفعال طبيعية كانت مواتية*

= فرق ؛ وهو أن القوى الطبيعية ههنا واحدة ، بالنسبة لما يتغذى به ، أعنى المواد الرديئة ، وفى سائر المواضع غير واحدة كذلك .

فإذن إمكان هذا الإمساك ، لا يدل على إمكان الإمساك فى سائر الصور .

قلنا : الغرض من إيراد هذه الصورة ، ليس إلا بيان انتقاض الحكم بامتناع الإمساك عن القوت فى مدة طويلة على الإطلاق ، وهو حاصل .

واختلاف أسباب وجود الإمساك ليس بقادح فيه .

(١) أقول : نبه فى هذا الفصل على الإمساك عن القوت الكائن عن العوارض النفسانية .

وأشار بقوله : [أليس قد بان لك] .

إلى ما ذكره فى « النمط الثالث » .

وهو أن كل واحد من « النفس » و« البدن » قد ينفعل عن هيئات تعرض لصاحبه أولاً .

الفصل الرابع

إشارة

(١) إذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن ، انجذبت خلف النفس فى مهماتها التى تنزعج إليها ؛ احتيج إليها أو لم يحتج .

فإذا اشتد الجذب ، اشتد الانجذاب ، واشتد الاشتغال عن الجهة المولى عنها .

فوقفت الأفعال الطبيعية المنسوبة إلى قوة النفس النباتية . فلم يقع من التحلل إلا دون ما يقع فى حالة المرض .

---

(١) أقول : السبب فى كون العرفان مقتضيًا للإمساك عن القوت :

هو توجه النفس بالقوة إلى العالم القدسى ، المستلزم لتشييع القوى الجسمانية إياها ، المستلزم لتركها أفاعيلها التى منها :

الهضم .

والشهوة .

والتغذية .

وما يتعلق بها .

وإنما قايس بين :

الإمساك العرفانى .

والإمساك المرضى .

ولم يقايس :

بينه .

وبين الإمساك الخوفى .

وكيف لا ؟ والمرض الحار ، لا يعرى عن التحليل للحرارة ، وإن لم يكن لتصرف الطبيعة .

ومع ذلك ففى أصناف المرض مضاد مسقط للقوة ، لا وجود له فى حال الانجذاب المذكور .

فللعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة ، وزيادة أمرين :

فقدان تحليل ، مثل سوء المزاج الحار .

وفقدان المرض المضاد للقوة .

وله معين ثالث ، وهو السكوت البدنى عن حركات البدن ، وذلك نعم المعين .

فالعارف أولى بانحفاظ قوته ، فليس ما يحكى لك من ذلك مضادا ، لمذهب الطبيعة*

= لأن الخوف والعرفان نفسانيان ، فالاعتراف يكون أحدهما مقتضيًا للإمساك ، اعتراف بتجويز كون الأحوال النفسانية سببًا له .

أما المرض فمخالف لهما للسبب الذى ذكرناه ؛

وهو وجدان المادة التى تتصرف الغاذية فيها .

والشيخ بيّن أن العرفان ، فاقتضاء الإمساك أولى من المرض ، لأن المرض فى بعض الصور يختص بأمرين يقضيان الاحتياج إلى الغذاء .

أحدهما : راجع إلى مادة البدن ، وهو تحليل الرطوبات البدنية بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج ، فإن الحاجة إلى الغذاء إنما تكون لسد بدل تلك الرطوبات .

وكلما كان التحليل أكثر ، كانت الحاجة أشد . =

الفصل الخامس

إشارة

(١) إذا بلغك أن عارفا أطاق بقوته .

فعلا .

أو تحريكا .

أو حركة .

يخرج عن وسع مثله ، فلا تتلقه بكل ذلك الإنكار ، فلقد تجد إلى سببه سبيلا ، فى اعتبارك مذاهب الطبيعة*

= والثانى : راجع إلى الصورة .

وهو قصور القوى البدنية بسبب حلول المرض المضاد لها ، بالبدن .

وإنما يحتاج إلى حفظ الرطوبات ، لحفظ تلك القوى ، التى لا توجد إلاّ مع تعادل الأركان ، وتغذى الحرارة الغريزية بها .

وكلما كانت القوى أفتر ، كانت الحاجة إلى ما يحفظها أشد .

والعرفان يختص بأمر يقتضى أيضًا عدم الاحتياج إلى الغذاء .

وهو السكون البدنى الذى يقتضيه ترك القوى البدنية أفاعيلها ، عند مشايعتها للنفس .

فإذن العرفان باقتضاء الإمساك أولى من المرض .

وقد ظهر عند ذلك جواز اختصاص العارف بالإمساك عن الغذاء مدة لا يعيش غيره ، بغير غذاء ، تلك المدة .

(١) أقول : هذه خاصية أخرى للعارف ، قد ادعى إمكانها فى هذا الفصل ، وسيجىء بيانها ، فى فصل بعده .

الفصل السادس

تنبيه

(١) قد يكون للإنسان ، وهو على اعتدال من أحواله ، حد من المُنَّةِ محصور المنتهى فيما يتصرف فيه ويحركه .

ثم تعرض لنفسه هيأة ما ، فتنحط قوتها عن ذلك المنتهى حتى يعجز عن عشر ما كان مسترسلا فيه .

كما يعرض له عند خوف ، أو حزن .

أو تعرض لنفسه هيأة ما ، فيتضاعف منتهى مُنَّته ، حتى يستقل به بكنه قوته .

كما يعرض له فى الغضب أو المنافسة .

---

(١) أقول :

المنة : القوة .

والاسترسال : الانبعاث .

والانتشاء : السكر .

وعنَّ : اعترض .

والهزة : النشاط والارتياح .

وأولت له : أعطت . يقال : أوليته معروفًا .

والسلاطة : القهر ،

واعلم أن مبدأ القوى البدنية ، هو الروح الحيوانى .

فالعوارض المقتضية لانقباض الروح وحركته . إلى داخل :

كالحزن .

وكما يعرض له عند الانتشاء المعتدل .

وكما يعرض له عند الفرح المطرب .

فلا عجب لو عنت للعارف هزة ، كما يعن عند الفرح ، فأولت القوة التى له سلاطة .

أو غشيته عزة ، كما يغشى عند المنافسة ، فاشتعلت قواه حمية .

وكان ذلك أعظم وأجسم ، مما يكون عند :

غضب .

أو طرب .

وكيف لا ؟ وذلك بصريح الحق ، ومبدأ القوى ، وأصل الرحمة*

= والخوف .

تقتضى انحطاط القوة .

والمقتضيةُ لحركته إلى خارج :

كالغضب .

والمنافسة .

أو لانبساطه ، انبساطًا غير مفرط .

كالفرح المطرب .

والانتشاء المعتدل .

تقتضى ازديادها .

وإنما قيد الانتشاء بالاعتدال ، لأن السكر المفرط ، يوهن القوة ، لإضراره :

بالدماغ .

والأرواح الدماغية .

ثم لما كان فرح العارف ببهجة الحق ، أعظم من فرح غيره ، بغيرها . =

الفصل السابع

تنبيه

(١) وإذا بلغك أن عارفا حدَّث عن غيب ، فأصاب متقدمًا ببشرى ، أو نذير ، فصدق ، ولا يتعسرنَّ عليك الإيمان به ، فإن لذلك فى مذاهب الطبيعة أسبابًا معلومة*

الفصل الثامن

إشارة

[١] التجربة والقياس متطابقان على أن للنفس الإنسانية أن تنال من الغيب نيلا ما ، فى حالة المنام .

= وكانت الحالة التى تعرض له ، وتحركه ، اعتزازًا بالحق ، أو حمية إلهية ، اشد مما يكون لغيره .

كان اقتداره على حركة ، لا يقدر غيره عليها ، أمرًا ممكنًا .

ومن ذلك يتعين معنى الكلام المنسوب إلى على رضى الله عنه :

[والله ما قلعت باب خيبر ، بقوة جسدانية ، ولكن قلعتها بقوة ربانية] .

(١) أقول : هذه خاصية أخرى ، أشرف من المذكورتين ، ادعاها فى هذا الفصل ، وسيبينها فى ستة عشر فصلا بعده .

[١] أقول : يريد بيان المطلوب على وجه مقنع .

فذكر أن الإنسان قد يطلع على الغيب حالة النوم .

فاطلاعه عليه فى غير تلك الحالة أيضًا ، ليس ببعيد ، ولا منه مانع .

اللهم إلا مانعًا يمكن أن يزول ويرتفع . =

فلا مانع من أن يقع مثل ذلك النيل فى حال اليقظة ، إلا ما كان إلى زواله سبيل ، ولارتفاعه إمكان .

أما التجربة : فالتسامع والتعارف ، يشهدان به ، وليس أحد من الناس إلا وقد جرب ذلك فى نفسه ، تجارب ألهمته التصديق . اللهم إلا أن يكون أحدهم فاسد المزاج ، نائم قوى التخيل والتذكر .

وأما القياس فاستبصر به من تنبيهات*

= كالاشتغال بالمحسوسات .

أما اطلاعه على الغيب فى النوم ، فتدل عليه التجربة والقياس :

والتجربة تثبت بأمرين :

أحدهما : باعتبار حصول الاطلاع المذكور للغير ، وهو التسامع .

والثانى : باعتبار حصوله للناظر نفسه ، وهو التعارف .

وإنما جعل المانع عن الاطلاع النومى :

فساد المزاج .

وقصور التخيل والتذكر ،

لتعلق ما يراه النائم فى نفسه ، بالمتخيلة .

وفى حفظه وذكره ، بالمتذكرة .

وفى كونه مطابقًا للصور المتمثلة فى المبادئ المفارقة ، إلى زوال الموانع المزاجية .

وأما القياس ، فعلى ما يجىء بيانه .

الفصل التاسع

تنبيه

(١) قد علمت فيما سلف أن الجزئيات منقوشة فى العالم العقلى ، نقشاً على وجه كلى ثم قد نبهت لأن الأجرام السماوية لها نفوس ذوات إدراكات جزئية . وإرادات جزئية ، تصدر عن رأى جزئى .

ولا مانع لها من تصور اللوازم الجزئية ، لحركاتها الجزئية ، من الكائنات عنها فى العالم العنصرى .

---

(١) أقول : القياس الدال على إمكان اطلاع الإنسان على الغيب حالتى نومه ويقظته ، مبنى على مقدمتين :

إحداهما : أن صور الجزئيات الكائنة ، مرتسمة فى المبادئ العالية ، قبل كونها .

والثانية : أن للنفس الإنسانية أن ترتسم بما هو مرتسم فيها .

والمقدمة الأولى . قد ثبتت فيما مر ، والشيخ أعادها فى هذا الفصل .

فقوله :

[قد علمت فيما سلف : أن الجزئيات منقوشة فى العالم العلوى ، نقشا على وجه كلى]

إشارةٌ إلى ارتسام الجزئيات ، على الوجه الكلى ، فى العقول .

وقوله : [ثم قد نبهت لأن الأجرام السماوية .. إلى قوله : فى العالم العنصرى]

إشارة إلى ما ثبت .

من وجود نفوس سماوية منطبعة فى موادها .

ومن كونها ذوات إدراكات جزئية ، هى مبادئ تحريكاتها .

وإلى ما تقرر : من كون العلم بالعلة والملزوم ، غير منفك عن العلم بالمعلول واللازم .

ثم إن كان ما يلوحه ضرب من النظر مستورًا ، إلا على الراسخين فى الحكمة المتعالية ، أن لها بعد العقول المفارقة التى هى لها كالمبادئ نفوسًا ناطقة ، غير منطبعة فى موادها ، بل لها معها علاقة ما ، كما لنفوسنا مع أبداننا .

وأنها تنال بتلك العلاقة كمالا ما .

= فإن جميع ذلك يدل على جواز ارتسام الكائنات الجزئية بأسرها – التى هى معلولات الحركات الفلكية ، ولوازمها – فى النفوس الفلكية .

إلا أن ذلك يقتضى كون الكليات العقلية مرتسمة فى شىء ، والجزئيات الحسية ، مرتسمة فى شىء آخر .

وذلك ما يقتضيه رأى المشائين .

ثم إنه أشار بقوله :

[ثم إن كان ما يلوحه ضرب من النظر .. إلى قوله : لتظاهر رأى جزئى وآخر كلى] .

إلى الرأى الخاص به ، المخالف لرأى المشائين .

وهو إثبات نفوس ناطقة ، مدركة للكليات والجزئيات معا ، للأفلاك ، فإنه قول بارتسامها معا فى شىء واحد .

وهذا الكلام قضية شرطية .

ولفظة : [كان] .

فى قوله : [ثم إن كان] .

ناقصة ، و : [ما يلوحه] .

اسمها ، وسائر ما بعد إلى قوله : (كمالا ما) .

متعلق به

خبرها و : [حقا] .

وقوله : [صار للأجسام السماوية زيادة معنى فى ذلك] .

حقًّا ، صار للأجسام السماوية زيادة معنى فى ذلك ، لتظاهر رأى جزئى ، وآخر كلى .

فيجتمع لك مما نبهنا عليه ، أن للجزئيات فى العالم العقلى نقشًا على هيئة كلية .

= تالى القضية .

ومعناه : أن ارتسام الجزئيات فى المبادئ ، على تقدير كون الأفلاك ذوات نفوس ناطقة ، يكون أتم .

وذلك لتظاهر رأيين عندها :

أحدهما : كلى ،

والآخر : جزئى .

فإنهما قد يستلزمانِ النتيجة ، كما فى الذهن الإنسانى .

ولفظة : [مستور] .

تورد فى بعض النسخ بالرفع :

على أنها صفة لـ : [ضرب من النظر] .

وتورد فى بعضها بالنصب :

على أنها حال من : الهاء التى فى ضمير المفعول ، فى قوله : [ما يلوحه] .

وهو الصحيح ؛ لأن الموصوف بالاستتار ، هو :

الحكم بوجود تلك النفوس ، التى ذكر الشيخ فى مواضع ، أنه سر .

لا النظر المؤدى إلى ذلك الحكم .

وقوله : [أن لها بعد العقول المفارقة ، نفوسا ناطقة] .

بدل من قوله : [ما يلوحه]

* * *

وإنما جعل هذه المسألة من الحكمة المتعالية ، لأن حكمة المشائين بحثية صرفة .

وهذه وأمثالها ، إنما تتم - مع البحث والنظر - بالكشف والذوق . =

وفى العالم النفسانى نقشاً على هيئة جزئية ، شاعرة بالوقت .
أو النّقشين معًا*

الفصل العاشر

إشارة

(١) ولنفسك أن تنتقش بنقش ذلك العالم :
بحسب الاستعداد .
وزوال الحائل .

فالحكمة المشتملة عليها ، متعالية ، بالقياس إلى الأولى .
ثم إن الشيخ لما فرغ من تذكار ما مر ، أشار إلى ما اجتمع من ذلك بقوله :
[فيجتمع لك مما نبهنا عليه .. إلى قوله : شاعرة بالوقت]
حاصل من رأى المشائين .
وبقوله : [أو النقشان].
إلى ما اقتضاه رأيه :
وفى بعض النسخ : [أو النقشان معا].
وهو أظهر
أى : وفى العالم النفسانى :
إما نقش واحد على هيئة جزئية ، بحسب الرأى الأول .
أو النقشان معا ، بحسب الرأى الثانى .
(١) أقول : هذا الفصل مشتمل على تقرير المقدمة الثانية ، التى أشرنا إليها فى الفصل السابق .
وقد جعل ارتسام الغيب فى النفس الإنسانية ، مشروطًا بشرطين :
وجودى ، وهو حصول الاستعداد .
=

وقد علمت ذلك ، فلا تستنكرن أن يكون بعض الغيب ، ينتقش فيها من عالمه .

ولأزيدنك استبصارا*

الفصل الحادى عشر

تنبيه

(١) القوى النفسانية :

متجاذبة .

متنازعة .

= وعدمى ، وهو زوال الحائل .

لأن قابلية النفس ، إنما تتم بهذين الشرطين .

والفعل الصادر عن الفاعل التام ، إنما يجب عند وجود قابل ، قد تمت قابليته

فإذن ارتسام الغيب فى النفس الإنسانية ، واجب عند حصول هذين الشرطين .

لكن البحث عن هذين الشرطين يستدعى تفصيلا .

والشيخ نبه على ذلك ، بعد هذا الحكم الإجمالى ، فى عدة فصول .

(١) أقول : الموعود به فى الفصل السابق، مبنى على مقدمات :

منها ما ذكره فى هذا الفصل .

وهو أن اشتغال النفس ببعض أفاعيلها : يمنعها من الاشتغال ، بغير تلك الأفاعيل . وهو المراد من قوله :

[القوى النفسانية متجاذبة متنازعة]

وتمثل :

بالغضب . =

فإذا هاج الغضب ، شغل النفس عن الشهوة .
وبالعكس .
وإذا تجرد الحس الباطن لعمله ، شغل عن الحس الظاهر ، فيكاد لا يسمع ، ولا يرى .
وبالعكس .
فإذا انجذب الحس الباطن إلى الحس الظاهر ، أمالَ العقلَ آلتُه ، فانبتَّ دون حركته الفكرية ، التى يفتقر فيها كثيرا إلى آلته .

= والشهوة .
ثم بالحس الباطن والظاهر .
ولما كان تعلق المطلوب بالمثال الأخير أكثر ، أعاده ليذكر أحكامه .
وبدأ باشتغال النفس .
بالحس الظاهر .
عن الحس الباطن .
بقوله : [فإذا انجذب الحس الباطن ، إلى الحس الظاهر ، أما العقل آلته]
أى جعل الانجذاب الفكر الذى هو آلة العقل ، فى حركته العقلية ، ميلا للعقل نحو الظاهر منبتا منقطعا دون الحركة المفتقرة إلى الآلة .
وفى بعض النسخ [أمال العقل إليه]
أى أمال ذلك الانجذاب العقل إليه .
وفى بعض النسخ : [أضل العقل آلته].
أى أضله فى سلوكه سبيله بحركته تلك .
ثم قال : [وعرض أيضا شىء آخر] . =

وعرض أيضًا شيء آخر :

وهو أن النفس أيضًا إنما تنجذب إلى جهة الحركة القوية :

فتتخلى عن أفعالها التى لها ، بالاستبداد .

وإذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها ، خارت الحواس الظاهرة أيضًا ، ولم يتأد عنها إلى النفس ما يعتد به*

= أى وعرض – مع اشتغال النفس بالحس الظاهر ، واستعمالها الفكرة ، فيما تدركه – شيء آخر ، وهو تخليها عن أفعالها الخاصة ، يعنى التعقل .

ثم ذكر أحكام عكس هذه الصورة :

وهو اشتغال النفس :

بالحس الباطن .

عن الظاهر .

فقال :

(وإذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها ، خارت الحواس الظاهرة)

أى ضعفت :

يقال : خار الحر ، والرجل ، أى ضعف ، وانكسر .

وفى بعض النسخ : (حارت) .

أى تحيرت فى أمرها .

والباقى ظاهر .

الفصل الثانى عشر

تنبيه

(١) الحس المشترك هو لوح النقش الذى إذا تمكن منه ، صار النقش فى حكم المشاهد .

وربما زال الناقش الحسى عن الحس ، وبقيت صورته هنيهة فى الحس المشترك ، فبقى فى حكم المشاهد ، دون المتوهم .

ولْيحضر ذكرَك ما قيل لك فى أمر القطر النازل ، خطًّا مستقيماً وانتقاش النقطة الجوالة ، محيط دائرة .

فإذا تمثلت الصورة فى لوح الحس المشترك ، صارت مشاهدة . سواء كان فى ابتداء حال ارتسامها من المحسوس الخارج . أو بقائها مع بقاء المحسوس .

---

(١) أقول : هذه مقدمة أخرى ، وهى تذكير ما تقرر فيما مر ، من فعل الحس المشترك : وهو أن المرتسم فيه يكون مشاهدا ، ما دام مرتسماً فيه .

وللارتسام سبب لا محالة :

إما من داخل .

وإما من خارج .

والذى من الخارج :

يحدث مع حدوث السبب ، كحصول صورة القطر النازل ، فى الخيال عند مشاهدته فى مكانه الأول .

ويبقى :

تارة مع بقاء السبب ، كبقاء صورته المنتقلة إلى مكانه الثانى عند مشاهدته فى مكانه الثانى =

أو ثباتها بعد زوال المحسوس .
أو وقوعها فيه ، لا من قبل المحسوس ، إن أمكن*

الفصل الثالث عشر

إشـارة

(١) قد يشاهد قوم من المرضى والممرورين ، صورًا محسوسة ظاهرة ، حاضرة ، ولا نسبة لها إلى محسوس خارج .
فيكون انتقاشها إذن :
من سبب باطن .

= وتارة مع زوال السبب كبقاء صورته الكائنة فى مكانه الأول ، عند مشاهدته : مكانه الثانى .
وهذه الأمور الثلاثة ظاهرة الوجود .
فإن مشاهدة القطر النازل خطا ، لايتم إلا بها .
وأما الارتسام الذى يكون من سبب داخل ، فمحتاج إلى ما يدل على وجوده ... أتى .
ولذلك لم يجزم الشيخ فى هذا الفصل بوجوده .
(١) أقول : يريد إقامة الأدلة على وجود الارتسام الخيالى ، من السبب ... لى :
وتقريره : أن الصورة التى يشاهدها المبرسمون من المرضى مثلا .
والذين غلبت المرة السوداء على مزاجهم الأصلى ، ممن يعدون من الا ...
ليست بمعدومة ؛ لأن المعدوم لا يشاهد .
ولا بموجودة فى الخارج ؛ وإلا لشاهدها غيرهم .
فهى مرتسمة فى قوة باطنة ، من شأنها أن ترتسم الصورة المحسوسة فيها .
وهى المسماة بالحس المشترك . =

أو سبب مؤثر فى سبب باطن .

والحس المشترك قد ينتقش أيضًا من الصور الجائلة ، فى معدن التخيل والتوهم .

كما كانت هى أيضا تنتقش فى معدن التخيل والتوهم ، من لوح الحس المشترك .

وقريبًا مما يجرى بين المرايا المتقابلة*

= وارتسامها فيه ليس بسبب تأدية الحواس الظاهرة .

فهو إذن :

إما من سبب باطن ، يعنى القوة المتخيلة المتصرفة فى خزانة الخيال . أو من سبب مؤثر فى سبب باطن ، يعنى النفس ، التى تتأدى الصور منها بواسطة المتخيلة القابلة لتأثيرها ، إلى الحس المشترك ، على ما سيأتى .

وإذا ثبت هذا ، ثبت أن الحس المشترك ينتقش من الصور الجائلة فى معدن التخيل والتوهم ، أى الصور التى تتعلق بها أفعال هاتين القوتين .

فإن المتخيلة إذا أخذت فى التصرف فيها ، ارتسم ما يتعلق تصرفها ذلك به من الصور . فى الحس المشترك .

كما كانت هى أيضا تنتقش فى معدن التخيل والتوهم . من لوح الحس المشترك ، أى ينتقش مايتعلق بالخيال والوهم من تلك الصور أو لواحقها فيهما ، عند حصول تلك الصور فى الحس المشترك من الخارج .

وهذا يشبه تعاكس الصور فى المرايا المتقابلة .

فهذا ما فى الكتاب .

وقول الفاضل الشارح : [تجويز مشاهدة ما لا يكون موجودًا فى الخارج سفسطة] معارض بمثله ؛ فإن إنكار مشاهدة المرضى لتلك الصور أيضا سفسطة .

والقوانين العقلية كافية فى الفرق بين الصنفين .

الفصل الرابع عشر

تنبيه

(١) ثم إن الصارف عن هذا الانتقاش ، شاغلان :

حسى خارج يُشغَل لوحُ الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره ، كأنه يبزه عن الخيال بزًّا ، ويغصبه منه غصبًا .

وعقلى باطن ، أو وهمى باطن ، يضبط التخيل عن الاعتمال ، متصرفًا فيه بما يعينه ، فيُشغل بالإذعان له ، عن التسلط على الحس المشترك ، فلا يتمكن من النقش فيه ، لأن حركته ضعيفة ، لأنها تابعة لا متبوعة .

---

(١) أقول : ارتسام الصور فى الحس المشترك ، عن السبب الباطنى : يجب أن يدوم ، مادام الراسم والمرتسم موجودين ، لولا مانع يمنعهما عن ذلك .

ولما لم يكن ذلك دائما ، عُلم أن هناك مانعا .

فنبه الشيخ فى هذا الفصل على المانع .

وذكر أنه ينقسم :

إلى ما يمنع القابل عن القبول ، وهو المانع الحسى ، فإنه يشغل الحس المشترك ، بما يورد عليه من الصور الخارجية ، عن قبول الصور ، من السبب الباطنى ، فكأنه يبزه عن المتخيلة بزًّا ، أى يسلبه منها سلبًا ، ويغصبه غصباً .

وإلى ما يمنع الفاعل عن الفعل ، وهو :

العقل فى الإنسان ، والوهم فى سائر الحيوانات .

فإنها إذا أخذا فى النظر فى غير الصور المحسوسة ، أجبرا التفكر والتخيل ، على الحركة فيما يطلبانه ، وشغلاه عن التصرف فى الحس المشترك .

فهما يضبطان التخيل أو التفكر عن الاعتمال - والاعتمال هو العمل مع اضطراب - متصرفين فيه بما يعينهما من الأمور المعقولة ، والموهومة . =

فإذا سكن أحد الشاغلين ، بقى شاغل واحد .

فربما عجز عن الضبط ، فيتسلط التخيل على الحس المشترك ، فتلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة*

الفصل الخامس عشر

إشارة

(١) النوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرًا .

وقد يشغل ذات النفس أيضًا ، فى الأصل ، بما ينجذب معه إلى جانب الطبيعة المستهضمة للغذاء المتصرفة فيه ، الطالبة للراحة ، عن الحركات الأخرى ، انجذابا قد دُللت عليه ؛

= أما إذا سكن أحد الشاغلين ، على ما سيأتى ، فربما عجز الشاغل الآخر عن الضبط ، فرجع التخيل إلى فعله ، فلوّح التصور فى الحس المشترك مشاهدة .

واعتراض الفاضل الشارح :

[بأن الصغير إن أمكن أن يقبل الصور الكبيرة من غير تشويش ، أمكن أن يقبل الحس المشترك الصنفين من الصور .

وإن لم يمكن ، استحال أن يكون الجزء الصغير من الدماغ ، محلا للأشباح العظيمة] مدفوع بعد ما مر ، بما ذكر فى فصل مفرد :

وهو أن التفات النفس إلى أحد الجانبين يمنعها عن الالتفات إلى الجانب الآخر .

(١) أقول : يريد أن يذكر الأحوال التى يسكن فيها أحد الشاغلين المذكورين ، أو كلاهما .

وبدأ بالنوم ، فإن سكون الحس الظاهر الذى هو أحد الشاغلين فيه ، ظاهر غنى عن الاستدلال .

وسكون الشاغل الثانى أيضًا ، يكون أكثريًا . =

فإنها إن استبدت بأعمال نفسها ، شغلت الطبيعة عن أعمالها
شغلاً ما ، على ما نبهت عليه .

فيكون من الصواب الطبيعي أن يكون للنفس انجذاب ما إلى
مظاهرة الطبيعة ، شاغل .

على أن النوم أشبه بالمرض ، منه بالصحة ، فإذا كان كذلك
كانت القوى المتخيلة الباطنة ، قوية السلطان ، ووجدت الحس
المشترك معطلا ، فلوحت فيه النقوش المتخيلة ، مشاهدة .

فتُرى فى المنام أحوال فى حكم المشاهدة*

- وذلك لأن الطبيعة فى حال النوم ، مشتغلة فى أكثر الأحوال ، بالتصرف فى الغذاء وهضمه ، وبطلب الاستراحة ، عن سائر الحركات المقتضية للإعياء ، فتنجذب النفس إليها بشيئين :

أحدهما : أن النفس لو لم تنجذب إليها ، بل أخذت فى شأنها ، لشايعتها الطبيعة ، على ما مر ، فاشتغلت عن تدبير الغذاء ، فاختل أمر البدن .

لكنها مجبولة على تدبير البدن .

فهى تنجذب بالطبع نحوها لا محالة .

والثانى : أن النوم بالمرض ، أشبه منه بالصحة ؛ لأنه حال تعرض للحيوان ، بسبب احتياجه إلى تدبير البدن ، بإعداد الغذاء ، وإصلاح أمور الأعضاء .

والنفس فى المرض تكون مشتغلة بمعاونة الطبيعة ، فى تدبير البدن ، ولا تفرغ لفعلها الخاص إلا بعد عودة الصحة .

فإذن الشاغلان فى النوم يسكنان ، وتبقى المتخيلة قوية السلطان ، والحس المشترك غير ممنوع عن القبول ، فلوحت الصور مشاهدة .

فلهذا قلما يخلو النوم عن الرؤيا .

الفصل السادس عشر

إشارة

(١) إذا استولى على الأعضاء الرئيسة مرض ، انجذبت النفس كل الانجذاب ، إلى جهة المرض .

وشغلها ذلك عن الضبط الذى لها .

وضعف أحد الضابطين فلم يُستنكر أن تلوح الصور المتخيلة فى لوح الحس المشترك ، لفتور أحد الضابطين*

الفصل السابع عشر

تنبيه

[١] إنه كلما كانت النفس أقوى قوة ، كان انفعالها عن المحاكيات أقل ، وكان ضبطها للجانبين أشد .

وكلما كانت بالعكس ، كان ذلك بالعكس .

---

(١) أقول :

معناه ظاهر .

وهذه الحالة أقل وجودا ، لأن المرض الذى يكون بهذه الصفة يكون أقل وجوداً ، ومع ذلك لا يكون أحد الشاغلين ساكنا .

[١] أقول : لما فرغ من إثبات ارتسام الصور فى الحس المشترك من السبب الباطنى ، وبيان كيفية ارتسامها من السبب المؤثر فى حالتى النوم واليقظة ، أراد أن ينتقل إلى بيان كيفية ارتسامها من السبب المؤثر فى السبب الباطنى .

فقد لذلك مقدمة مشتملة على ذكر خاصية للنفس ، وهى أنها : =

وكذلك كلما كانت النفس أقوى قوة ، كان اشتغالها ، بالشواغل الحسية أقل ، وكان يفضل منها للجانب الآخر فضلة أكثر .

فإذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى فيها قويًّا .

ثم إذا كانت مرتاضة ، كان تحفظها عن مضادات الرياضة ، وتصرفها فى مناسباتها ، أقوى*

= كلما كانت قوية ، لم يمنعها اشتغالها بأفعال بعض قواها ، كالشهوة ، عن أفعال قوى تقابلها ، كالغضب .

ولا اشتغالها بأفعال بعض قواها ، عن أفعالها الخاصة بها .

وكلما كانت ضعيفة ، كان الأمر بالعكس .

ولما كانت القوة والضعف ، من الأمور القابلة للشدة والضعف ، كانت مراتب النفوس بحسبها ، غير متناهية .

قوله :

[إنه كلما كانت النفس أقوى قوة ، كان انفعالها عن المحاكيات أقل]

وفى بعض النسخ :

[كان انفعالها عن المجاذبات أقل].

وهذه النسخة أقرب إلى الصواب ، وكأن الأولى تصحيف لها .

أما على الرواية الأولى ، فبيانه :

أن المتخيلة إنما تنتقل عن الأشياء :

إلى ما يناسبها ، من غير توسط .

وإلى مالا يناسبها ، بالمحاكاة لا غير .

وانفعال النفس عن محاكيات المتخيلة يشغلها عن أفعالها الخاصة بها .

فذكر الشيخ أن النفس كلما كانت قوية فى جوهرها ، وكان انفعالها عن المحاكاة قليلا ، بحيث لا تعارضها المتخيلة فى أفعالها الخاصة بها . =

الفصل الثامن عشر

تنبيه

(١) إذا قلّت الشواغل الحسية ، وبقيت شواغل أقل ، لم يبعد أن يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل ، إلى جانب القدس ، فانتقش فيها نقش من الغيب ، فساح إلى عالم التخيل ، وانتقش فى الحس المشترك .

كان ضبطها لكلا الفعلين أشد .

وأما على الرواية الثانية ، فمعناه :

أن النفس كلما كانت أقوى ،

كان انفعالها عن المجاذبات المختلفة المذكورة فيما مر :

كالشهوة .

والغضب .

والحواس الظاهرة .

والباطنة .

أقل ؛

وكان ضبطها للجانبين أشد .

وكلما كانت أضعف ، كان الأمر بالعكس .

وكذلك كلما كانت النفس أقوى ، كان اشتغالها بما يشغلها عن فعل آخر ، أقل .

وكان يفضل منها لذلك الفعل فضلة أكثر .

ثم إذا كانت مرتاضة ، كان تحفظها عن مضادات الرياضة ، أى احترازها عما يبعدها عن الحالة المطلوبة بالرياضة ، وإقبالها على ما يقربها إليها . أقوى .

(١) أقول :

يكون للنفس فلتات : أى فرص ، تجدها النفس فجأة .

وهذا هو حال النوم .

أو فى حال مرض ما ، يشغل الحس ، ويوهن التخيل .

فإن التخيل :

قد يوهنه المرض .

وقد يوهنه كثرة الحركة .

لتحلل الروح الذى هو آلته فيسرع :

إلى سكون ما .

وفراغ ما .

= وساح : جرى .

والتزحزح : التباعد .

والمعنى : أن الشواغل الحسية ، إذا قلّت ، أمكن أن تجد النفس فرصة اتصال بالعالم القدسى بغتة ، تخلص فيها عن استعمال التخيل ، فيرتسم فيها شىء من الغيب ، على وجه كلى ، ويتأدى أثره إلى التخيل .

فيصور التخيل فى الحسى المشترك ، صورًا جزئية مناسبة لذلك المرتسم العقلى .

وهذا إنما يكون فى إحدى حالتين :

إحداهما : النوم الشاغل للحس الظاهر .

والثاني : المرض الموهن للتخيل .

فإن التخيل يوهنه :

إما المرض :

وإما تحلل آلته ، أعنى الروح المنصب فى وسط الدماغ ، بسبب كثرة الحركة الفكرية .

وإذا وهن التخيل ، سكن فتفرغ النفس عنه ، وتتصل بعالم القدس بسهولة .

فإن ورد على النفس سانح غيبى ، تحرك التخيل إليه ، بسبب أحد أمرين : أحدهما : يعود إلى التخيل : =

فتنجذب النفس إلى الجانب الأعلى بسهولة .

فإذا طرأ على النفس نقش ، انزعج التخيل إليه ، وتلقاه أيضًا، وذلك :

إما لمنبه من هذا الطارئ ، وحركة التخيل بعد استراحته ، أو وهنه ، فإنه سريع إلى مثل هذا التنبه .

وإما لاستخدام النفس الناطقة له طبعاً ، فإنه معاون للنفس عند أمثال هذه السوانح .

فإذا قبله التخيل حال تزحزح الشواغل عنه ، انتقش فى لوح الحس المشترك*

الفصل التاسع عشر

إشارة

(١) فإذا كانت النفس قوية الجوهر تسع الجوانب المتجاذبة لم يبعد أن يقع لها ، هذا الخلس والانتهاز فى حال اليقظة .

فربما نزل الأثر إلى الذكر ، فوقف هناك .

= وهو أنه إذا استراح ، فزال كلاله ، وكان الوارد أمرًا غريبا ، منبها ، تنبه له ، لكونه بالطبع سريع التنبه للأمور الغريبة .

وثانيهما : يعود إلى النفس :

وهو أن النفس تستعمل التخيل بالطبع ، فى جميع حركاته وأفعاله ، وإذا قبله التخيل ، وكانت الشواغل متباعدة .

بسبب النوم .

أو المرض .

انتقش منه فى لوح الحس المشترك .

(١) أقول : مثال الأثر النازل إلى الذكر ، الواقف هناك ، قول النبى عليه السلام =

وربما استولى الأثر ، فأشرق فى الخيال إشراقًا واضحاً ، واغتصب الخيال لوح الحس المشترك إلى جهته ، فرسم ما انتقش فيه منه .

لاسيما والنفس الناطقة مظاهرة له ، غير صادفة عنه ، مثل ما قد يفعله التوهم فى المرضى والممرورين ، وهذا أولى .

وإذا فُعل هذا ، صار الأثر مشاهدًا مبصرًا ، أوهتافًا ، أو غير ذلك .

وربما تمكن مثالا موفور الهيئة ، أو كلاما محصل النظم .

وربما كان فى أجل أحوال الزينة*

= « إن روح القدس نفث فى روعى كذا ، وكذا » .

ومثال استيلاء الأثر ، والإشراق فى الخيال ، والارتسام الواضح فى الحس المشترك ، ما يحكى عن الأنبياء عليهم السلام من :

مشاهدة صور الملائكة ، واستماع كلامهم .

وإنما يفعل مثل هذا الفعل فى المرضى والممرورين

توهمهم الفاسد وتخيلهم المنحرف الضعيف .

ويفعله فى الأولياء والأخيار ، نفوسهم القدسية الشريفة القوية .

فهذا أولى وأحق بالوجود من ذلك .

وهذا الارتسام يكون مختلفا فى الضعف والشدة .

فمنه ما يكون بمشاهدة وجه أو حجاب فقط .

ومنه ما يكون باستماع صوت هاتف فقط :

يقال : هتف به : أى صاح .

ومنه مايكون بمشاهدة مثال موفور الهيئة ، أو استماع كلام محصل النظم .

ومنه ما يكون فى أجلِّ أحوال الزينة .

وفى بعض النسخ : [فى أجلى أحوال الزينة] .

وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم ، واستماع كلامه ، من غير واسطة .

الفصل العشرون

تنبيه

(١) إن القوة المتخيلة جُبلت محاكية لكل ما يليها ، من هيئة إدراكية .

أو هيئة مزاجية سريعة التنقل من شيء إلى مشبهه أو ضده .

وبالجملة : إلى ما هو منه بسبب : وللتخصيص أسباب جزئية لا محالة ، وإن لم نحصلها نحن بأعيانها .

ولو لم تكن هذه القوة على هذه الجبلة ، لم يكن لنا ما نستعين به :

فى انتقالات الفكر مستنتجاً للحدود الوسطى ، وما يجرى مجراها بوجه .

---

(١) أقول : محاكاة المتخيلة للهيئة الإدراكية :
كمحاكاتها الخيرات والفضائل بصور جميلة .
ومحاكاتها الشرور والرذائل بأضدادها .
ومحاكاتها للهيئة المزاجية ، كمحاكاتها غلبة الصفراء ، بالألوان الصفر .
وغلبة السوداء ، بالالوان السود .
وقوله : [ما تستعين به فى انتقالات الفكر ، مستنتجًا للحدود الوسطى].
أو : [مستليحا للحدود الوسطى] .
نسختان :
أظهرهما الأخيرة .
لأن طلب الحدود الوسطى لا يسمى استنتاجا ، إنما الاستنتاج هو طلب النتيجة منها .
وما يجرى مجرى الحدود الوسطى ، هو الجزء المستثنى فى القياسات الاستثنائية . =

وفى تذكر أمور منسية .
وفى مصالح أخرى .
فهذه القوة يزعجها كل سانح إلى هذا الانتقال ، أو تضبط .
وهذا الضبط .
إما لقوة من معارضة النفس .

= أو مايشبه الأوسط فى الاستقراءات ، والتمثيلات .

والمصالح الأخرى التى ذكرها ، هى ما يقتضيه التعقل والفكر من الأمور الجزئية التى ينبغى أن تفعل أولا .

فهذه القوة ، يعنى المتخيلة ، يزعجها - أى يقلقها ويحركها بشدة - كل سانح :
من خارج .
أو باطن .
إلى هذا الانتقال . [أو تضبط] .
أى إلى أن تضبط .
وللضبط شيئان :

أحدهما : قوة النفس المعارضة لذلك السانح ، فإنها إذا اشتدت ، أوقفت التخيل على ما تريده ، وتمنعه عن أن يتجاوز إلى غيره ، كما يكون لأصحاب الرأى حال تفكرهم فى أمر يهمهم .

وثانيهما : شدة ارتسام الصور فى الخيال .
فإنه صارف للتخيل :
عن التلوى ، أى الالتفات يمينا وشمالا .

وعن التردد ، أى الذهاب ، قداما ، ووراء ، كما يفعل الحس أيضا ، عند مشاهدة حال غريبة ، يبقى أثرها فى الذهن مدة . =

أو لشدة جلاء الصورة المنتقشة فيها

حتى يكون قبولها شديد الوضوح متمكن التمثل ، وذلك صارف عن التلوى والتردد ، ضابط للخيال فى موقف ما يلوح فيه بقوة .

وكما يفعل الحس أيضًا ذلك*

الفصل الحادى والعشرون

إشارة

فالأثر الروحانى السانح للنفس فى حالتى النوم واليقظة : قد يكون ضعيفًا ، فلا يحرك الخيال والذكر ، ولا يبقى له أثر فيهما .

وقد يكون أقوى من ذلك ، فيحرك الخيال .

إلا أن الخيال يمعن فى الانتقال ، ويُخَلِّى عن التصريح ، فلا يضبطه الذكر ، وإنما يضبط انتقالات التخيل ومحاكياته .

= والسبب فى ذلك : أن القوى الجسمانية ، إذا اشتدت إدراكاتها ، تقاصرت عن الإدراكات الضعيفة ، كما مر .

والغرض من إيراد هذا الفصل ، تمهيد مقدمة لبيان العلة فى احتياج بعض مايرتسم فى الخيال ، من الأمور القدسية ، حالتى النوم واليقظة ، إلى تعبير وتأويل ، كما سيأتى .

(١) أقول : للآثار الروحانية السانحة للنفس :

فى النوم .

واليقظة .

مراتب كثيرة ، بحسب ضعف ارتسامها ، أو شدته .

وقد ذكر الشيخ منها ثلاثة ؛ =

وقد يكون قويًّا جدًّا ، وتكون النفس عند تلقيه رابطة الجأش . فترتسم الصورة فى الخيال ارتسامًا جليًّا .

وقد تكون النفس بها معنية ، فترتسم فى الذكر ارتسامًا قويًّا ، ولا يتشوش بالانتقالات .

وليس إنما يعرض لك ذلك ، فى هذه الآثار فقط ، بل وفيما تباشره من أفكارك يقظان .

فربما انضبط فكرك فى ذكرك .

وربما انتقلت عنه إلى أشياء متخيلة تنسيك مهمك ، فتحتاج إلى أن تحلل بالعكس ، وتصير عن السانح المضبوط ، إلى السانح الذى يليه ، منتقلا عنه إليه ، وكذلك إلى آخر .

فربما اقتنص ما أضله من مهمة الأول .

وربما انقطع عنه .

وإنما يقتنصه بضرب من التحليل ، والتأويل*

= ضعيف لا يبقى له أثر بذكره .

ومتوسط ينتقل عنه التخيل ، ويمكن أن يرجع إليه .

وقوى تكون النفس عند تلقيه رابطة الجأش ، أى ثابتة شديدة القلب ، وتكون معنية به فتقبله وتحفظه ، ولا يزول عنها .

ثم ذكر أن هذه المراتب ليست لهذه الآثار فقط ، بل ولجميع الخواطر السانحة على الذهن :

فمنها : ما لا ينتقل الذهن عنه .

ومنها : ما ينتقل وينساه ، وينقسم : =

الفصل الثانى والعشرون

تذنيب

(١) فما كان من الأثر الذى فيه الكلام مضبوطًا فى الذكر :

فى حال يقظة .

أو نوم .

ضبطًا مستقرًّا .

كان :

إلهامًا .

أو وحيًا صراحاً .

أو حلماً .

= إلى ما يمكن أن يعود إليه بضرب من التحليل .

وإلى مالا يمكن ذلك .

(١) أقول :

الصراح : الخالص ،

وإنما يختلف التأويل والتعبير بحسب الأشخاص ، والأوقات ، والعادات ،

لأن الانتقال التخيلى لا يفتقر إلى :

تناسب حقيقى .

إنما يكفى فيه :

تناسب ظنى .

أو وهمى .

وذلك يختلف بالقياس إلى كل شخص . =

لا تحتاج إلى تأويل .
أو تعبير .
وما كان قد بطل هو ، وبقيت محاكياته ، وتواليه .
احتاج إلى أحدهما - وذلك يختلف بحسب الأشخاص ،
والأوقات ، والعادات :
الوحيُ : إلى تأويل .
والحكمُ : إلى تعبير*

الفصل الثالث والعشرون

إشارة

(١) إنه قد يستعين بعض الطبائع بأفعال يعرض منها :
للحس حيرة .
وللخيال وقفة .

= ويختلف أيضا بالقياس إلى كل شخص واحد فى وقتين .
أو بحسب عادتين .
وباقى الفصل ظاهر .
وبه قد تم المقصود من الفصلين المتقدمين .
وتم الكلام فى هذا المطلوب .
(١) أقول :
يؤثر : يروى .
والشد الحثيث : العدو المسرع .

فتستعد القوة المتلقية للغيب استعدادا صالحاً ، وقد وجه الوهم إلى غرض بعينه ، فيتخصص بذلك قبوله .

مثل ما يؤثر عن قوم من الأتراك أنهم إذا فرغوا إلى كاهنهم ، في تقدمة معرفة ، فزع هو إلى شد حثيث جدًّا ، فلا يزال يلهث فيه ، حتى يكاد يغشى عليه ، ثم ينطق بما يخيل إليه .

والمستمعون يضبطون ما يلفظه ، ضبطاً ، حتى يبنوا عليه تدبيرا .

ومثل ما يُشغل بعض من يستنطق فى هذا المعنى ، بتأمل شىء :

شفاف مرعش للبصر برجرجته .

أو مدهش إياه بشفيفه .

ومثل ما يشغل بتأمل لطخ من سواد براق ،

= ولهث الكلب : أخرجَ لسانه من التعب ، أو العطش ، وكذلك الرجل ، إذا عيَّ .

والرَّعش : الرعدة .

وأرعشه : أرعده .

والرجرجة : الاضطراب .

والدهش : التحير .

وأدهشه : حيره .

وترقرق : تلألأ ولمع .

وتمور مورا : تموج موجا .

واهتبال الفرصة : اغتنامها .

والإسهاب : إكثار الكلام .

والمسيس : المس .

يقال للذى به مس من جنون . ممسوس . =

وبأشياء ترقرق ،
وبأشياء تمور .
فإن جميع ذلك :
مما يشغل الحس بضرب من التحير .
ومما يحرك الخيال تحريكاً محيرًا ، كأنه إجبار ، لا طبع .
وفى حيرتها اهتبال فرصة الخلسة المذكورة .
وأكثر ما يؤثّر هذا ، ففى طباع :
من هو بطباعه إلى الدهش أقرب .
وبقبول الأحاديث المختلطة أجدر .
كالبله ، والصبيان .

= والتوكل : إظهار العجز والاعتماد على الغير .
وفلان يكافح الأمور : يباشرها بنفسه .

* * *

وأما الأشياء التى ذكرها مما يشغل بتأمله من يستنطق فى تقدمه معرفة فأشياء :
الشفاف المرعش للبصر برجرجته ، يكون كالبللور المضلع ، أو الزجاجة المضلعة ، إذا أدير بحيال شعاع الشمس .
أو الشعلة القوية المستقيمة .

والمدهش للبصر لشفيفه : يكون كالبللور الصافى المستدير .
وأما اللطخ من سواد براق ، فهو لطخ باطن الإبهام بالدهن وبالسواد المشبث بالقدر ، حتى يصير أسود براقا ، ويقابل به الشيء المضىء كالسراج ، فإنه يحير الناظر إليه . =

وربما أعان على ذلك :

الإسهاب فى الكلام المختلط .

والإيهام لمسيس الجن .

وكل ما فيه تحيير ، وتدهيش .

فإذا اشتد توكل الوهم بذلك الطلب ، لم يلبث أن يعرض ذلك الاتصال :

فتارة يكون لمحان الغيب ضربًا من ظن قوى .

وتارة يكون شبيهًا بخطاب من جنى .

أو هتاف من غائب .

وتارة يكون من ترائى شىء للبصر مكافحة ، حتى نشاهد صورة الغيب مشاهدة*

= والأشياء التى ترقرق : فكالزجاجة المدورة ، المملوءة ماء ، الموضوعة بحيال الشمس ، أو الشعلة .

والأشياء التى تمور : فكالماء الذى يتموج شديدًا ، فى إناء أو غيره :

لإلحاح النفخ أو الريح عليه .

أو للغليان الشديد ، وما يشبهه .

وباقى الكلام ظاهر .

والغرض من هذا الفصل إيراد الاستشهاد للبيان المذكور فيما مضى من الفصول ، بما يجرى مجرى الأمور الطبيعية .

الفصل الرابع والعشرون

تنبيه

(١) اعلم أن هذه الأشياء ليس سبيل القول بها ، والشهادة لها ، إنما هي ظنون إمكانية ، صِير إليها من أمور عقلية فقط ، وإن كان ذلك أمرًا معتمدًا لو كان ، ولكنها تجارب ، لما ثبتت ، طلبت أسبابها .

ومن السعادات المتفقة لمحبى الاستبصار ، أن تعرض لهم هذه الأحوال فى أنفسهم ، ويشاهدوها مراراً متوالية فى غيرهم ، حتى يكون ذلك :

تجربة فى إثبات أمر عجيب ، له كون وصحة .

وداعيًا إلى طلب سببه .

فإذا اتضح جسمت الفائدة ، واطمأنت النفس إلى وجود تلك الأسباب ، وخضع الوهم فلم يعارض العقل فيما يربأ ربأه منها ، وذلك من أجسم الفوائد ، وأعظم المهمات .

ثم إنى لو اقتصصت جزئيات هذا الباب :

فيما شاهدناه .

وفيما حكاه من صدقناه .

طال الكلام .

ومن لا يصدق الجملة هان عليه أن لا يصدق أيضًا التفصيل*

---

(١) أقول :

يقال : ربأت القوم ربأ : أى رقبتهم ، وذلك إذا كنت طليعة لهم فوق شرف .

وهذه استعارة لطيفة للعقل المطلع على الغيب ، بالقياس إلى سائر القوى .

وباقى الفصل ظاهر .

فهذا آخر كلامه فى كيفية الإخبار عن الغيب .

الفصل الخامس والعشرون

تنبيه

(١) ولعلك قد تبلغك عن العارفين أخبار ، تكاد تأتى بقلب العادة ، فتبادر إلى التكذيب .

وذلك مثل ما يقال : إن عارفا :

استسقى للناس ، فسقوا ، أو استشفى لهم ، فشفوا ، أو دعا عليهم ، فخسف بهم وزلزلوا ، أوهلكوا بوجه آخر .

ودعا لهم ، فصرف عنهم الوباءَ ، والموتان ، والسيل ، والطوفان .

أو خشع لبعضهم سبع .

أو لم ينفر عنهم طائر .

أو مثل ذلك ، مما لاتؤخذ فى طريق الممتنع الصريح ، فتوقفْ ، ولا تعجلْ ، فإن لأمثال هذه أسبابًا فى أسرار الطبيعة ، وربما يتأتى لى أن أقص بعضها عليك*

---

(١) أقول : لما فرغ من بيان الآيات الثلاث المشهورة التى تنسب إلى العارفين وغيرهم من الأولياء .

أراد أن ينبه على أسباب سائر الأفعال الموسومة بخوارق العادة فذكرها فى هذا الفصل .

وذكر أسبابها فى الفصل الذى يتلوه .

وإنما قال : [تكاد تأتى بقلب العادة].

ولم يقل : [تأتى بقلب العادة].

لأن تلك الأفعال ، ليست – عند من يقف على عللها ، الموجبة إياها – بخارقة للعادة إنما هى خارقة بالقياس إلى من لا يعرف تلك العلل . =

الفصل السادس والعشرون

تذكرة وتنبيه

(١) أليس قد بان لك أن النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن ، علاقة انطباع ، بل ضرب من العلائق أُخر ؟ وعلمت أن تمكن هيئة العقد منها ، وما يتبعه ، قد يتأدى إلى بدنها ، مع مباينتها له بالجوهر :

حتى إن وهم الماشى على جذع معروض فوق فضاء ، يفعل فى إزلاقه ، مالا يفعله وَهْمٌ مثلُه ، والجذع على قرار .

= والمُوتان » ، على وزن « الطوفان » موت يقع فى البهائم .

أما « الموتَان » على وزن « الحيوان » فهو ما يقابل الحيوان من المعدنيات . وهو غير مناسب لهذا الوضع .

(١) أقول : التذكرة فى هذا الفصل لشيئين :

أحدهما : أن النفس الناطقة ، ليست بمنطبعة فى البدن ، إنما هى قائمة بذاتها ، لا تعلق لها بالبدن ، غير تعلق التدبير والتصرف .

والآخر : أن هيئة الاعتقادات المتمكنة فى النفس ، وما يتبعها ، كالظنون والتوهمات ، بل كالخوف ، والفرح ، قد تتأدى إلى بدنها ، مع مباينة النفس بالجوهر ، للبدن ، وللهيئات الحاصلة فيه من تلك الهيئات النفسانية .

ومما يؤكد ذلك أمران :

أحدهما : أن توهم الماشى على جذع : يزلقه إذا كان الجذع فوق فضاء ، ولا يزلقه إذا كان على قرار من الأرض .

والثانى : أن توهم الإنسان ، قد يغير مزاجه :

إما على التدريج .

أو بغتة .

ويتبع أوهامَ الناس تغيرُ مزاج :

مدرجًا .

أو دفعة .

أو ابتداءُ أمراض .

= فتنبسط روحه .

وتنقبض .

ويحمر لونه .

ويصفر .

وقد يبلغ هذا التغير حدا ، يأخذ البدن الصحيح بسببه فى مرض ما ، ويأخذ البدن المريض بسببه فى إفراق .

أى برء وانتعاش .

يقال : افترق المريض من مرضه إفراقا ، أى أبل .

* * *

وأما التنبيه : فهو أن يعلم من هذا أنه ليس ببعيد ، أن يكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تأثيرها عن بدنه ، إلى سائر الأجسام .

وتكون تلك النفوس لفرط قوتها . كأنها نفس مدبرة لأكثر أجسام العالم .

وكما تؤثر فى بدنها بكيفية مزاجية ، مباينة الذات لها ، كذلك تؤثر أيضا فى أجسام العالم بمبادئ لجميع ما مر ذكره فى الفصل المتقدم ، أعنى يحدث عنها فى تلك الأجسام كيفيات هى مبادئ تلك الأفعال ، خصوصا فى جسم صار أولى به ، لمناسبة تخصه مع بدنه كملاقاته إياه أو إشفاق عليه .

فإن توهم متوهم أن صدور مثل هذه الأفعال لا يجوز أن يصدر عن النفس الناطقة لظنه بأن العلة لا تقتضى شيئا ، لا يكون موجوداً فيها . أولها ، ولو كان بالأثر ، فينبغى أن يتذكر أنه ليس كل مسخن ، بحار ، فإن الشعاع مسخن ، وليس بحار .

أو إفراقٌ منها .

فلا تستبعدن أن يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها ، وتكون لقوتها ، كأنها نفس ما ، للعالم .

وكما تؤثر بكيفية مزاجية ، تكون قد أثرت بمبدأ لجميع ما عددتُه : إذ مباديها هذه الكيفيات ، لاسيما فى جرم صار أولى به ، لمناسبة تخصه مع بدنه .

لاسيما وقد علمت أنه ليس كل مسخِّن بحار ، ولا كل مبرد ببارد .

= ولا كل مبرد ببارد ؛ فإن صورة الماء مبردة ، وليست بباردة ؛ إنما البارد مادتها القابلة لتأثيرها .

فإذن لا يستنكر وجود نفس تكون لها هذه القوة ، حتى تفعل فى أجرام غير بدنها ، فعلها فى بدنها .

وتتعلق بأبدان غير بدنها ، فتؤثر فى قواها ، تأثيرها فى قوى بدنها ، خصوصا إذا شحذت ملكتها ، بقهرها قواها البدنية ، أى حددت .

يقال : شحذت السكين : أى حددته .

والمراد أنها حصلت لها ملكة تقتدر بها على قهر قوى بدنها :

كالشهوة .

والغضب .

وغيرهما .

بسهولة ؛ فهى تقتدر بحسب تلك الملكة على قهر مثل هذه القوى من بدن غيرها .

قال الفاضل الشارح :

(هذا الاستدلال لا يفيد المقصود لأن الحكم يكون الوهم مؤثرًا فى البدن ، لا يوجب الحكم بأن يكون للنفس التى هى أشرف ، تأثير أعظم من تأثير الوهم .

وأيضا التخيلات التى لأجلها يختلف حال المزاج :

كالغضب .

فلا تستنكرن أن يكون لبعض النفوس هذه القوة ، حتى تفعل في أجرام أخر ، تنفعل عنها انفعال بدنه .

ولا تستنكرن أن تتعدى من قواها الخاصة ، إلى قوى نفوس أخرى تفعل فيها .

لا سيما إذا كانت شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها ، فتقهر شهوة ، أو غضبًا ، أو خوفًا من غيرها*

= والفرح .

جسمانية ؛ فالاستدلال بكون القوى الجسمانية موجبة لتغيرات ما ، على تجويز أن يكون لبدن ما ، قوة تقتضى هذه الأفعال الغريبة ، أولى من الاستدلال بذلك ، على تجويز أن يكون لنفس ما ، هذه القوة .

فإذن لا تعلق لهذا الاستدلال :

بالنفس .

ولا بكونها مجردة .

فإن كان المقصود إزالة الاستبعاد فقط ، كان الحاصل أنه لا دليل عندنا على صحة هذا المطلوب ، ولا على امتناعه .

[هذا القدر مغن عن هذا التطويل].

وأقول : قوله هذا ، مبنى على ظنه بالشيخ أنه يقول :

[النفس لا تدرك الجزئيات أصلا].

وقد مر الكلام فيه .

لكن لما كان عند الشيخ أن :

التوهم .

والتخيل .

بل والغضب .

والفرح .

الفصل السابع والعشرون

إشارة

(١) هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الأصلى ، الذى لما يفيده من هيئة نفسانية ، يصير للنفس الشخصية تشخصها .

وقد تحصل لمزاج يُحَصَّل .

وقد تحصل بضرب من الكسب ، يجعل النفس كالمجردة ، لشدة الذكاء ، كما يحصل لأولياء الله الأبرار*

= إدراكات وهيئات تحدث فى النفس بوساطة الآلات البدنية .

كان هذا الاعتراض ساقطا .

وأيضا هذا الفاضل قد نسى فى هذا الموضع قول الشيخ :

[إن هذه الأمور ليست ظنونا إمكانية أدت إليها ضرورة عقلية ، إنما هى تجارب ، لما ثبتت ، طلبت أسبابها] .

وإلا لا يجوز الاكتفاء بالجهل ، فى بيان الدعوى المذكورة .

(١) أقول : لما ثبت وجود قوة لبعض النفوس الإنسانية ، أعنى القوة التى هى مبدأ الأفعال الغريبة المذكورة ، وجب إسنادها إلى علة تختص بذلك البعض من النفوس .

فذكر الشيخ أن تلك العلة ، يجوز أن تكون عين ما يتشخص به ذلك البعض من النوع .

ويجوز أن يكون أمرًا غيره :

إما حاصلا بالكسب .

أو لا بالكسب .

فإن الأقسام هذه لا غير .

وتقرير كلامه أن يقال :

الفصل الثامن والعشرون

إشارة

(١) فالذى يقع له هذا فى جِبلةِ النفس ثم يكون خيرًا رشيدًا ، مزكيًا لنفسه ، فهو :

ذو معجزة من الأنبياء .

أو كرامة من الأولياء .

وتزيده تزكيته لنفسه فى هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته فيبلغ المبلغ الأقصى .

= هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الأصلى منسوبة إلى الهيئة النفسانية ، المستفادة من ذلك المزاج ، التى هى بعينها التشخيص الذى تصير النفس معه نفسا شخصية .

وربما تحصل بمزاج طارئ .

وربما تحصل بالكسب كما للأولياء .

والفاضل الشارح

[ذكر أن الشيخ إنما احتاج إلى إثبات علة لهذه الخصوصية لكون النفوس البشرية عنده متساوية فى النوع ، مع أنه لم يذكر فى شىء من كتبه على ذلك شبهة ، فضلا عن حجة].

والجواب : أن وقوع النفوس البشرية تحت حد نوعى واحد ، كاف فى الدلالة على تساويها فى النوع .

وذلك مع وضوحه ، مما ذكره الشيخ فى مواضع غير معدودة من كتبه .

(١) أقول :

الغلُو ، والغَلوْ ، والشأو : الغاية ، والأمد .

والمعنى ظاهر .

=

والذى يقع له هذا ثم يكون شريرًا ، ويستعمله فى الشر ، فهو الساحر الخبيث ، وقد يكسر قدر نفسه من غلوائه فى هذا المعنى ، فلا يلحق شَأْوَ الأزكياء فيه*

الفصل التاسع والعشرون

إشارة

(١) الإصابة بالعين يكاد أن تكون من هذا القبيل .

والمبدأ فيه حالة نفسانية معجبة ، تؤثر نهكًا فى المتعجب منه بخاصيتها .

وإنما يستبعد هذا من يفرض أن يكون المؤثر فى الأجسام : ملاقيًا .

أو مرسل جزء .

= وهو دال على أن الجبلة والكسب ، لا يجتمعان إلا فى جانب الخير .

فلذلك كان ذلك الجانب ، أبعد عن الوسط ، من الجانب الذى يقابله .

(١) أقول :

النَّهك : النقصان ، من المرض وما يشبهه .

يقال نهك فلان : أى دَنَفَ وضَنى .

ونهكته الحمى : أضنته .

و[من يفرض] أى يوجب .

وإنما قال :

[الإصابة بالعين يكاد أن تكون من هذا القبيل]

ولم يجزم بكونها من هذا القبيل ، لأنها مما لا يجزم بوجوده .

بل هى وأمثالها من الأمور الظنية .

أو منفذ كيفيته فى واسطة .

ومن تأمل ما أصلناه استسقط ، هذا الشرط عن درجة الاعتبار*

الفصل الثلاثون

تنبيه

(١) إن الأمور الغريبة تنبعث فى عالم الطبيعة من مبادئ ثلاثة :

أحدها : الهيئة النفسانية المذكورة .

وثانيها : خواص الأجسام العنصرية ، مثل جذب المغناطيس الحديد بقوة تخصه .

وثالثها : قوى سماوية ، بينها وبين أمزجة أجسام أرضية مخصوصة بهيئات وضعية .

= والتأثير فى الأجسام :

بالملاقاة :

كتسخين النار القدر مثلا ، ومنه جذب المغناطيس الحديد .

وبإرسال الجزء ، كتبريد الأرض والماء ما يعلوهما من الهواء .

وبإنقاذ الكيفية فى الوسط ، كتسخين النار الماء الذى فى القدر .

بل كإنارة الشمس سطح الأرض على مقتضى الرأى العامى .

(١) أقول : لما فرغ من ذكر السبب لجميع الأفعال الغريبة المنسوبة إلى الأشخاص الإنسانية .

حاول أن يبين السبب لسائر الحوادث الغريبة ، الحادثة فى هذا العالم .

فجعلها بحسب أسبابها محصورة فى ثلاثة أقسام :

قسم : يكون مبدؤه النفوس ، على ما مر .

أو بينها وبين قوى نفوس أرضية مخصوصة بأحوال فلكية فعلية أو انفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة .

والسحر من قبيل القسم الأول .

بل المعجزات ، والكرامات ، والنيرنجات : من قبيل القسم الثانى .

والطلسمات ، من قبيل القسم الثالث*

الفصل الحادى والثلاثون

نصيحة

إياك أن يكون تكيسك وتبرؤك عن العامة ، هو أن تنبرى منكرًا لكل شيء .

= وقسم : يكون مبدؤه الأجسام السفلية .

وقسم : يكون مبدؤه الأجرام السماوية .

وهى وحدها لا تكون سببًا لحادث أرضى ، ما لم ينضم إليها قابل مستعد أرضى .

وما فى الكتاب ظاهر .

والفاضل الشارح :

[جعل القسم المنسوب إلى الأجسام العنصرية بأسرها ، نيرنجات .

وعدّ جذب المغناطيس الحديد ، من جملتها] .

وذلك مخالف للعرف ، ولكلام الشيخ ؛ لأنه :

[نسب النيرنجات ، وجذب المغناطيس معا ، إلى ذلك القسم .

ولم يذكر أن ذلك القسم نيرنجات .

وكذلك فى الطلسمات] .

(١) أقول :

انبرى له : اعترض له ، وأقبل قبَله . =

فذلك طيش ، وعجز .

وليس الخرق فى تكذيبك ما لم يستبن لك ، بعدُ جليته ، دون الخرق فى تصديقك ما لم تقم بين يديك بينته .

بل عليك الاعتصام بحبل التوقف ، وإن أزعجك استنكار ما يُوعاه سمعك ، ما لم تبرهن استحالته لك .

فالصواب أن تسرح أمثال ذلك إلى بقعة الإمكان ، ما لم يذدك عنه قائم البرهان .

واعلم أن فى الطبيعة عجائب .

وللقوى العالية الفعالة .

والقوى السافلة المنفعلة .

اجتماعات على غرائب*

= والطيش : النزق والخفة .

والخرق : ما يقابل الرفق .

وسرَّحت الماشية : أنفشتها وأهملتها .

وذاد : طرد .

* * *

والغرض من هذه النصيحة :

النهى عن مذاهب المتفلسفة الذين يرون انكار ما لا يحيطون به ، علما وحكمة وفلسفة

والتنبيه على أن إنكار أحد طرفى الممكن من غير حجة ، ليس إلى الحق أقرب من الإقرار بطرفه الآخر ، من غير بينة .

بل الواجب فى مثل هذا المقام التوقف . =

الفصل الثاني والثلاثون

خاتمة ووصية

أيها الأخ :

إني قد مخضتُ لك في هذه الإشارات عن زبدة الحق .

وألقمتك قَفِيَّ الحكم ، في لطائف الكلم .

= ثم ختم الفصل بأن وجود العجائب في عالم الطبيعة ، ليس بعجيب .

وصدور الغرائب عن الفاعلات العلوية ، والقابلات السفلية ، ليس بغريب .

(١) أقول :

يقال : مخضت اللبن ، لأخذ زبده .

والزبد : زبد اللبن .

والزبدة : أخص منه .

والقفيُّ والقفيَّةُ : الشيء الذي يؤثر به الضيف .

وابتذال الثوب : استهانته ، وترك صيانته :

والوقَّادة : المشتعلة بسرعة .

والدُّربة والعادة : الجراءة على الحرب ، وكلِّ أمر .

وصغاه : ميله .

والغاغة من الناس : الكثير المختلطون .

وألحد في الدين : حاد ، وعدل عنه .

والهَمَجُ : جمع الهَمجة ذباب صغير يسقط على وجوه الغنم والحمير وأعينها .

ويقال للرعاع من الناس الحمقى : إنما هم همج .

ووثق يثق بالكسر فيهما .

ويتسرع : يتبادر .

فصنه عن الجاهلين ، والمبتذلين ، ومن لم يرزق الفطنة الوقادة ، والدُّربة والعادة ، وكان صغاه مع الغاغة أو كان من ملاحدة هؤلاء الفلاسفة ، ومن همجهم .

فإن وجدت من تثق بنقاء سريرته ، واستقامة سيرته

= والوسوسة : حديث النفس .

والاسم منها الوسواس .

ودَرَّجه إلى كذا : أدناه منه على التدريج .

والاستفراس : طلب الفراسة .

وأسلفت : أعطيت فيما تقدم .

وتأسى به : تعزى به .

وأذاع الخبر : أفشاه .

* * *

واعلم أن العقلاء ، إذا اعتبرت عقائدهم بالقياس إلى المعارف الحقيقية ، والعلوم اليقينة ، كانوا .

إما معتقدين لها .

وإما معتقدين لأضدادها .

وإما خالين عنهما غير مستعدين لأحدهما .

وكل واحد من المعتقدين لها ، ولأضدادها :

إما أن يكونوا جازمين .

أو مقلدين .

فهذه خمس فرق .

والمعتقدون للحقائق الجازمون ، يفترقون :

إلى واصلين .

وإلى طالبين .

والطالبون .

وبتوقفه عما يتسرع إليه الوسواس ، وبنظره إلى الحق ، بعين الرضا والصدق ، فآته ما يسألك منه مدرجًا ، مجزأ ، مفرقًا ، تستفرس مما تسلفه ، لما تستقبله .

= إلى طالبين يعرفون قدرها .
وإلى طالبين لا يعرفون قدرها .
والواصلون . مستغنون عن التعلم .
فيبقى هنا ست فرق منهم :
أولهم : وهم الطالبون الذين لا يعرفون قدرها ، وهم المبتذلون .
والثانى : المعتقدون لأضدادها ، وهم الجاهلون .
والثالث : الخالون عن الطرفين ، وهم الذين لم يرزقوا الفطنة الوقادة ، والدربة ، والعادة .
والرابع : المقلدون لأضدادها ، وهم الذين صغاهم مع الغاغة .
والخامس : المقلدون لها ، وهم ملاحدة هؤلاء المتفلسفة ، وهمجهم .
وأما الفرقة الباقية ، وهم الطالبون الذين يعرفون قدرها ، فقد أمر امتحانهم بأربعة أمور :
اثنان راجعان إليهم فى أنفسهم :
أحدهما : إلى عقولهم النظرية ، وهو الوثوق بنقاء سريرتهم .
والثانى : إلى عقولهم العملية ، وهو الوثوق باستقامة سيرتهم .
واثنان راجعان إليهم فى أنفسهم بالقياس إلى مطالبهم :
أحدهما : بالقياس إلى الطرف المناقض للحق ، وهو تحرزهم عن مزال الأقدام ، وتوقفهم مما يسرع إليه الوسواس .
وثانيهما : بالقياس إلى طرف الحق ، وهو نظرهم إلى الحق بعين الرضا والصدق .
ثم أمر بعد وجود هذه الشرائط ، بالاحتياط البالغ عقلا ووهما ، حسبما ذكره ، وختم به وصيته ، وهو آخر فصول هذا الكتاب .

* * *

وهذا ما تيسر لى من حل مشكلات كتاب « الإشارات والتنبيهات » ، مع قلة =

وعاهده بالله ، وبأيمان لا مخارج له ، ليَجرى فيما تأتيه مجراك ، متأسيًا بك .

فإن أذعت هذا العلم ، أو أضعته ، فالله بيني وبينك .

وكفى بالله وكيلا*

= البضاعة ، وقصور الباع فى هذه الصناعة ، وتعذر الحال ، وتراكم الأحوال ، والتزام الشرط المذكور فى مفتتح الأقوال .

وأنا أتوقع ممن يقع إليه كتابى هذا ، أن يصلح ما يعثر عليه ، من الخلل والفساد ، بعد أن ينظر فيه بعين الرضا ، ويتجنب طريق العناد .

والله ولى السداد والرشاد ، ومنه المبدأ ، وإليه المعاد .

رقمت أكثرها فى حال صعب ، لا يمكن أصعب منها حال ، ورسمت أغلبها فى مدة كدورة بال ، بل فى أزمنة يكون كل جزء منها ، ظرفا لغصة ، وعذاب أليم ، وندامة وحسرة عظيمة ، وأمكنة توقد كل آن فيها زبانية نار جحيم ، ويصب من فوقها حميم ، ما مضى وقت ليس عينى فيه يقطر ، ولا بالى مكدر ، ولم يجىء حين لم يزد ألمى ، ولم يضاعف همى وغمى .

نعم ما قال الشاعر بالفارسية :

(بكردا كردخو جندا نكه بينم بــلا انكشترى ومن نكينم)

ومالى ، ليس فى امتداد حياتى زمان ليس مملوءاً بالحوادث المستلزمة للندامة الدائمة . والحسرة الأبدية .

وكأن استمرار عيشى ، أمر جيوشه غموم ، وعساكره هموم .

اللهم نجنى من تزاحم أفواج البلاء ، وتراكم أمواج العناء ، بحق رسولك المجتبى ، ووصيه المرتضى .

صل الله عليهما وآلهمنا وفرج عنى ما أنا فيه ، بلا إله إلا أنت وأنت أرحم الراحمين .

(تم الكتاب)

تنبيه

جرى الشراح على اعتبار « الإشارات » و« التنبيهات » « فصولا » وزادوا على ذلك فأعطوها أرقاما عددية ، فصارت فصلا أول ، وفصلا ثانيًا ... إلخ .

وبناء على ذلك ، لما أحالوا على شيء مضى ، قالوا : كما مر فى « الفصل الثانى » من هذا النمط أو من نمط كذا .

* * *

فالطوسى مثلا :

يروى عن الرازى قوله :

(وقول الشيخ : واعلم أن الذى يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به ... إلى آخره ، إعادة للكلام الذى ذكره فى « الفصل الثانى من هذا النمط) .

ويقول الطوسى :

[وهذا مما لم يبينه الشيخ فى هذا الفصل ، إلا أنه تبين مما مر فى « الفصل السادس » من النمط الثانى ومما سيأتى] .

ويقول الطوسى :

[قدَّم الغنى ... ففسره فى « الفصل الأول » . وأثبت المطلوب به وحده ، فى فصلين بعده . ثم فسر الباقيين فى فصلين بعدهما .

وذكر فى « الفصل السادس » ، و« الثامن » . أن الفاعل إذا قصد نفع الغير ، أو حسن به ، كان أيضا مستكملاً] .

ويقول الطوسى :

[قد تبين فى « الفصل العاشر » من هذا « النمط » أن محرك السماء ، لا يجوز أن يكون عقلا] .

ويقول الطوسى :

[ولماتقدم إبطال هذا الرأى فى « الفصل الثانى عشر » من هذا « النمط » لم يتعرض ههنا لذلك].

هكذا صنع « الطوسى » فى هذه المواضع وفى غيرها ، كلما دعت حاجة إلى الإحالة .
وكذلك صنع غير الطوسى ، فالمثال الأول يرينا أن الرازى صنع نفس الصنيع ، ولعل غيرهما من الشراح صنع مثل ذلك أيضا .

ولقد كان ضروريا أن يفعلوا ذلك ، لأن الإحالة على ما مضى من غير اللجوء إلى عمل كهذا تصبح عسيرة .

ولكن الشراح وقد تواضعوا على هذا العمل ، كان ينقصهم أن يضعوا – فى المتن – إلى جانب كلمتى « الإشارة » و« التنبيه » .

والأسماء والألقاب التى تواضعوا عليها ، فيعنونون بكلمة « الفصل الأول » و« الفصل الثانى » .... إلخ .

ولكنهم لم يفعلوا ، فجاء عملهم ناقصا ، لأنهم حين يقولون :

[قد تبين فى « الفصل العاشر » من هذا «النمط » أن محرك السماء لا يجوز أن يكون عقلا]

يصبح لزاما على القارئ – لكى يعرف « الاشارة » أو « التنبيه » الذى يقع عاشرًا لما قبله – أن يعود إلى أول النمط ويعد على أصابعه « الإشارات » و« التنبيهات » حتى يستنفد تسعا ، ثم يتأهب للوقوف عندما يلى ذلك .

ولو أن الشراح أضافوا إلى كلمة « الاشارة » أو « التنبيه » اللقب الذى تواضعوا عليه فقالوا : « الفصل الأول » [وهم إشارة : من الناس من يظن أن كل جسم ذو مفاصل .. إلخ] مثلا .

لأمكن للعين إذ تدور على ألقاب الفصول ، أن تقع على « الإشارة » المحول عليها فى سرعة خاطفة .

ولو أنهم صنعوا فهارس ، لأمكن للعين فى سهولة أكثر أن تعرف أين يقع الفصل العاشر .

وقد رأينا أن نكمل ما فاتهم فأضفنا كلمة « الفصل الأول » و« الفصل الثانى » .. إلخ إلى « الاشارات » و« التنبيهات » وصنعنا من الفهارس ما لم يصنعوا .

وإذا كانوا قد تورعوا عن ذلك الصنيع خشية أن يظن أنه من عمل ابن سينا نفسه – مع أنه لا يحط من قدر ابن سينا لو نسب إليه – فقد رأينا أن نصنعه نحن وأن ننبه إلى أنه من عملنا ، لا من عمل ابن سينا ، جمعا بين ما توخوا من صيانة معالم الماضى ، وما توخينا من التيسير على القارئين .

المحقق

سليمان دنيا